

Dr. M. Taufan B, S.H.

SOSIOLOGI HUKUM ISLAM

Kajian Empirik Komunitas Sempalan

SOSIOLOGI HUKUM ISLAM
Kajian Empirik Komunitas Sempalan

UU No. 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

Fungsi dan Sifat Hak Cipta Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta atau pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Hak Terkait Pasal 49

1. Pelaku memiliki hak eksklusif untuk memberikan izin atau melarang pihak lain yang tanpa persetujuannya membuat, memperbanyak, atau menyiarkan rekaman suara dan/atau gambar pertunjukannya.

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

SOSIOLOGI HUKUM ISLAM

Kajian Empirik Komunitas Sempalan

Dr. M. Taufan B, S.H.



**SOSIOLOGI HUKUM ISLAM
KAJIAN EMPIRIK KOMUNITAS SEMPALAN**

M. Taufan B

Proofreader : Nurul Fatma Subekti
Desain Cover : Herlambang Rahmadhani
Tata Letak Isi : Nurul Fatma Subekti

Cetakan Pertama: Desember 2016

Hak Cipta 2016, Pada Penulis

Isi diluar tanggung jawab percetakan

Copyright © 2016 by Deepublish Publisher
All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

**PENERBIT DEEPUBLISH
(Grup Penerbitan CV BUDI UTAMA)**

Anggota IKAPI (076/DIY/2012)

Jl.Rajawali, G. Elang 6, No 3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman

Jl.Kaliurang Km.9,3 – Yogyakarta 55581

Telp/Faks: (0274) 4533427

Website: www.deepublish.co.id

www.penerbitdeepublish.com

E-mail: deepublish@gmail.com

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

B, M. Taufan

Sosiologi Hukum Islam: Kajian Empirik Komunitas Sempalan /oleh M. Taufan B.--
Ed.1, Cet. 1--Yogyakarta: Deepublish, Desember 2016.

xviii, 205 hlm.; Uk:15.5x23 cm

ISBN 978-602-453-143-0

1. Sosiologi Hukum

I. Judul

300

Demi pertemuan dengan-Nya...
Demi kerinduan kepada utusan-Nya...
Demi bakti kepada orang tua...
Demi manfaat kepada sesama...
Untuk itulah karya ini ditulis...
Semoga niat ini tetap lurus.
Semoga menjadi ibadah.
Semoga menjadi amal jariyah.
Semoga bermanfaat.
Amin.

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah penulis haturkan ke hadirat Allah Subhanah wa Ta'ala, karena berkat *ināyah* dan *taufik-Nya*, sehingga penulis dapat merampungkan penulisan buku ini.

Buku berjudul Sosiologi Hukum Islam: Kajian Empirik Komunitas Sempalan ini berasal dari penelitian disertasi penulis dengan topik *Kajian Sosiologi Hukum Islam terhadap Eksistensi Komunitas An-Nadzir*. Yang menjadi sorotan dalam penelitian ini adalah eksistensi komunitas itu sendiri yang sejak kemunculannya menimbulkan kontroversi berbeda dengan kelompok mayoritas.

Banyak kendala yang dihadapi oleh penulis dalam rangka penyusunan penelitian ini. Hanya berkat bantuan berbagai pihaklah, maka penelitian ini dapat dirampungkan. Dalam kesempatan ini penulis dengan tulus menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada promotor dan co-promotor, Bapak Prof. Dr. H. A. Qadir Gassing, H.T., M.S. yang dengan dedikasi yang tinggi senantiasa membimbing, mengarahkan, dan memberikan motivasi tiada henti kepada penulis dalam merampungkan penelitian ini. Ibu Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah yang juga senantiasa memberikan arahan dan bimbingan yang tulus dan terbuka dengan penuh keramahan dan Bapak Prof. Dr. H. Ahmad Sewang, M.A. juga senantiasa meluangkan waktu yang hampir tanpa batas untuk memberikan arahan, sehingga penulis dapat merampungkan penelitian ini.

Secara khusus pula, saya menyampaikan terima kasih yang tiada tara kepada dua orang tokoh komunitas An-Nadzir, Bapak Ustaz H. Rangka bin Hanong dan Bapak Ustaz Lukman Asli Bakti, beserta seluruh sahabat dari komunitas An-Nadzir yang telah bersedia menerima dan membantu penulis dalam melakukan penelitian di komunitas tersebut sekaligus bertindak sebagai *key informen*.

Selanjutnya penulis menyampaikan setinggi-tingginya terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, beserta seluruh staf dan jajarannya.
2. Bapak Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A., selaku Direktur Pascasarjana UIN Alauddin, beserta seluruh Asisten Direktur dan jajarannya.
3. Bapak Prof. Dr. H. Lomba Sultan, M.Ag., selaku Ketua Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana UIN Alauddin, beserta para dosen dan staf yang telah banyak membantu penulis selama mengikuti Program S-3.
4. Kedua orang tua, Badollahi Marjam (almarhum) dan Andi Tjawang; kedua mertua, H. Amrullah (almarhum) dan H. Murni; istri tercinta, Suhartini; anak-anak tersayang, Tanti, Sarah, Ayatollah, Anita, Dian, dan seluruh keluarga besar Selayar dan Sorowako yang senantiasa memberikan dukungan dan pengertiannya selama mengikuti program ini.
5. Bapak Drs. H.M. Arsyad Ba'asyien, M.H. (Ketua STAIN Palu tahun 2001-2004), Bapak Drs. H. Sudirman Rais, M. Pd. (Ketua STAIN Palu tahun 2005-2009), dan Bapak Prof. Dr. H. Zainal Abidin, M.Ag. (Rektor IAIN Palu).
6. Ketua Yayasan Dana Islamic Center (YASDIC) IMMIM, beserta seluruh staf dan jajarannya dan keluarga besar Pesantren IMMIM.
7. Para sahabat, rekan seangkatan penulis yang senantiasa memberikan dukungan dan bantuannya dalam penyelesaian studi ini. Demikian juga, mereka yang namanya tidak tercantum, tetapi telah banyak membantu penulis dalam menyelesaikan penelitian ini.

Semoga segala amal yang telah diberikan itu senantiasa memperoleh pahala dan berkah dari Allah SWT.

Makassar, 01 Januari 2017

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI	ix
DAFTAR BAGAN DAN TABEL.....	xii
DAFTAR TRANSLITERASI	xiii
DAN SINGKATAN	xiii
DAFTAR SINGKATAN	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Deskripsi Fokus Penelitian	9
D. Definisi Operasional dan Ruang Lingkup Pembahasan	10
1. Sosiologi Hukum Islam	10
2. Komunitas An-Nadzir.....	11
E. Kajian Pustaka	12
F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	16
1. Tujuan Penelitian.....	16
2. Kegunaan Penelitian	16
BAB II KOMUNITAS SEMPALAN: TINJAUAN TEORITIS	17
A. Eksistensi Kelompok dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam	17
1. Cinta terhadap (Identitas) Kelompok.....	17
2. <i>Aşabiyah</i> sebagai Poros	18
B. Kelompok Sempalan dalam Nomenklatur Sosiologi Hukum Islam	30
1. Definisi Kelompok Sempalan	30
2. Klasifikasi Kelompok Sempalan	34

3.	Kelompok Sempalan Islam di Indonesia dan Tipologi Sekte	40
4.	Latar Sosial Kelompok Sempalan.....	44
5.	Radikalitas Kelompok Sempalan.....	47
6.	Fungsi Sosial Kelompok Sempalan	49
C.	Hukum Islam dan Perubahan Sosial.....	52
1.	Prinsip Waktu	53
2.	Prinsip Ruang	57
3.	Prinsip Keadaan.....	63
4.	Prinsip Motivasi.....	68
5.	Prinsip Tradisi	73
D.	Hukum Islam sebagai Kaidah Hukum dan Kaidah Sosial	79
BAB III	METODOLOGI PENELITIAN.....	99
A.	Jenis dan Lokasi Penelitian.....	99
B.	Pendekatan Penelitian.....	101
C.	Sumber Data	102
D.	Metode Pengumpulan Data.....	102
E.	Instrumen Penelitian.....	104
F.	Teknik Pengolahan dan Analisis Data.....	105
G.	Pengujian Keabsahan Data	108
BAB IV	HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	109
A.	Realitas Sosial An-Nadzir.....	109
1.	Sejarah dan Profil	109
2.	Ekstremitas	123
3.	Ukhuwah dan Pluralisme	125
B.	Paham dan Praktik Keagamaan.....	129
1.	Salat	130
2.	Penetapan Ramadan dan Puasa.....	136
3.	Keyakinan terhadap Al-Mahdi	145
C.	Kedudukan Hukum An-Nadzir	147
1.	Perspektif Hukum Islam.....	147

2. Perspektif Hukum Nasional	155
3. Perspektif Kearifan Lokal	166
BAB V PENUTUP	182
A. Kesimpulan.....	182
B. Implikasi Penelitian	183
DAFTAR REFERENSI	187
IDENTITAS INFORMAN.....	199
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	205

DAFTAR BAGAN DAN TABEL

Tabel 1.1 Matriks Fokus Penelitian	9
Bagan Kerangka Konseptual	98
Gbr. 1: Penulis Bersama Pemimpin An-Nadzir, H. Rangka.....	200
Gbr. 2: Penulis Bersama Anggota Jamaah Asal Medan.....	200
Gbr. 3: Penulis Bersama Umar, Ajudan H. Rangka.....	201
Gbr. 4: Lukman A. Bakti, Pemimpin Spiritual An-Nadzir.....	201
Gbr. 5: Sujudnya An-Nadzir.....	202
Gbr. 6: Duduk di Antara Dua Sujud.....	202
Gbr. 7: Pimpinan An-Nadzir di Kementerian Agama	203
Gbr. 8: Pimpinan An-Nadzir Menjelaskan Eksistensi Mereka di Kemenag.....	203
Gbr. 9: Lukman A. Bakti dan Tokoh-tokoh An-Nadzir di Kemenag.....	204
Gbr. 10: Lukman A. Bakti Tanpa Jubah	204

DAFTAR TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

1. *Konsonan*

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	s'a	s\'	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	h}a	h}	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	z'al	z\'	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	s}ad	s}	es (dengan titik di bawah)
ض	d}ad	d}	de (dengan titik di bawah)
ط	t}a	t}	te (dengan titik di bawah)
ظ	z}a	z}	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	apostrof terbalik
غ	zain	g	ze
ف	fa	f	ef

ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. *Vokal*

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut.

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>fathjah</i>	a	a
اِ	<i>karrah</i>	i	i
اُ	<i>djanmah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf.

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوْلَ : *haua*

3. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu sebagai berikut.

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
اَ اِ اِىْ	<i>fathjah</i> dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	a>	a dan garis di atas
اِىْ	<i>kasrah</i> dan <i>ya</i>	i>	i dan garis di atas
اُو	<i>djammah</i> dan <i>wau</i>	u>	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Tā' Marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbānā*

عَدُوُّ : *'aduwwun*

Jika huruf ى ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ىِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (ī).

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)

عَرَبِيٌّ : 'Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

6. *Kata Sandang*

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lam ma'arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contohnya:

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. *Hamzah*

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata.

Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contohnya:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

شَيْءٌ : *syai'un*

8. *Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia*

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah, atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata *Al-Qur'an* (dari *al-Qur'ān*), *Sunnah*, *khusus*, dan *umum*. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-'Ibārāt bi 'umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab

9. *Lafz al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِينُ اللَّهِ *dīnullāh* بِاِلهِ *billāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللَّهِ *hum fi rahmatillah*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Abū Naṣr al-Farābī

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Abū al-Wafid Muḥammad ibnu Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abū al-Wafid Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Wafid Muḥammad Ibnu) Naṣr Ḥāmid Abū Zāid, ditulis menjadi: Abū Zāid, Naṣr Ḥāmid (bukan: Zāid, Naṣr Ḥāmid Abū)

DAFTAR SINGKATAN

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	=	<i>subhānahū wa ta'ālā</i>
saw.	=	<i>ṣallallāhu 'alaihi wa sallam</i>
a.s.	=	<i>'alaihi al-salām</i>
H	=	Hijrah
M	=	Maschi
SM	=	Sebelum Maschi
l.	=	Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	=	Wafat tahun
QS. ...(:):4	=	Quran Surah ..., ayat 4

BAB I

PENDAHULUAN

A. *Latar Belakang Masalah*

Pembangunan nasional adalah rangkaian upaya pembangunan berkesinambungan meliputi seluruh aspek kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara untuk melaksanakan tugas mewujudkan tujuan nasional sebagaimana dirumuskan dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Dalam perencanaan dan pelaksanaan pembangunan nasional itu, ada beberapa asas dan prinsip pokok yang harus diterapkan dan dipegang teguh, antara lain adalah (1) asas keimanan dan ketakwaan kepada Allah Yang Maha Esa. Ini berarti bahwa segala usaha dan kegiatan pembangunan nasional dijiwai, digerakkan, dan dikendalikan oleh keimanan dan ketakwaan kepada Allah Yang Maha Esa. Dengan bahasa yang terdapat dalam perbendaharaan Islam, maknanya adalah segala usaha dan kegiatan pembangunan nasional itu dijiwai, digerakkan, dan dikendalikan oleh akidah dan syariah agama yang dipeluk oleh bangsa Indonesia. Selain dari itu, asas pembangunan yang relevan adalah (2) asas hukum yang mengandung makna bahwa dalam penyelenggaraan pembangunan nasional, setiap warga negara dan penyelenggaraan negara harus taat pada hukum yang berintikan keadilan dan kebenaran (Ali, 1997:157).

Asas pembangunan nasional tersebut menjadi asas pembangunan segala bidang, termasuk bidang hukum di dalamnya. Asas tersebut juga menjadi dasar pembangunan hukum nasional yang diarahkan pada makin terwujudnya sistem hukum nasional yang bersumber pada Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945. Suatu sistem hukum yang sesuai dengan kedudukan bangsa kita sebagai negara yang merdeka, bersatu, dan berdaulat, yakni dengan membentuk aturan-aturan

hukum yang tidak berbau kolonialisme, sekuler, dan diskriminatif (Alkostar, 1987:23).

Dalam lampiran Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2007 tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2005-2025, disebutkan bahwa landasan idiil RPJP Nasional adalah Pancasila dan landasan konstitusional Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, sedangkan landasan operasionalnya meliputi ketentuan peraturan perundang-undangan yang berkaitan langsung dengan pembangunan nasional, yaitu antara lain Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia Nomor VII/MPR/2001 tentang Visi Indonesia Masa Depan.

Ketetapan tersebut di dalamnya disebutkan bahwa visi Indonesia tahun 2000-2020 adalah terwujudnya masyarakat Indonesia yang religius, manusiawi, bersatu, demokratis, adil, sejahtera, maju, mandiri, serta baik dan bersih dalam penyelenggaraan negara. Adapun indikator utama visi religius adalah terwujudnya masyarakat yang beriman, bertakwa, berakhlak mulia, sehingga ajaran agama dihayati dan diamalkan dalam perilaku keseharian (Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, 2001:45).

Pembangunan nasional dalam dua puluh tahun mendatang diarahkan pada pencapaian sasaran-sasaran pokok, antara lain terwujudnya masyarakat Indonesia yang berakhlak mulia yang ditandai oleh terwujudnya karakter bangsa yang tangguh, kompetitif, berakhlak mulia, dan bermoral berdasarkan falsafah Pancasila yang dicirikan dengan watak dan perilaku manusia dan masyarakat Indonesia yang beragama, beriman, dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa (Undang-Undang Republik Indonesia 2007, No. 7).

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 juga menegaskan bahwa Indonesia berdasarkan pertama-tama, Ketuhanan Yang Maha Esa. Sebagai dasar pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa bukan saja meletakkan dasar modal di atas Negara dan Pemerintah, tetapi juga memastikan adanya kesatuan nasional yang berasas keagamaan.

Pengakuan sila pertama (Ketuhanan Yang Maha Esa) tidak dapat dipisah-pisahkan dengan agama, karena adalah suatu tiang pokok daripada peri kehidupan manusia bagi bangsa Indonesia adalah juga sebagai sendi peri kehidupan negara dan unsur mutlak dalam usaha *nation building* (penjelasan atas Penpres RI No.1 Tahun 1965).

Berdasarkan paparan di atas tampak bahwa meskipun Indonesia tidak mengambil bentuk sebagai “negara agama” yang mendasarkan negara pada agama tertentu, namun tidak pula mengambil bentuk “negara sekuler” yang memisahkan agama dari urusan negara, melainkan memformat dirinya sebagai “negara Pancasila”. Dalam format ini, negara tidak identik dengan agama tertentu, akan tetapi negara juga tidak melepaskan agama dari urusan negara (Sukardja, 1995:146).

Dasar-dasar dari keterkaitan antara agama dan negara ini terpatrit kokoh di dalam Undang-Undang Dasar 1945, baik pada bagian pembukaan, batang tubuh, dan penjelasannya. Secara eksplisit, dasar konstitusional tersebut ditemukan pada sila pertama Pancasila dan Bab XI, Pasal 29 Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 perubahan keempat, di bawah titel “agama”. Dalam hal substansi, keterkaitan antara agama dan negara tersebut mencakup tiga hal utama. Pertama, negara menjamin kemerdekaan warga negara untuk memeluk agama. Kedua, negara menjamin tiap-tiap warga negara untuk beribadah. Ketiga, negara mengakui agama sebagai hak asasi yang *inheren* bagi setiap warga negaranya (Bahar, 2002:149).

Sehubungan dengan hal di atas, terkandung pengakuan dari negara bahwa dirinya (negara) mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap eksistensi agama sebagai realitas kehidupan bangsa dan bagian sentral dari kesejahteraan warganya. Di antara kewajiban-kewajiban itu adalah: pertama, memberikan perlindungan hukum bagi umat beragama; kedua, memberikan perlindungan keamanan bagi umat beragama; ketiga, membantu menyediakan fasilitas dan kemudahan bagi warganya untuk menjalankan perintah agama masing-masing; keempat, mendorong umat beragama dalam meningkatkan kualitas keimanan dan ketakwaan; dan kelima, menjaga kerukunan hidup antar dan interumat beragama.

Untuk urusan kerukunan dan kedamaian *intern* umat beragama (khususnya Islam), babak sejarah Indonesia pascareformasi justru telah benar-benar telanjang menggelar kerukunan dan kedamaian yang mengarah kepada *the process of unmaking* (proses memudar). Tentu saja, tidak gampang untuk membayangkan, apalagi menerima kenyataan bahwa segala sesuatu yang telah diinvestasikan di masa lalu, menyangkut perdamaian dan kerukunan *intern* umat (Islam) yang mestinya hari ini dapat dilakukan sesuatu yang lebih baik dengan harapan ada yang bisa diusahakan di masa yang akan datang, berubah sama sekali menjadi petaka. Kerukunan dan kedamaian adalah peradaban yang merupakan prestasi kolektif bangsa Indonesia, mengalami kemunduran yang luar biasa.

Kenyataan empiris di Indonesia akhir-akhir ini menunjukkan bahwa banyak aksi kekerasan di tengah masyarakat yang melibatkan simbol-simbol agama. Perusakan berbagai rumah ibadah atau penodaan kegiatan ritual keagamaan, kerap terjadi di sejumlah tempat di tanah air. Perbedaan paham keagamaan, secara kasat mata digunakan oleh para pengikutnya sebagai sekat pemisah yang signifikan terhadap pengikut paham lain.

Agama sering kali diposisikan sebagai salah satu sistem acuan nilai (*system of referenced values*) dalam keseluruhan sistem tindakan (*system of action*) yang mengarahkan dan menentukan sikap dan tindakan umat beragama. Penggunaan agama sebagai sistem acuan nilai bagi sikap dan tindakan dapat mengarah kepada peneguhan integrasi masyarakat, khususnya pada masyarakat yang beragama homogen dan yang memahaminya secara homogen pula. Namun demikian, konflik (atau bahkan disintegrasi) bisa juga terjadi ketika kelompok tertentu pada masyarakat tersebut mengembangkan paham yang cenderung menganut sistem acuan nilai sendiri. Dalam situasi inilah biasanya muncul konflik di kalangan pemeluk agama. Pada masyarakat yang heterogen dari segi pemahaman keagamaan, penggunaan agama sebagai sistem acuan nilai, dapat mengarah kepada konflik dan disintegrasi sosial, kecuali apabila masing-masing pengikut paham keagamaan dapat mengembangkan

penafsiran keagamaan yang mempertemukan kesamaan yang terdapat pada masing-masing sistem acuan.

Problem utama masyarakat yang menggunakan agama sebagai sistem acuan nilai yang relatif dominan seperti ditemukan di Indonesia, terletak pada kemampuan masyarakat tersebut menemukan mekanisme sosial tertentu, baik secara alamiah maupun terencana yang dapat menjamin tertib hukum dan sosial. Salah satu bentuk mekanisme sosial yang dapat diusahakan secara terencana adalah mengembangkan perangkat peraturan yang berfungsi mencegah kemungkinan timbulnya penggunaan agama sebagai sistem acuan hingga ke tingkat konflik. Dalam konteks inilah, hukum kerukunan umat beragama menjadi urgen.

Pada akhir tahun 2007, umat Islam dikejutkan dengan munculnya pelbagai aliran kelompok keislaman di luar *mainstream*. Seperti kerajaan Tuhannya Lia “Eden” Aminuddin, aliran *al-Wahidiyah Islamiyah*, munculnya nabi baru Ahmad Mushaddeq pimpinan *al-Qiyadah al-Islamiyah*, dan aliran al-Qur’an suci. Ada yang mengajarkan cara salat sambil bersiul setiap rakaatnya, menghalalkan salat dengan bahasa Indonesia, membuat kitab suci sendiri, sampai yang mengaku dirinya adalah nabi/rasul baru. Hal ini juga dialami oleh kelompok Kristen dengan terbitnya al-Kitab Ben Abraham berjudul Kitab Suci Taurat dan Injil pada tahun 1999, munculnya aliran Sekte Kiamat di Bandung dari Pendeta Mangapin Sabuea (yang merupakan pengikut Morris Cerullo) yang dengan gigih merasa mendapat wahyu Tuhan bahwa Yesus akan datang kembali pada tanggal 10 November 2003 dan kiamat akan terjadi pada tahun 2007. Di Surabaya dan Jakarta (bahkan di luar negeri), muncul suatu fenomena bahwa di kalangan Nasrani banyak orang yang mengaku memiliki karunia sebagai nabi dan rasul (Nathanael, 2007:34).

Di Sulawesi Selatan, tepatnya di pinggiran Danau Mawang, Kampung Butta Ejayya, Kelurahan Romang Lompoa, Kecamatan Bontomarannu, Kabupaten Gowa, terdapat sebuah komunitas Islam yang dewasa ini mencuat ke ruang publik. Bercirikan penampilan yang serba hitam, berambut pirang sebahu, dan serban hitam yang berpadukan putih, serta cadar bagi sebagian kaum ibu. Itulah An-Nadzir. Kemunculan komunitas

ini sempat menuai kontroversi. Ia dianggap sebagai Islam tradisional kolot. Paham mereka yang paling mengejutkan adalah penetapan 1 Ramadan dan 1 Syawal yang kerap berbeda dari pemerintah (Situju, 2011: 1).

Munculnya banyak aliran (pemahaman) baru dalam agama Islam, sering kali disikapi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan mengeluarkan fatwa “sesat” yang menuai polemik. Sebagian umat terkadang merespon fatwa yang demikian itu dengan tindak kekerasan dan memperburuk citra Islam, karena suatu kelompok dominan (*mainstream*) merasa bahwa pemaksaan keyakinan terhadap orang atau pun kelompok lain adalah hak sebagaimana terajar, meniadakan yang *munkar* (baca: sesat) adalah makruf. Inilah yang menjadi salah satu faktor pemicu munculnya kekerasan komunal.

Pada tingkat lanjut, kekerasan juga mengancam proses demokrasi dalam konteks berbangsa dan bernegara. Mungkin, MUI perlu kembali mengukur sejauh mana parameter “sesat” di tengah maraknya pluralitas budaya di Indonesia. Apakah parameter tersebut sebuah arus kecil yang tidak sama dengan arus besar seperti Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama, atau setidaknya, fatwa MUI disosialisasikan semaksimal mungkin agar tidak menimbulkan efek yang jauh dari prinsip kemanusiaan. Bukankah pembakaran, perusakan, dan berbagai tindakan bar-bar lainnya bertentangan dengan hakikat ajaran Islam itu sendiri? Dari sisi aturan, tak ada sebuah produk hukum pun yang mengesahkan pengadilan jalanan, penghakiman massal, maupun perusakan fasilitas kelompok-kelompok sempalan yang dianggap sesat tersebut, sebab bertentangan dengan pasal 156a dan 157 KUHP tentang penodaan agama dan penghasutan.

Di negeri ini, kebebasan berkeyakinan dijamin dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, pasal 28E ayat (2) perubahan keempat, yang menyebutkan bahwa setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali. Ayat (2) pasal 28E menegaskan, “Bahwa setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai

dengan hati nuraninya”. Ayat (3) menyebutkan “setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat”. Jika berbagai kekerasan itu terus berlangsung berarti budaya *barbarian* generasi sebelumnya masih dilestarikan (Undang-Undang Dasar 1945 dan Perubahannya, 12).

Di sisi lain, dalam Pasal 1 Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor I Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama ditegaskan bahwa setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dukungan umum untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu; penafsiran dan kegiatan yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu.

Sebagai agama, Islam mengajarkan perdamaian, keharmonisan, sekaligus menebar misi kemaslahatan bagi lingkungan di sekitarnya. Namun demikian, dalam tataran sosiologis, wajah agama tidak seideal seperti yang diharapkan dalam kerangka normatif tersebut. Kerap kali raut wajah agama tampak bopeng, tercoreng, dan ternoda dalam kecamuk konflik sosial, budaya, dan politik. Demikian itu, sebenarnya bukan kesalahan ajaran agama itu sendiri, namun lebih diakibatkan *human error* (faktor kesalahan manusia), yakni sikap sebagian para pemeluknya yang kadang kala menafsirkan ajaran teologis-normatif secara serampangan. Bisa juga karena kepentingan -politik atau ekonomi- sebagian umat beragama yang terlalu berlebihan, sehingga mengalahkan kepentingan agama. Mungkin juga karena kesalahan sistem negara yang menjadikan politik sebagai panglima dalam segala urusan bangsa, sehingga politik dinyatakan sebagai cara paling rasional untuk menangani segala persoalan masyarakat, termasuk persoalan agama.

Jika realitas menyatakan bahwa variabel *human error* lebih dominan, maka merajut kehidupan harmoni yang terkoyak akibat konflik sosial agama di negeri ini, mungkin sama rumitnya dengan mengurai benang kusut. Butuh kejelian untuk menelusuri akar masalah konflik yang terjadi di sejumlah daerah, kemudian perlu memilah-milah dan mengenali pola

konflik yang terjadi, hingga mencari dan menemukan alternatif solusi untuk integrasi. Salah satu alternatif solusi yang dimaksud adalah dengan memahami lebih jauh eksistensi komunitas yang berada di luar kelompok dominan (*mainstream*). Dengan demikian, penelitian terhadap eksistensi kelompok yang bersangkutan adalah suatu keniscayaan, agar dapat ditemukan langkah antisipasi untuk integrasi.

Jika hal ini dilakukan, maka potensi perpecahan bisa dicegah dengan meminimalisir perbedaan atau paling tidak setiap kelompok memahami bahwa perbedaan yang terjadi hanya merupakan *khilafat* dan bisa ditolerir. Pemahaman demikian hanya bisa diperoleh setelah melalui kajian atas dasar-dasar pemahaman keagamaan yang menjadi landasan dalam beribadah dengan menjadikan *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* sebagai rujukan utama.

Dalam konteks ini, keberadaan komunitas An-Nadzir yang memiliki perilaku keagamaan yang unik, sejak awal kehadirannya menuai banyak kritik, bahkan terjadi pro dan kontra terhadap eksistensinya. Paham keagamaannya mendapat sorotan secara Nasional, karena dinilai menyimpang dari perilaku arus utama umat Islam. Hal inilah yang menjadi latar belakang, sehingga komunitas An-Nadzir ini menarik untuk dijadikan objek penelitian.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang dikemukakan di atas dan sesuai dengan judul penelitian ini, kajian utama penelitian ini adalah bagaimana eksistensi komunitas An-Nadzir dalam perspektif sosiologi hukum Islam, dengan rumusan masalah sebagai berikut.

1. Bagaimanakah realitas sosial An-Nadzir sebagai suatu komunitas?
2. Bagaimanakah paham dan praktik keagamaan komunitas An-Nadzir?
3. Bagaimanakah kedudukan komunitas An-Nadzir dalam hukum Islam dan ruang sosial negara Republik Indonesia?

C. Deskripsi Fokus Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah, fokus penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Realitas historis dan sosial kultural yang melatari kehadiran komunitas An-Nadzir dengan identitas tersendiri dalam ruang sosial masyarakat hukum Indonesia.
2. Gambaran tentang aspek-aspek tertentu dari paham dan praktik keagamaan komunitas An-Nadzir.
3. Deskripsi tentang kedudukan hukum komunitas An-Nadzir dalam hukum Islam dan ruang sosial negara Republik Indonesia.

Beranjak dari fokus penelitian di atas, deskripsi penelitian ini diarahkan untuk memahami dan menganalisis berikut ini.

1. Keberadaan komunitas An-Nadzir yang dikaji berdasarkan fakta historis, serta nilai-nilai sosial kultural yang melatari identitas sosial komunitas An-Nadzir dalam masyarakat hukum Indonesia.
2. Aspek-aspek tertentu dari paham dan praktik keagamaan komunitas An-Nadzir.
3. Kedudukan hukum komunitas An-Nadzir dalam hukum Islam dan ruang sosial negara Republik Indonesia.

Tabel 1.1
Matriks Fokus Penelitian

No	Fokus Penelitian	Deskripsi Fokus
1	Realitas sosial komunitas An-Nadzir	a. Sejarah/Profil b. Ekstremitas c. Ukhuwah dan Pluralitas
2	Gambaran paham dan praktik keagamaan komunitas An-Nadzir	a. Salat b. Puasa c. Al-Mahdi
3	Kedudukan hukum komunitas An-Nadzir dalam hukum Islam dan ruang sosial negara Republik Indonesia	a. Hukum Islam b. Hukum Nasional c. Kearifan Lokal

Pembahasan difokuskan pada tinjauan sosiologi hukum yang pada prinsipnya meneliti bagaimana pengaruh timbal balik antara hukum Islam

dengan gejala-gejala sosial lainnya, dalam hal ini An-Nadzir sebagai suatu kelompok sosial. Dengan fokus ini, penelitian yang dilakukan tidak bermaksud membahas eksistensi kelompok sosial tersebut dengan menggunakan optik *pure sociology* (sosiologi murni) yang tentu saja ruang lingkungannya sangat luas. Dengan kata lain, peneliti hanya bertumpu pada paradigma (model) sosiologi hukum dalam mengkaji permasalahan di atas.

Permasalahan selanjutnya akan dibatasi pula pada aspek eksistensialitas dan pemahaman keagamaan tertentu dari komunitas An-Nadzir yang dalam hal ini selaku komunitas di luar *mainstream* (biasa disebut dengan kelompok sempalan) yang tidak terlepas dari perdebatan berkepanjangan.

D. Definisi Operasional dan Ruang Lingkup Pembahasan

Untuk menghindari terjadinya penafsiran yang keliru dalam memahami variabel-variabel yang terkandung dalam judul, maka perlu ditegaskan pengertian terma-terma yang digunakan dalam judul penelitian ini.

1. Sosiologi Hukum Islam

Sosiologi hukum Islam memadukan tiga istilah yang awalnya digunakan secara terpisah: sosiologi, hukum, dan Islam. Istilah sosiologi hukum sendiri merupakan terjemahan dari tiga frasa yang pada prinsipnya berbeda, yaitu *sociological jurisprudence*, *socio-legal studies*, dan *sociology of law*.

Yang dimaksud dengan kajian sosiologi hukum Islam dalam penelitian ini adalah suatu kajian yang objeknya fenomena hukum Islam, tetapi menggunakan optik ilmu sosial dan teori-teori sosiologis.

Hukum Islam berfungsi ganda. Di satu sisi, hukum Islam berusaha mengatur tingkah laku manusia (umat Islam) sesuai dengan citra Islam. Sebagai norma, hukum Islam memberikan legitimasi ataupun larangan-larangan tertentu dengan konteks spiritual. Fungsi ganda ini memberikan ciri spesifik hukum Islam, bila ditinjau dari sudut sosiologi hukum. Sebab, sebagai suatu hukum, ia tidak lepas dari pengaruh sosial budaya yang hidup di sekelilingnya. Dari segi ini dapat dikatakan bahwa ia adalah

manifestasi dari proses adaptasi pikiran-pikiran/ide-ide manusia dan sistem lingkungan kultural masyarakat berdasarkan kehendak Allah. Dari segi norma, hukum Islam memberikan arti bahwa intervensi ide-ide dan ketetapan-ketetapan Tuhan tidak bisa dihindari dalam pembentukannya. Di sinilah unikunya hukum Islam dilihat dari kaca mata sosiologi hukum.

Tegasnya, sosiologi hukum Islam (*sociology of Islamic law*) adalah cabang ilmu yang mempelajari hukum Islam dalam konteks sosial, cabang ilmu yang secara analitis dan empiris mempelajari pengaruh timbal balik antara hukum Islam dengan gejala-gejala sosial lainnya.

2. Komunitas An-Nadzir

An-Nadzir adalah sebuah komunitas yang menyebut kelompoknya berlandaskan Qur'an dan hadis. Mereka membentuk pemukiman di pinggiran Danau Mawang, Kelurahan Romang Lompoa, Kecamatan Bontomarannu, Kabupaten Gowa. Ciri khas penampilan mereka adalah serba hitam, berambut pirang sebahu, dan serban hitam yang berpadukan putih, serta cadar bagi sebagian kaum perempuan.

Untuk menganalisis fenomena tersebut, konteks budaya Makassar diperhitungkan atas asumsi bahwa lokasi komunitas An-Nadzir berada di Kabupaten Gowa yang secara kultural berlatar budaya Makassar. Selain itu, masyarakat pemukiman komunitas tersebut merupakan bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat Makassar, Sulawesi Selatan yang berintikan budaya Makassar.

Bagi etnis Makassar, prinsip-prinsip pergaulan antara sesama manusia dalam hidup bermasyarakat dilandasi pandangan hidup *sipakatau* (saling menghargai), sehingga tercipta suasana hidup yang akrab, rukun, damai, tentram, dan kekeluargaan. Etnis Makassar dalam bergaul harus saling menghargai, bersopan santun, berlaku setia dan jujur, sebaliknya, mereka menghindari berselisih, menghasut, dan melibatkan orang lain dalam perselisihan (Wahid, 2010:44).

E. Kajian Pustaka

Sejauh ini, yang penulis ketahui belum ada penelitian yang dilakukan terhadap eksistensi komunitas An-Nadzir dengan menggunakan optik sosiologi hukum Islam.

Beberapa penelitian yang banyak dilakukan adalah tentang hubungan *intern* umat beragama, antara umat beragama, dan antara umat beragama dengan pemerintah, antara lain oleh Achmad Fedyani Saifudin, dengan judul penelitian *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Paham dalam Agama Islam* (1986). Hasil penelitian ini menjelaskan fenomena konflik dan integrasi sosial pada kelompok masyarakat NU dan Muhammadiyah di Desa Alabio, Kalimantan Selatan. Saifudin menunjukkan bahwa pada kenyataannya, adanya paham Muhammadiyah yang menamakan diri sebagai paham pembaharu yang merombak tradisi keagamaan Islam yang dianut oleh para pengikut Nahdlatul Ulama, telah menciptakan konflik-konflik, tidak hanya karena usaha perombakan itu menyangkut bagian dari dan merupakan inti kebudayaan, yakni agama sebagai sistem pengetahuan, tetapi juga perbedaan interpretasi dan pemahaman perangkat ajaran Islam tersebut diimplikasikan oleh aspek lain dalam kebudayaan masyarakat, sehingga menciptakan segmentasi yang jelas satu sama lain antara kedua struktur sosial yang terwujud dari penganut kedua paham dalam agama Islam (Saifuddin, 1986:100).

Di pihak lain, konflik tersebut juga menjadi tenaga pendorong dalam menciptakan integrasi dalam kehidupan sosial masyarakat. Kecuali kelompok-kelompok yang berkonflik itu sesungguhnya saling berkaitan secara komplementer dan secara bersama-sama berada pada struktur sosial yang lebih luas, yakni struktur sosial tempat kebudayaan masyarakat tersebut menjadi pegangan pokok. Penelitian ini adalah penelitian untuk skripsi yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku (Saifuddin, 1986:100).

Sebagai perbandingan, meskipun penelitian kajian sosiologi hukum Islam terhadap eksistensi komunitas An-Nadzir juga menyinggung tentang perbedaan interpretasi dan pemahaman perangkat ajaran Islam yang berdampak pada terciptanya segmentasi komunitas An-Nadzir dari

komunitas *mainstream*, akan tetapi penelitian ini tidak memfokuskan perhatian pada diskursus konflik dan integrasi.

Penelitian tentang *Dinamika Masyarakat Beragama di Perkotaan* dilakukan oleh Damanhuri Fattah (1995). Penelitian ini menjelaskan fenomena majelis taklim di perkotaan. Menurut Damanhuri, keberadaan majelis taklim di perkotaan lebih dinamis dibanding di pedesaan. Fungsi majelis taklim di perkotaan didukung oleh beberapa faktor, seperti tersedianya transportasi bagi tenaga pengajar dan keaktifan jama'ah, motivasi beragama, penambahan ilmu pengetahuan, dana yang memadai, dan sarana ibadah yang memadai, sehingga aktivitas mereka lebih lancar dan dinamis.

Meskipun An-Nadzir sebagai komunitas dalam struktur pengejawantahan nilai-nilai ajarannya menggunakan metode majelis taklim, akan tetapi objek kajian penelitian ini jauh lebih kompleks dibandingkan penelitian yang dilakukan oleh Damanhuri Fattah tersebut.

Penelitian lainnya adalah *Solidaritas Sosial dalam Masyarakat Perkotaan* yang dilakukan oleh Fauzi Fattah (1995). Penelitian ini menemukan bahwa solidaritas sosial keagamaan dalam masyarakat kumuh di perkotaan, cenderung bersifat positif dan dinamis. Meskipun terdapat keragaman suku, daerah asal, tingkat pendidikan, dan pola pencarian nafkah, tetapi interaksi sosial di antara mereka dalam aspek keagamaan, masih dilandasi oleh ukhuwah islamiyah, terutama di antara sesama muslim. Hal itu didukung oleh adanya kerukunan hidup beragama yang semakin tercipta secara baik dan dinamis. Menurut peneliti, meskipun ada beberapa kasus yang memancing adanya persaingan dan konflik, tetapi dapat diselesaikan melalui pendekatan kekeluargaan yang dilandasi nilai-nilai keagamaan dan solidaritas sosial di antara mereka (Rufaidah, dkk., 2002:219).

Faktor yang mendorong terlaksananya kegiatan sosial keagamaan yang didasarkan pada aspek solidaritas adalah iman dan rasa ukhuwah (persaudaraan). Ternyata, agama berpengaruh terhadap peningkatan solidaritas dalam masyarakat kumuh di perkotaan, karena agama berfungsi dalam kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun sebagai

kelompok sosial. Solidaritas sosial dalam masyarakat kumuh lebih bersifat mekanik, karena kesadaran kolektif yang terjadi itu didasarkan atas kesamaan keperluan, sentimen, dan agama yang dianut. Sedangkan faktor penghambatnya adalah rendahnya kualitas sumber daya, baik dari aspek pendidikan, keterampilan, maupun status sosial ekonomi (Rufaidah, dkk., 2002:219).

Senada dengan penelitian Fauzi Fattah tersebut, faktor yang mendorong terbentuknya komunitas An-Nadzir, antara lain didasarkan pada aspek solidaritas, khususnya yang berkaitan dengan aspek iman dan rasa ukhuwah (persaudaraan). Namun demikian, berbeda dengan penelitian Fauzi Fattah, komunitas An-Nadzir bukanlah masyarakat kumuh, sebagaimana fokus kajian yang menjadi *setting* sosial dari penelitian Fauzi Fattah.

Sjamsudduha (1999) melakukan penelitian berjudul "*Konflik dan Rekonsiliasi NU Muhammadiyah*". Dari penelitian yang dilakukannya, Sjamsudduha menyimpulkan bahwa faktor-faktor yang dapat menjadi penyebab terjadinya konflik ialah faktor keagamaan, faktor psikologis, dan faktor sosiologis. Pada saat yang sama, ketiga hal tersebut juga sekaligus merupakan faktor terwujudnya rekonsiliasi. Penelitian ini dibiayai oleh Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, Departemen Agama Republik Indonesia (Sjamsudduha, 1999).

Berbeda dengan penelitian Sjamsudduha tersebut yang melihat faktor keagamaan sebagai salah satu penyebab terjadinya konflik, penelitian terhadap komunitas An-Nadzir ini justru mengemukakan dugaan yang kuat bahwa faktor keagamaan sebagai hal yang menguatkan lahirnya komunitas ini.

Abdul Rasyid Masri (2013) melakukan penelitian dengan judul *Perilaku Sosial Komunitas An-Nadzir (Studi Kasus Pola Interaksi Sosial antara Komunitas An-Nadzir dengan Masyarakat Lokal di Kelurahan Romang Lompoa Kabupaten Gowa)*. Rasyid mengemukakan bahwa terciptanya pola interaksi sosial yang dinamis dalam membentuk kondisi sosial solider antara komunitas An-Nadzir dengan komunitas lokal di Kelurahan Romang Lompoa, karena didukung oleh faktor: (1) kondisi

sosial kultural dalam bentuk kegiatan ekonomi, kegiatan kemasyarakatan (akulturasi), kegiatan keagamaan, dan kondisi pergaulan sosial; (2) sifat jaringan medan sosial yakni adanya zona netral sebagai medan interaksi, longgarnya medan sosial menciptakan *cross cultures* dan pola hubungan kekerabatan (*cross cutting affiliation* dan *cross cutting loyalties*); (3) peran elite komunitas yang terdiri dari: peran elite komunitas sebagai pemimpin agama, teladan, dan pengayom, serta peran elite komunitas sebagai pemersatu dan pelindung. Sedangkan pola interaksi sosial yang tercipta, yakni terpola secara asosiatif terdiri dari: (a) pola interaksi sosial bersifat akomodasi; (b) pola interaksi sosial bersifat kerja sama; (c) pola interaksi sosial yang bersifat asimilasi dan akulturasi (Masri, 2013:8).

Dengan menggunakan model interaksi kehidupan beragama, penelitian-penelitian tersebut baru mengilustrasikan proses yang terjadi dalam beragama. Penelitian tentang *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Paham dalam Agama Islam* yang dilakukan oleh Achmad Fedyani Saifudin (1986) dan penelitian *Solidaritas Sosial dalam Masyarakat Perkotaan* yang dilakukan oleh Fauzi Fattah (1995) menunjukkan fenomena konflik intern agama, penelitian tentang *Dinamika Masyarakat Beragama di Perkotaan* dilakukan oleh Damanhuri Fattah (1995) menunjukkan terjadinya proses dinamisasi kehidupan beragama, penelitian *Konflik dan Rekonsiliasi NU Muhammadiyah* yang dilakukan oleh Sjamsudduha (1999) lebih mengungkap adanya interaksi sosial yang dinamis dalam membentuk kondisi sosial antara komunitas An-Nadzir dengan komunitas lokal. Penelitian-penelitian tersebut tidak mengungkap lebih jauh fenomena yang terjadi dengan menggunakan optik sosiologi hukum. Karena itu, penelitian ini menyorot fenomena keberagamaan tersebut pada tataran kehidupan masyarakat seagama dengan pemahaman yang berbeda dengan menggunakan optik sosiologi hukum.

Tegasnya, sejumlah penelitian tersebut tidak satu pun yang menggunakan optik sosiologi hukum Islam dalam meneliti eksistensi komunitas Al-Nadzir.

F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Dengan rumusan masalah sebagaimana tertera di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

- a. mengungkap dan memahami realitas komunitas An-Nadzir dalam perspektif sosiologi hukum Islam;
- b. mengungkap dan memahami paham dan praktik keagamaan komunitas An-Nadzir;
- c. mengungkap dan memahami kedudukan komunitas An-Nadzir dalam hukum Islam dan ruang sosial negara Republik Indonesia.

2. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberi kontribusi yang berguna, baik secara akademis maupun secara praktis.

- a. Secara akademis, hasil penelitian ini dapat menambah wawasan tentang substansi hukum reintegrasi sosial dan keberlakuannya dalam masyarakat. Hal ini bermanfaat dalam membangun konsep-konsep baru dalam rangka reorientasi paradigma hukum bagi pembaharuan dan pengembangan ilmu hukum pada umumnya, dan penyempurnaan dan pengembangan hukum Islam pada khususnya. Selain itu, hasil penelitian ini juga dapat menambah kepustakaan hukum bertalian dengan hukum Islam dan hukum positif, sosiologi hukum di Indonesia.
- b. Secara praktis, hasil penelitian ini merupakan masukan aktual yang dapat dijadikan salah satu bahan pertimbangan dalam penyusunan peraturan perundang-undangan yang bertalian dengan hukum publik. Demikian juga, sebagai bahan pertimbangan bagi para praktisi yang terkait langsung dengan administrasi lembaga pemerintahan dalam mengambil langkah-langkah kebijaksanaan yang terkait dengan komunitas minoritas secara nyata, sehingga tidak menimbulkan resistensi. Tidak kalah pentingnya, sebagai pedoman bagi para *stakeholders* bagi dunia peradilan dalam melakukan aktivitasnya.

BAB II

KOMUNITAS SEMPALAN: TINJAUAN TEORITIS

A. Eksistensi Kelompok dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam

1. Cinta terhadap (Identitas) Kelompok

Dalam rangkaian teori identitas ini, tidak dapat diabaikan teori *aşabiyah* dari Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M). Menurutnya, pelaku utama dalam masyarakat adalah *aşabiyah*. Menurut Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M), manusia secara fitrah telah dianugerahi rasa cinta terhadap garis keturunan dan golongannya. Rasa cinta ini menimbulkan perasaan senasib dan sepenanggungan, serta harga diri kelompok, kesetiaan, kerja sama, dan saling membantu dalam menghadapi musibah atau ancaman yang pada akhirnya akan membentuk kesatuan dan persatuan kelompok (Khaldun, 2000:12-56).

Cinta sebagai sebuah konsep masuk dalam perbincangan filsafat melalui agama, khususnya ketika asal mula dunia dilukiskan sebagai suatu tindakan penciptaan atau pencipta yang diakui sebagai yang mencintai ciptaan-Nya, baik secara keseluruhan atau sebagian (misalnya, bangsa manusia). Namun demikian, konsep cinta juga merupakan sebuah subjek meditasi filosofis yang berkaitan dengan masalah-masalah etis. Cinta sebagai salah satu dorongan manusia yang paling kuat, awalnya lebih dilihat sebagai kebutuhan akan kontrol, teristimewa ketika manusia sebagai *rational animal* mampu menggunakan kemampuan rasionalnya (Rosyadi, 2000:38-39).

Bangsa Yunani mengakui beberapa bentuk cinta, termasuk cinta heteroseksual dan homoseksual, kasih sayang orang tua, anak dan suami-istri, rasa persaudaraan, persahabatan, cinta pada tanah kelahiran, dan cinta akan kebijaksanaan. Semuanya diasosiasikan baik dengan *eros* maupun *philia* (rasa sayang atau persahabatan). Cinta dipercaya mempunyai

kekuatan untuk menyatukan manusia dalam suatu ikatan yang umum (Rosyadi, 41-42).

Ketika manusia hidup bersama-sama dalam suatu kelompok, maka fitrah ini mendorong terbentuknya rasa cinta terhadap (identitas) kelompok. Dalam terminologi Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M), hal ini disebutnya dengan *aşabiyah* (mengenai *aşabiyah* ini akan dijelaskan pada pembahasan berikutnya). Manusia tidak akan rela, jika salah satu anggota kelompoknya terhina dan dengan segala daya upaya akan membela dan mengembalikan kehormatan kelompok mereka.

Sebagai sebuah fitrah, maka rasa cinta terhadap (identitas) kelompok ini terdapat pada semua bentuk masyarakat, baik dalam bentuknya yang primitif maupun dalam perkembangannya yang menetap atau modern. Perbedaannya hanya pada faktor pengikat. Dalam masyarakat primitif, faktor pengikatnya adalah ikatan darah atau garis keturunan. Sedangkan dalam masyarakat menetap/modern yang ikatan darahnya sudah tidak murni satu suku lagi, maka ikatannya didasarkan atas kepentingan-kepentingan anggota kelompok maupun yang secara *imaginer* menjadi kepentingan kelompok.

2. *Aşabiyah* sebagai Poros

Konsep *aşabiyah* merupakan poros utama dalam teori-teori sosial Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M). Melalui konsep ini Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) mencoba menjelaskan berbagai fenomena sosial yang terjadi dalam masyarakat yang menyangkut berbagai bidang kehidupan, seperti: politik, ekonomi, dan agama. Para ilmuwan yang telah mengkaji pemikiran Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) selalu menjadikan konsep *aşabiyah* ini sebagai salah satu pembahasan penting. Secara etimologi, *aşabiyah* dapat diartikan sebagai kedekatan hubungan seseorang dengan golongan atau kelompoknya dan berusaha sekuat tenaga untuk memegang prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang dianut oleh kelompok tersebut. Dari pengertian ini, terdapat kesamaan pendapat di antara para ilmuwan sosial yang secara khusus telah mempelajari

Muqaddimah mengenai semangat yang terkandung dalam *aşabiyah* (Anonim, 1986:805).

Namun demikian, ketika teori *aşabiyah* dihadirkan di tengah perdebatan teori sosial modern, maka tidak mudah ditemukan padanannya. Apalagi bila dilihat dari sudut pandang kekinian dengan konteks masyarakat yang jauh berbeda dari realitas masyarakat yang dihadapi oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M). Perbedaan tersebut dapat dilihat dari beragam istilah yang digunakan oleh para ilmuwan yang secara khusus telah mempelajari *Muqaddimah*. Frans Rosenthal, seorang orientalis ahli sejarah, menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris menjadi *group feeling* yang bila diterjemahkan secara harfiah ke dalam bahasa Indonesia dapat disebut sebagai rasa satu kelompok (Khaldun, 1997:166). Munawir Sjadzali menerjemahkannya dengan solidaritas kelompok (Sjadzali, 1990: 104). Osman Raliby, seorang cendekiawan muslim Indonesia mengartikannya dengan rasa golongan dan menyamakan *aşabiyah* dengan nasionalisme. Muhsin Mahdi, seorang pengamat politik Islam mengartikannya dengan solidaritas sosial (*social solidarity*). Charless Issawi, seorang orientalis membahasakannya dengan *solidarity*. Philip K. Hitti, seorang orientalis dan sejarawan mengartikannya dengan *tribal spirit* atau *the spirit of clan*. F. Gabrieli menerjemahkannya dengan *spirito di carpo* atau *sprito di parte*. T. Kemiri menerangkan bahwa *aşabiyah* itu adalah “nasionalisme dalam arti yang lebih luas”. Sedangkan A. Mukti Ali mengartikannya dengan solidaritas sosial (Ridwan, 1994, 3:38).

Dalam penelitian ini, penulis mencoba untuk menghindari penggunaan terminologi tertentu sebagai padanan dari *aşabiyah*. Hal ini dimaksudkan untuk tidak terlibat dalam perdebatan di atas dan menjadikan *aşabiyah* sebagai terminologi yang lebih *familiar* dalam perdebatan ilmu-ilmu sosial.

Menurut Abdu al-Raziq al-Makhi, *aşabiyah* dilihat dari polanya terbagi ke dalam lima bentuk.

a. *Aşabiyah* kekerabatan dan keturunan adalah *aşabiyah* yang paling kuat.

- b. *Aṣabiyah* persekutuan, terjadi karena keluarnya seseorang dari garis keturunannya yang semula ke garis keturunan yang lain.
- c. *Aṣabiyah* kesetiaan yang terjadi karena peralihan seseorang dari garis keturunan dan kekerabatan ke keturunan yang lain akibat kondisi-kondisi sosial. Dalam kasus yang demikian ini, *aṣabiyah* timbul dari persahabatan dan pergaulan yang tumbuh dari ketergantungan seseorang pada garis keturunan yang baru.
- d. *Aṣabiyah* penggabungan, yaitu *aṣabiyah* yang terjadi karena larinya seseorang dari keluarga dan kaumnya dan bergabung pada keluarga dan kaum yang lain.
- e. *Aṣabiyah* perbudakan yang timbul dari hubungan antara para budak dan kaum *mawali* dengan tuan-tuan mereka (al-Khudairi 1979:145-146).

Pembedaan *aṣabiyah* ke dalam lima bentuk tersebut di atas tidak dapat dianggap merangkum pengertian *aṣabiyah* sebagaimana yang dimaksud oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M), karena hanya didasarkan pada pengertiannya yang nomadis. Memang konsep *aṣabiyah* berangkat dari realitas masyarakat nomad, tetapi sesungguhnya Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) tidak bermaksud hanya menjelaskan kehidupan nomad. Dalam beberapa hal ia memang mengagumi kehidupan suku nomad padang pasir yang dianggapnya lebih memiliki kebebasan dan keberanian, tetapi ia juga melihat perkembangan masyarakat menuju kehidupan menetap adalah sesuatu yang harus terjadi dan menentukan pembangunan peradaban. Secara sangat jelas tersirat dari teori-teori sosial dalam *Muqaddimah* dimaksudkan untuk membangun peradaban yang ia namakan '*Ilmu al-'Umran*. Itu artinya, ketika ia mempelajari realitas suku nomad dan menemukan *aṣabiyah* yang kuat dan menjadi perekat di antara anggota suku, sehingga pada titik tertentu mampu merebut atau membangun kekuasaan, maka sesungguhnya Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) sedang melakukan konseptualisasi terhadap pembangunan masyarakat yang terintegrasi ke dalam komunitas yang lebih besar dalam realitas masyarakat menetap atau kota (*haḍarah*).

Dari lima bentuk *aṣabiyah* yang dibedakan oleh Abdu al-Raziq al-Makhi hanya satu yang tidak didasarkan atas keturunan atau keluarga, yaitu bentuk *aṣabiyah* kelima. Bila memang demikian *aṣabiyah* yang dimaksudkan oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M), maka bagaimana dengan solidaritas yang terdapat antarsesama pegawai dalam suatu instansi tertentu dan ketidakrelaan mereka bila instansi atau korpsnya dilecehkan? Sebuah realitas yang tentunya juga dialami dan diamati oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M).

Dalam *Muqaddimah* sangat jelas disebutkan bahwa kemurnian ikatan darah hanya dimungkinkan terjaga dalam masyarakat yang terisolir, seperti masyarakat pengembara di gurun pasir. Sedang dalam masyarakat menetap kemurnian tersebut tidak dapat terjaga karena interaksi dengan suku lain dan menyebabkan percampuran garis keturunan. Sebagai seorang ilmuwan sosial yang merumuskan perkembangan masyarakat, maka tidak mungkin Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) mengabaikan realitas masyarakat menetap yang sudah mulai terdeferensiasi.

Memang bila dilihat dari historisitasnya, istilah *aṣabiyah* digunakan di kalangan bangsa Arab untuk menunjukkan hubungan kekeluargaan atau hubungan yang didasarkan atas tali keturunan. Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) menggunakan istilah ini dengan maksud untuk menunjukkan semangat yang terdapat dalam ikatan tersebut, yaitu rasa cinta, senasib, dan sepenanggungan. Seseorang akan tidak rela bila salah satu anggota dan *aṣabiyah*-nya terhina. Dan akan berusaha sekuat tenaga untuk menjaga kehormatan kelompok mereka. Bahkan sampai pada pengorbanan nyawa. Semangat seperti ini tidak hanya terjadi dalam masyarakat nomad padang pasir yang memiliki ikatan darah atau keluarga, tetapi juga terjadi dalam masyarakat yang sudah menetap yang hubungannya didasarkan atas kepentingan yang bersifat *imagine*.

Aṣabiyah diperlukan untuk menyukseskan setiap usaha yang melibatkan orang banyak. Perjuangan politik memerlukan *aṣabiyah*, bahkan agama dan hukum agama yang diturunkan Allah pun memerlukan *aṣabiyah* untuk menyukseskannya (Zainuddin, 1990:11). Hal ini

sebagaimana dinyatakan oleh Ibnu Khaldun (732 H. – 808 H./1332 M – 1406 M):

“Ketahuilah bahwa kedudukan raja adalah akhir yang wajar dari perkembangan yang lanjut dari solidaritas sosial. ... Sebab tidak ada hukum, agama, atau suatu lembaga bisa berjalan dengan tidak adanya golongan yang bersatu yang memaksakan dan menetapkan semua itu untuk dilaksanakan dan dengan tidak adanya solidaritas segalanya tidak dapat ditegakkan. Karena itu solidaritas sosial tidak boleh tidak mestilah ada, suatu bangsa mesti memainkan peranan yang telah dipilihkan oleh Allah untuknya.” (Khaldun, 2000:247)

Dengan menggunakan “kaca mata” *aşabiyah* ini, Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) mencoba menjelaskan kemenangan dan ekspansi bangsa Arab. Menurutnya, secara sosiologis hal yang menyangkut kemenangan bangsa Arab setelah Nabi Muhammad dikarenakan mereka dipersatukan oleh suatu sebab, selain watak mereka yang senantiasa mengembara dan “kejam”. Selama masih memiliki sifat yang demikian, maka orang-orang Arab dapat menaklukkan masyarakat lain kapan saja. Mereka tidak bisa melakukan hal tersebut sebelum Muhammad, hanya dikarenakan mereka saling bermusuhan satu sama lain yang timbul akibat semangat kesukuan yang begitu kuat. Bagi mereka yang dipersatukan oleh Muhammad untuk menghadapi suatu sebab, Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) yakin mereka akan berhasil menaklukkan banyak bangsa di dunia (Khaldun, 2000: 165 dan 175).

Mengingat konsep ini pada dasarnya berangkat dari analisa perilaku sosial komunitas pengembara (*nomad*) dan masyarakat kota (*haḍārah*) dalam kancah politik dan pengaruhnya terhadap kondisi sosial dan ekonomi. Maka, *aşabiyah* dapat dibedakan dalam dua pengertian, pertama, secara sempit (khusus) dan kedua, secara luas (umum). Pengertian pertama didasarkan pada ikatan keturunan walaupun dalam kenyataannya *aşabiyah* semacam ini juga bertingkat-tingkat. *Aşabiyah* yang didasarkan pada satu keturunan ayah dan ibu akan lebih kuat dibandingkan dengan *aşabiyah* yang didasarkan pada garis paman dan bibi atau lainnya.

Dalam pengertian kedua, *aşabiyah* tidak hanya didasarkan pada satu keturunan, tetapi bisa berdasarkan pada hubungan bertetangga yang harmonis, persekutuan, hubungan antara budak dengan tuannya, atau hubungan antara pekerja dengan majikannya. Termasuk di dalamnya kelompok-kelompok yang diikat oleh suatu kepentingan tertentu. Hal ini didasarkan pada sifat *aşabiyah* yang khayali (*imaginative*).

Individu-individu dalam suatu kelompok mengikatkan diri dalam suatu komunitas yang lebih besar untuk memperjuangkan kepentingan mereka dan disertai imajinasi tercapainya kepentingan tersebut. Karena sifat yang *imagine* ini, maka *aşabiyah* dalam struktur pemikiran Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) bukanlah sesuatu yang kaku atau tidak bisa berubah, melainkan bisa tumbuh menjadi kuat atau sebaliknya menjadi hancur dan berakhir. Lalu berganti dengan *aşabiyah* lain. *Aşabiyah* dalam pengertian kedua ini pada gilirannya menghasilkan hal yang sama dengan apa yang terjadi pada pengertian pertama, yaitu rasa cinta, senasib dan sepenanggungan dalam segala suka maupun duka. Mengenai hal ini Ibn Khaldun menyatakan:

“Maka jelaslah ikatan darah sesuai dengan buktinya, yang membawa kepada solidaritas sosial yang sesungguhnya. Apabila tingkat kekeluargaan itu jauh, maka ikatan darah itu sedikit lemah, tetapi sebagai gantinya timbulah perasaan kefamilian yang didasarkan kepada pengetahuan yang lebih luas tentang persaudaraan...”
(Khaldun, 2000:152)

Dalam kenyataannya, ikatan perlindungan hampir sama kuatnya seperti ikatan darah. Satu hal yang perlu dicatat mengenai *aşabiyah* ini adalah semangat yang tumbuh dalam suatu kelompok dan bukan hanya pada unsur pembentuknya seperti garis keturunan atau ikatan darah. Suatu kelompok dalam masyarakat menetap yang tidak didasarkan atas ikatan darah atau keturunan bisa memainkan fungsi sebagaimana *aşabiyah* dalam suku-suku nomad. Dengan kata lain, *aşabiyah* bisa terdapat pada golongan-golongan yang dihubungkan oleh pertalian darah atau oleh pertalian lain yang mempunyai arti yang sama. Memang, pertalian darah lebih memungkinkan untuk menjadi kekuatan pengikat pada kebanyakan

umat manusia dan menyebabkan mereka yang terikat dalam pertalian tersebut akan saling merasakan penderitaan atau kesulitan yang menimpa kaumnya dan membenci segala bentuk penindasan terhadap kaumnya. Namun demikian, dalam masyarakat yang ikatan darahnya sudah tidak murni lagi atau telah bercampur dengan suku-suku lain, maka hal yang timbul akibat ikatan darah sebagaimana dalam suku nomad bisa saja tidak terjadi.

Pembahasan singkat di atas, kiranya dapat memberikan pengertian konseptual mengenai *aşabiyah* yang dimaksud oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M). Pertanyaan yang sering muncul kemudian adalah apakah *aşabiyah* menjadi penyebab ketegangan atau konflik dalam masyarakat (bersifat destruktif)? Atau menjadi kekuatan pengikat yang bisa mengintegrasikan masyarakat dalam komunitas yang lebih besar (bersifat konstruktif)?

Menurut Muhammad Tahir Azhari, *aşabiyah* yang dimaksud dalam struktur pemikiran Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) bisa menjadi kekuatan destruktif maupun konstruktif. *Aşabiyah* menjadi destruktif, apabila dengan berbagai cara cenderung digunakan untuk menjatuhkan pemerintah atau penguasa. Hal ini sering kali terjadi dalam sistem sosial politik yang masih alamiah atau kesukuan. Namun tidak menutup kemungkinan juga terjadi dalam sistem sosial politik masyarakat modern. Sedangkan *aşabiyah* dapat menjadi kekuatan konstruktif, apabila digunakan untuk mengontrol dan mengawasi sekaligus mendorong pemerintah menjalankan tugas dan fungsi sebagaimana mestinya (Affandi, 2004:112). Benarkah demikian *aşabiyah* yang dimaksud oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M)?

Bila memang kedua fungsi tersebut yang dimaksud oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M), maka dikatakan bahwa sesungguhnya ia hanya sebatas menjelaskan dan tidak melakukan apa-apa dalam usaha membangun peradaban. Padahal penulisan *Muqaddimah* yang diserahkan kepada para sultan dan raja pada zamannya dimaksudkan untuk membangun kembali kejayaan bangsa dan agamanya. Artinya, Ibnu

Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) berada pada posisi yang tegas dalam mengonseptualisasikan *aṣabiyah*.

Secara eksplisit memang ia tidak menyebutkan fungsi *aṣabiyah* ini dalam masyarakat, apakah destruktif atau konstruktif. Dalam pembahasan mengenai jatuhnya sebuah kekuasaan oleh kekuatan tertentu, ia hanya menyebutkan bahwa *aṣabiyah*-lah faktor utama terjadinya hal tersebut. *Aṣabiyah* kelompok yang menang, pastilah lebih besar dari pihak yang kalah. Wajar jika kemudian muncul pertanyaan mengenai apa sebenarnya yang diinginkan oleh Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) dengan konsep *aṣabiyah*-nya.

Bagi sebagian kalangan yang memandang *aṣabiyah* sebagai sesuatu yang harus dibenci dan diasosiasikan dengan zaman jahiliyah, sebagaimana yang disebut dalam hadis Nabi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخْرَهُمْ بِأَقْوَامٍ إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا التَّنِينَ "، وَقَالَ: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عَيْبَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْفَخْرَ بِالْآبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَقَاجِرٌ سَقِيٌّ، النَّاسُ بُنُو آدَمَ، وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ "

Artinya: Telah diceritakan kepada kami Abdul Malik bin ‘Amru, dia berkata: telah menceritakan kepada kami Hisyam bin Sa’d dari Al Maqhuri dari Abu Hurairah, dia berkata: Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Hendaknya para kaum lelaki itu benar-benar meninggalkan berbangga-bangga dengan kaum mereka, bahwasanya mereka adalah arang jahanam atau benar-benar Allah akan jadikan mereka kaum yang lebih hina dari serangga yang mendorong bangkai dengan hidungnya.”

Nabi Muhammad juga bersabda, “Sesungguhnya Allah telah menyapakan dari kamu keangkuhan masa Jahiliyah dan kebanggaannya terhadap nenek moyang. Kalian adalah keturunan Adam dan Adam berasal dari tanah” (Ahmad, 1998, 8: 403-404).

Berdasarkan kedua hadis ini, maka bagi mereka yang memandang *aşabiyah* sebagai sesuatu yang diasosiasikan dengan zaman jahiliyah, akan serta merta menolak dan melihat *aşabiyah* sebagai penyebab perpecahan dan konflik. Namun demikian, bila *aşabiyah* dipandang sebagai sesuatu yang alamiah dan dapat menjadi kekuatan pengikat antaranggota suatu kelompok atau antarkelompok dalam masyarakat, maka *aşabiyah* memberikan ruang bagi terciptanya masyarakat yang terintegrasi ke dalam komunitas yang lebih besar.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, maka terlebih dahulu harus diketahui posisi intelektual Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) dalam menghadapi realitas masyarakatnya yang diwarnai konflik dan perpecahan. Secara pribadi, Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) memang terlibat dalam berbagai intrik politik pada zamannya, bahkan sejak berusia 20 tahun. Ia selalu berpindah dari penguasa satu ke penguasa lain. Bahkan Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) muda sangat berambisi untuk dapat meraih kekuasaan atau jabatan strategis dan pernah berusaha melakukan kudeta.

Namun demikian, sebelum menjatuhkan hukuman atas moral Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) dan menuduhnya sebagai oportunist atau pengkhianat, perlu diketahui konteks pada zamannya. Pada saat itu, pengkhianatan satu-satunya adalah pengkhianatan keagamaan (Affandi, 2004:112).

Keterlibatan Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) muda dalam berbagai intrik politik didorong oleh rasa kebangsawanan yang ada dalam dirinya. Namun setelah lama malang melintang dalam dunia politik dan tidak menemukan perubahan yang lebih baik dalam kehidupan masyarakatnya, maka Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) tua memilih untuk meninggalkan aktivitas politik dan mulai menulis *Muqaddimah*.

Keterlibatannya dalam berbagai intrik politik dan terkesan ambisius dalam meraih kekuasaan atau jabatan strategis adalah bagian dari usahanya untuk mendapatkan pengaruh yang lebih besar yang pada akhirnya diharapkan mampu membawa masyarakat ke perubahan yang lebih baik.

Ketika usaha tersebut tidak berhasil, maka ia memilih untuk menulis *Sejarah Dunia (al-ibar)* yang terdiri dari tujuh jilid dan *Muqaddimah* adalah jilid pertamanya. Karya ini kemudian diserahkan kepada beberapa sultan dan raja yang berpengaruh di Afrika Utara saat itu (Affandi, 2004:112).

Dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa sesungguhnya Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) tidak hanya bermaksud menjelaskan kondisi masyarakat pada zamannya, tetapi juga berusaha untuk bisa mengubahnya ke arah yang lebih kondusif bagi pembangunan peradaban. Fakta-fakta sejarah yang ditemukan dan tertulis dalam *al-'ibar*, Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) menyimpulkan bahwa konflik memang sesuatu yang selamanya ada dalam masyarakat, karena memiliki akar dalam diri manusia dan kondisi eksternal, baik politik maupun ekonomi. Namun demikian konflik tidak selalu bersifat destruktif. Manusia tidak akan dapat menjalankan fungsi sebagai khalifah, jika selalu diwarnai oleh tindakan anarkis dan destruktif.

Akhirnya, sebagaimana yang dinyatakan oleh Muhammad Mahmud Rabie bahwa refleksi *aşabiyah* dalam masyarakat akan selalu berpangkal pada jalinan kerja sosial. Dalam konteks ini, maka *aşabiyah* mempunyai dua refleksi sosial, yaitu: (1) untuk menumbuhkan solidaritas dan kekuatan dalam jiwa kelompoknya, dan (2) untuk mempersatukan berbagai *aşabiyah* yang bertentangan, sehingga menjadi suatu kelompok manusia yang besar dan bersatu (Affandi, 2004:115). Lalu bagaimana menjelaskan terbentuknya *aşabiyah* dalam realitas masyarakat modern yang semakin terdeferensiasi?

Untuk mengetahui hal tersebut, perlu dilacak proses perkembangan masyarakat dalam bentuk pembagian kerja yang sederhana, hingga pembagian kerja yang kompleks dalam masyarakat modern.

Pada pembahasan sebelumnya sudah disebutkan bahwa sesungguhnya manusia memerlukan dua hal untuk melangsungkan hidupnya yaitu kebutuhan akan ketersediaan makanan dan kebutuhan akan keamanan jiwa dari ancaman luar. Dalam masyarakat primitif, ancaman tersebut lebih banyak datang dari binatang buas. Sedangkan dalam masyarakat menetap

(yang lebih modern) ancaman tersebut bisa datang dari sesama manusia itu sendiri. Hal ini dikarenakan adanya *animal power* (daya hewani) dalam diri manusia yang mendorongnya untuk bertindak agresif.

Pembagian kerja terjadi karena keterbatasan manusia dalam memenuhi kebutuhan tersebut. Keterbatasan ini terjadi pada tingkat individu. Sebagaimana dinyatakan:

“... butir-butir gandum sampai menjadi potongan-potongan roti yang siap dimakan. Proses tersebut membutuhkan banyak pekerjaan dan dalam waktu panjang. Butir-butir gandum tersebut harus ditumbuk terlebih dahulu, kemudian dijadikan adonan dan akhirnya dibakar sebelum siap dimakan. Semuanya itu memerlukan alat-alat dan untuk mengadakan alat tersebut membutuhkan bantuan atau kerja sama dari pembuat besi, tukang kayu, dan sebagainya. Bahkan kalau misalnya ada manusia yang dapat memakan butir-butir gandum yang masih mentah pun juga memerlukan banyak pekerjaan. Pekerjaan tersebut berupa mempersiapkan tanah, penaburan bibit, panen, dan pemisahan butir-butir itu dari kulitnya. Semua pekerjaan tersebut membutuhkan sejumlah alat yang tidak mungkin disediakan sendiri, tetapi memerlukan bantuan dari banyak orang.” (Affandi, 2004:71)

Sekaitan dengan keamanan jiwa, Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) menjelaskan seseorang tidak akan mampu membela diri sendiri terhadap binatang-binatang buas dan juga tidak mampu membuat dan mempergunakan alat atau senjata-senjata yang diperlukan untuk pembelaan diri tersebut. Bukan saja dikarenakan banyaknya macam alat atau senjata, tetapi juga karena untuk membuatnya diperlukan berbagai keahlian. Begitu juga dengan penggunaannya diperlukan berbagai kemahiran (Affandi, 2004: 73).

Penjelasan ini tentu saja berbeda dengan yang dijelaskan oleh beberapa ilmuwan sosial modern. Emile Durkheim misalnya dalam *The Division of Labor Society* menjelaskan faktor utama yang menjadi penyebab keharusan adanya pembagian kerja adalah bertambahnya jumlah warga atau kepadatan penduduk. Individu-individu yang mempunyai kualitas yang berbeda-beda menciptakan ketertiban, keselarasan, dan solidaritas. Hal ini dikarenakan mereka melakukan berbagai kegiatan

menurut profesi masing-masing, sehingga menjadi saling tergantung satu sama lain (Wignjosoebroto, 2008:32).

Pandangan Durkheim ini dilandaskan pada realitas masyarakat yang diferensiasinya sudah semakin besar dan kompleks. Karenanya, ia melihat pembagian kerja terjadi karena bertambahnya jumlah penduduk yang menyebabkan kebutuhan akan barang membesar dan tidak bisa dipenuhi oleh suatu kelompok tertentu dalam masyarakat. Sedangkan Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) yang hidup di abad ke-14 dan pernah tinggal bersama suku-suku nomad padang pasir, melihat keterbatasan tersebut terjadi pada level individu karena apa yang sesungguhnya terjadi dalam masyarakat menetap adalah perkembangan dari masyarakat pengembara.

Masyarakat menetap yang telah bisa memenuhi kebutuhan pokoknya akan berupaya untuk dapat memenuhi kebutuhan yang lebih tinggi lagi berupa kemewahan dan kesenangan dengan pakaian yang indah, bangunan istana, gedung megah, dan lain sebagainya. Hal ini, sebagaimana dikatakan oleh Durkheim, mengakibatkan semakin besarnya diferensiasi dalam masyarakat (Wignjosoebroto, 2008:32).

Aşabiyah dalam masyarakat modern harus dilihat dari sifatnya yang khayali (*imagine*), dalam arti hanya berguna untuk mendekatkan hati dan kecintaan seseorang pada suatu kelompok yang diikat oleh kepentingan-kepentingan tertentu. Hubungan antara pekerja dengan majikan atau hubungan kekerabatan dan persekutuan pada gilirannya menimbulkan makna yang sama dengan pengertian *aşabiyah* pada suku-suku nomad, yaitu rasa cinta, senasib, dan sepenanggungan.

Sebagaimana telah dikemukakan, ajaran agama di tangan Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) tidak menjadikannya terbelenggu untuk memahami berbagai fenomena sosial. Hal tersebut salah satunya dapat dilihat dalam konseptualisasinya mengenai *aşabiyah*. Sekalipun dalam beberapa hadis Nabi menyebutkan *aşabiyah* sebagai sesuatu yang tidak disenangi dan diasosiasikan dengan praktik-praktik kesukuan di zaman jahiliyah (Affandi, 2004:112).

Namun, ia tidak menerima doktrin tersebut begitu saja, karena dalam pandangan Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) *aşabiyah* adalah sesuatu yang berjalan secara alamiah sesuai dengan watak alami manusia yang hidup bermasyarakat dan bernegara (Affandi, 2004:112). Oleh karena itu, ia berupaya mengkompromikan dengan konsep Islam yang mendukung *aşabiyah* atas dasar faktor-faktor keagamaan atau faktor duniawi yang legal.

B. Kelompok Sempalan dalam Nomenklatur Sosiologi Hukum Islam

Secara leksikal, kata “sempalan” bermakna penggalan atau pecahan. Istilah “kelompok sempalan” beberapa tahun terakhir ini menjadi populer di Indonesia sebagai sebutan untuk berbagai kelompok atau aliran agama yang dianggap “aneh”, alias menyimpang dari akidah, ibadah, amalan, atau pendirian mayoritas umat. Istilah ini agaknya terjemahan dari kata “*sekte*” atau “*sektarian*”, kata yang mempunyai berbagai konotasi negatif, seperti protes terhadap dan pemisahan diri dari mayoritas, sikap eksklusif, pendirian tegas, tetapi kaku, klaim monopoli atas kebenaran, dan fanatisme.

Di Indonesia ada kecenderungan untuk melihat kelompok sempalan, terutama sebagai ancaman terhadap stabilitas dan keamanan dan untuk segera melarangnya. Karena itu, sulit membedakan kelompok sempalan dengan kelompok terlarang atau kelompok oposisi politik. Hampir semua aliran, paham, dan kelompok yang pernah dicap “sempalan”, ternyata memang telah dilarang atau sekurang-kurangnya diharamkan oleh Majelis Ulama. Beberapa contoh yang terkenal adalah: Islam Komunitas, Ahmadiyah Qadian, DI/TII, Mujahidin-nya Warsidi (Lampung), Baha’i, Inkarus Sunnah, Darul Arqam (Malaysia), Komunitas Imran, kelompok Usroh, aliran-aliran tasawuf berpaham wahdatul wujud, Tarekat Mufarridiyah, dan kelompok Bantaqiyah (Aceh). Serangkaian aliran dan kelompok ini kelihatannya sangat beranekaragam.

1. Definisi Kelompok Sempalan

Berbicara tentang “kelompok sempalan” berarti bertolak dari suatu pengertian tentang “ortodoksi” atau “*mainstream*” (aliran induk); karena

kelompok sempalan adalah kelompok yang menyimpang atau memisahkan diri dari ortodoksi yang berlaku. Tanpa tolok ukur ortodoksi, istilah “sempalan” tidak ada artinya. Untuk menentukan mana yang “sempalan”, pertama-tama harus didefinisikan “*mainstream*” yang ortodoks. Dalam kasus umat Islam Indonesia masa kini, ortodoksi boleh dianggap diwakili oleh badan-badan ulama yang berwibawa seperti terutama MUI, kemudian Majelis Tarjih Muhammadiyah, Syuriah NU, dan sebagainya.

Istilah “kelompok sempalan” memang lazim dipakai secara normatif untuk aliran agama yang oleh lembaga-lembaga tersebut dianggap sesat dan membahayakan. Namun demikian, definisi ini menimbulkan berbagai kesulitan untuk kajian selanjutnya. Misalnya, apakah Ahmadiyah Qadian atau Islam Komunitas baru merupakan kelompok sempalan setelah ada fatwa yang melarangnya? Atau, meminjam contoh dari negara tetangga, berbagai aliran agama yang pernah dilarang oleh Jabatan Agama Pemerintah Pusat Malaysia tetap dianggap sah saja oleh Majelis-Majelis Ugama Islam di negara-negara bagiannya. Bagaimana bisa memastikan apakah aliran tersebut termasuk yang sempalan? Ortodoksi kelihatannya adalah sesuatu yang bisa berubah menurut zaman dan tempat, dan yang “sempalan” pun bersifat kontekstual.

Dari sudut pandang orang Islam yang “*concerned*”, yang sesat adalah sesat, apakah ada fatwanya atau tidak. Dalam visi ini, *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* merupakan “*mainstream*” Islam yang ortodoks dan yang menyimpang darinya adalah sempalan dan sesat. Kesulitan dengan visi ini menjadi jelas kalau menengok awal abad ke-20 ini, ketika terjadi konflik besar antara kalangan Islam modernis dan kalangan “tradisionalis”. Dari sudut pandangan ulama tradisional, yang memang menganggap diri mewakili *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, kaum modernis adalah sempalan dan sesat, sedangkan para modernis justru menuduh lawannya menyimpang dari jalan yang lurus.

Kalau dicari kriteria objektif untuk mendefinisikan dan memahami kelompok sempalan, sebaiknya diambil jarak dari perdebatan mengenai kebenaran dan kesesatan. Kelompok sempalan tentu saja juga menganggap diri lebih benar daripada lawannya; biasanya mereka justru merasa lebih

yakin akan kebenaran paham atau pendirian mereka. Oleh karena itu, kriteria yang akan digunakan adalah kriteria sosiologis, bukan teologis. Kelompok sempalan yang tipikal adalah kelompok yang sengaja memisahkan diri dari *mainstream* umat, mereka yang cenderung eksklusif dan sering kali kritis terhadap para ulama yang mapan.

Dalam pendekatan sosiologis ini, “ortodoksi” dan “sempalan” bukan konsep yang mutlak dan abadi, namun relatif dan dinamis. Ortodoksi atau *mainstream* adalah paham yang dianut mayoritas umat atau lebih tepat, mayoritas ulama dan lebih tepat lagi, golongan ulama yang dominan. Sebagaimana diketahui, sepanjang sejarah Islam telah terjadi berbagai pergeseran dalam paham dominan, pergeseran yang tidak lepas dari situasi politik. Dalam banyak hal, ortodoksi adalah paham yang didukung oleh penguasa, sedangkan paham yang tidak disetujui dicap sesat; kelompok sempalan sering kali merupakan penolakan paham dominan dan sekaligus merupakan protes sosial atau politik.

Paham akidah Asy’ariyah yang sekarang merupakan ortodoksi, pada masa Abbasiyah pernah dianggap sesat, ketika ulama Mu’tazili (yang waktu itu didukung oleh penguasa) merupakan golongan dominan. Jadi, paham yang sekarang dipandang sebagai ortodoksi juga pernah merupakan sejenis “kelompok sempalan”. Bahwa akhirnya paham Asy’arilah yang menang, juga tidak lepas dari faktor politik. Kasus ini mungkin bukan contoh yang terbaik. Golongan Asy’ari tidak dengan sengaja memisahkan diri dari sebuah *mainstream* yang sudah mapan. Paham yang mereka anut berkembang dalam dialog terus-menerus dengan para lawannya. Contoh yang lebih tepat adalah kelompok Islam reformis Indonesia pada awal abad ini (seperti Al-Irsyad dan Muhammadiyah) yang dengan tegas menentang “ortodoksi” tradisional yang dianut mayoritas ulama, dan dari sudut itu merupakan kelompok sempalan. Sejak kapan mereka tidak bisa lagi dianggap kelompok sempalan dan menjadi bagian dari ortodoksi? Di bawah ini akan dibahas beberapa faktor yang mungkin berperan dalam proses perkembangan suatu sekte menjadi denominasi.

Untuk sementara, dapat dipastikan bahwa penganut kelompok reformis pada umumnya tidak berasal dari kalangan sosial yang marjinal,

namun justru dari orang Islam kota yang sedang naik posisi ekonomi dan status sosialnya, dan bahwa dalam perkembangan sejarah telah terjadi proses akomodasi, saling menerima antara kalangan reformis dan tradisional (Bruinessen, 1989).

Apakah di antara “kelompok sempalan” masa kini ada juga yang berpotensi menjadi “ortodoksi” di masa depan? Tidak satu orang pun yang akan meramal bahwa aliran seperti An-Nadzir bisa meraih banyak penganut di Indonesia. Perbandingan antara kelompok reformis, apalagi mazhab akidah Asy’ariyah, dan kelompok yang disebut di atas, terasa sangat tidak tepat. Orang Islam pada umumnya merasa (barangkali, kecuali para penganut kelompok tersebut) bahwa mereka secara fundamental berbeda. Namun demikian, apa sebetulnya perbedaan ini, selain perasaan orang bahwa yang pertama mengandung kebenaran, sedangkan yang terakhir adalah sesat? Padahal, aliran tersebut menganggap dirinya sebagai pihak yang benar, sementara yang lain sesat! Sejauh mana penilaian seseorang objektif dalam hal ini?

Memang di antara kelompok sempalan tadi terdapat aliran yang kelihatannya punya dasar ilmu agama yang sangat tipis. Penganut aliran itu biasanya juga orang yang marjinal secara sosial dan ekonomi, dan berpendidikan rendah. Namun demikian, tidak semua kelompok sempalan demikian. Baik dalam Islam Jama’ah maupun Syi’ah Indonesia, malahan juga dalam Ahmadiyah dan kelompok tasawuf *wahdat al-wujūd* terdapat pemikir yang memiliki pengetahuan agama yang cukup tinggi dan pandai mempertahankan paham mereka dalam debat. Mereka sanggup menemukan nas untuk menangkis semua tuduhan kesesatan terhadap mereka dan tidak pernah kalah dalam perdebatan dengan ulama yang “ortodoks” sekurang-kurangnya dalam pandangan mereka sendiri dan penganut-penganutnya. Mereka dapat dianggap “sempalan”, karena mereka merupakan minoritas yang secara sengaja memisahkan diri dari mayoritas umat.

Sebagai fenomena sosial tidak terlihat perbedaan fundamental antara mereka dengan misalnya Al Irsyad pada masa berdirinya. Perlu dicatat bahwa di Iran pun, Syi’ah berhasil menggantikan *Ahlusunnah* sebagai

paham dominan baru kira-kira lima abad belakangan. Seperti diketahui, Syi'ah Itsna'asyariyah sekarang merupakan ortodoksi di Iran. Namun sampai abad ke-10 hijriyah (abad ke-16 masehi), mayoritas penduduk Iran masih menganut madzhab Syafi'i. Paham ini baru menjadi dominan setelah dinasti Safawiyah memproklamkan Syi'ah sebagai agama resmi negara dan mendatangkan ulama Syi'i dari Irak Selatan.

Contoh lain, Darul Islam dan kelompok *Usroh*. Keduanya dapat dianggap kelompok sempalan juga, baik dalam arti bahwa mereka tidak dibenarkan oleh lembaga-lembaga agama resmi maupun dalam arti bahwa mereka memisahkan diri dari mayoritas. Namun tidak pernah terdengar kritik mendasar terhadap akidah dan ibadah mereka. Yang dianggap sesat oleh mayoritas umat adalah amal mereka.

Seandainya pada tahun 1950-an bukan Republik yang menang, tetapi Negara Islam 'Indonesia'-nya Kartosuwiryo, merekalah yang menentukan ortodoksi dan membentuk *mainstream* Islam. Seandainya itu yang terjadi, tidak mustahil sebagian *mainstream* Islam sekarang inilah yang mereka anggap sebagai "sempalan".

2. Klasifikasi Kelompok Sempalan

Untuk menganalisa fenomena kelompok sempalan secara lebih jernih, mungkin ada baiknya kalau merujuk kepada kajian sosiologi yang sudah ada untuk melihat apakah ada temuan yang relevan untuk situasi Indonesia. Hanya saja, karena sosiologi adalah salah satu disiplin ilmu yang lahir dan dikembangkan di dunia Barat, sasaran kajiannya lebih sering terdiri dari umat Kristen ketimbang penganut agama-agama lainnya. Oleh karena itu, belum tentu *a priori* temuannya benar-benar relevan untuk dunia Islam.

Beberapa konsep dasar yang dipakai barangkali sangat tergantung pada konteks budaya Barat. Mengingat keterbatasan ini, biarlah dilihat apa saja yang telah ditemukan mengenai muncul dan berkembangnya kelompok sempalan pada waktu dan tempat yang lain.

Dua sosiolog agama Jerman mempunyai pengaruh besar terhadap studi mengenai sekte selama abad ini, mereka adalah Max Weber dan

Ernst Troeltsch. Weber terkenal dengan tesisnya mengenai peranan sekte-sekte Protestan dalam perkembangan semangat kapitalisme di Eropa dan dengan teorinya mengenai kepemimpinan karismatik. Troeltsch, teman dekat Weber, mengembangkan beberapa ide Weber dalam studinya mengenai munculnya kelompok sempalan di Eropa pada abad pertengahan (Troeltsch 1979:41-78).

Troeltsch memulai analisisnya dengan membedakan dua jenis wadah umat beragama yang secara konseptual merupakan dua kubu bertentangan, yaitu tipe gereja dan tipe sekte.

Contoh paling murni dari tipe gereja barangkali adalah gereja Katolik abad pertengahan, tetapi setiap ortodoksi (dalam arti sosiologis tadi) yang mapan mempunyai aspek tipe gereja. Organisasi-organisasi tipe gereja biasanya berusaha mencakup dan mendominasi seluruh masyarakat dan segala aspek kehidupan. Sebagai wadah yang *established* (mapan), mereka cenderung konservatif, formalistik, dan berkompromi dengan penguasa, serta elit politik dan ekonomi. Di dalamnya terdapat hierarki yang ketat dan ada golongan ulama yang mengklaim monopoli akan ilmu dan karamah, orang awam tergantung kepada mereka (Troeltsch 1979:117).

Tipe sekte, sebaliknya, selalu lebih kecil dan hubungan antara sesama anggotanya biasanya egaliter. Berbeda dengan tipe gereja, keanggotaannya bersifat sukarela: orang tidak dilahirkan dalam lingkungan sekte, tetapi masuk atas kehendak sendiri. Sekte-sekte biasanya berpegang lebih keras (atau kaku) kepada prinsip, menuntut ketaatan kepada nilai moral yang ketat dan mengambil jarak dari penguasa dan dari kenikmatan material. Sekte-sekte biasanya mengklaim bahwa ajarannya lebih murni, lebih konsisten dengan wahyu Ilahi. Mereka cenderung membuat perbedaan tajam antara para penganutnya yang suci dengan orang luar yang awam dan penuh kekurangan serta dosa.

Sering kali kata Troeltsch sekte-sekte muncul pertama-tama di kalangan yang berpendapatan dan pendidikan rendah, dan baru kemudian meluas ke kalangan lainnya. Mereka sering cenderung memisahkan diri secara fisik dari masyarakat sekitarnya dan menolak budaya dan ilmu pengetahuan sekuler (Troeltsch, 1979:117).

Selain sekte, Troeltsch menyoroti suatu jenis kelompok lagi yang muncul sebagai oposisi terhadap gereja (atau ortodoksi yang lain), yaitu kelompok mistisisme (tasawuf). Sementara sekte memisahkan diri dari gereja, karena mereka menganggap gereja telah kehilangan semangat aslinya dan terlalu berkompromi, kelompok-kelompok mistisisme merupakan reaksi terhadap formalitas dan “kekeringan” gereja.

Kelompok mistisisme menurut Troeltsch memusatkan perhatian kepada penghayatan rohani individual terlepas dari sikapnya terhadap masyarakat sekitar (oleh karena itu, Troeltsch juga memakai istilah “individualisme religius”). Penganutnya bisa saja dari kalangan *establishment*, bisa juga dari kalangan yang tidak setuju dengan tatanan masyarakat yang berlaku. Mereka biasanya kurang tertarik kepada ajaran agama yang formal, apalagi kepada lembaga-lembaga agama (gereja dan sebagainya). Yang dipentingkan mereka adalah hubungan langsung antara individu dan Tuhan (atau alam gaib pada umumnya) (Bruinessen, 1989).

Analisa Troeltsch ini berdasarkan pengetahuannya tentang sejarah gereja di Eropa dan tidak bisa diterapkan begitu saja atas budaya lain. Organisasi “tipe gereja” tidak terdapat dalam setiap masyarakat, tetapi tanpa kehadiran suatu gereja pun, sekte bisa saja muncul.

Ketika ditanyakan “kelompok sempalan itu menyempal dari apa?”, seseorang sesungguhnya mencari apakah ada suatu wadah umat yang punya ciri tipe gereja dalam terminologi Troeltsch. Ortodoksi Islam Indonesia seperti diwakili oleh MUI dan sebagainya, tentu saja tidak sama dengan Gereja Katolik abad pertengahan; ia tidak mempunyai kekuasaan atas kehidupan pribadi orang seperti gereja.

Situasi di Amerika Serikat masa kini, sebetulnya sama saja. Hampir-hampir tidak ada wadah tipe gereja versi Troeltsch yang begitu dominan terhadap seluruh masyarakat. Yang ada adalah sejumlah besar gereja-gereja Protestan (sering disebut denominasi) yang berbeda satu dengan lainnya dalam beberapa detail saja dan tidak ada di antaranya yang dominan terhadap yang lain. Denominasi-denominasi Protestan ini mempunyai baik ciri tipe sekte maupun ciri tipe gereja. Kelompok mistisisme, seperti yang digambarkan Troeltsch, beberapa dasawarsa

terakhir ini sangat berkembang di dunia Barat dengan mundurnya pengaruh gereja. Para penganutnya sering kali dari kalangan yang relatif berada dan berpendidikan tinggi, bukan dari lapisan masyarakat yang terbelakang (Bella, 1986).

Kajian berikut yang sangat berpengaruh adalah studi Richard Niebuhr, sosiolog agama dari Amerika Serikat, mengenai dinamika sekte dan lahirnya denominasi. Teori yang diuraikan dalam karya ini sebetulnya agak mirip teori sejarah Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M).

Niebuhr melihat bahwa banyak sekte yang pertama-tama lahir sebagai kelompok protes terhadap konservatisme dan kekakuan gereja (dan sering kali juga terhadap negara), lambat laun menjadi lebih lunak, mapan, terorganisir rapi, dan semakin formalistik. Setelah dua-tiga generasi, aspek kesukarelaan sudah mulai menghilang, semakin banyak anggota yang telah lahir dalam lingkungan sekte sendiri. Semua anggota sudah tidak sama lagi, bibit-bibit hierarki internal telah ditanam, kalangan pendeta-pendeta muncul yang mulai mengklaim bahwa orang awam memerlukan jasa mereka.

Dengan demikian, bekas sekte itu sudah mulai menjadi semacam gereja sendiri, salah satu di antara sekian banyak denominasi. Lahirlah sebagai reaksi kelompok sempalan baru yang berusaha menghidupkan semangat asli dan lambat laun berkembang menjadi denominasi, demikianlah seterusnya (Niebuhr, 1929).

Teori Niebuhr ini sekarang dianggap terlalu skematis; sekte-sekte tidak selalu menjadi denominasi. Niebuhr bertolak dari pengamatannya terhadap situasi Amerika Serikat yang sangat unik; semua gereja di sana memang merupakan denominasi yang pernah mulai sebagai kelompok sempalan dari denominasi lain. Siklus perkembangan yang begitu jelas, agaknya berkaitan dengan kenyataan bahwa masyarakat Amerika Serikat terdiri dari para imigran yang telah datang gelombang demi gelombang. Setiap gelombang pendatang baru menjadi lapisan sosial paling bawah; dengan datangnya gelombang pendatang berikut, status sosial mereka mulai naik. Pendatang baru yang miskin sering kali menganut sekte-sekte radikal; dengan kenaikan status mereka sekte itu lambat laun

menghilangkan radikalismenya dan menjadi sebuah denominasi baru (Bruinessen, 1989:15).

Tiga puluh tahun sesudah Niebuhr sosiolog Amerika yang lain, Milton Yinger, merumuskan kesimpulan dari perdebatan mengenai sekte dan denominasi bahwa sekte yang lahir sebagai protes sosial cenderung untuk bertahan sebagai sekte, tetap terpisah dari *mainstream*, sedangkan sekte yang lebih menitikberatkan permasalahan moral pribadi cenderung untuk menjadi denominasi. Itu tentu berkaitan dengan dasar sosial kedua jenis sekte ini – sekte radikal cenderung untuk merekrut anggotanya dari lapisan miskin dan tertindas.

Dengan demikian, hubungan sekte ini dengan negara dan denominasi yang mapan akan tetap tegang. Jenis sekte yang kedua lebih cenderung untuk menarik penganut dari kalangan menengah dan akan lebih mudah berakomodasi dengan, dan diterima dalam, *status quo* (Yinger, 1957:147-155).

Pengamatan ini agaknya relevan untuk memahami perbedaan antara Al-Irsyad atau Muhammadiyah di satu sisi dan sebagian besar kelompok sempalan masa kini (salah satu di antaranya An-Nadzir) di sisi lainnya.

Klasifikasi sekte dalam beberapa jenis dengan sikap dan dinamika masing-masing dikembangkan lebih lanjut oleh seorang sosiolog Inggris, Bryan Wilson. Ia berusaha membuat tipologi yang tidak terlalu tergantung kepada konteks budaya Kristen Barat. Tipologi ini disusun berdasarkan sikap sekte-sekte terhadap dunia sekitar. Wilson melukiskan tujuh tipe ideal (model murni) sekte. Sekte-sekte yang nyata biasanya berbeda daripada tipe-tipe ideal ini yang hanya merupakan model untuk analisa (Wilson, 1988: 431-462).

Dalam kenyataannya, suatu sekte bisa mempunyai ciri lebih dari satu tipe ideal. Namun demikian, hampir semua tipe ideal Wilson terwakili oleh kelompok sempalan yang terdapat di Indonesia.

Tipe pertama adalah sekte *conversionist* yang perhatiannya terutama kepada perbaikan moral individu. Harapannya agar dunia akan diperbaiki kalau moral individu-individu diperbaiki dan kegiatan utama sekte ini adalah usaha untuk meng-*convert*, menobatkan orang luar. Contoh tipikal

di dunia Barat adalah Bala Keselamatan; di dunia Islam kelompok dakwah, seperti Jamaah Tabligh mirip tipe sekte ini.

Tipe kedua, sekte *revolusioner*, sebaliknya mengharapkan perubahan masyarakat secara radikal, sehingga manusianya menjadi baik. Kelompok *messianistik* (yang menunggu atau mempersiapkan kedatangan seorang Messias, Mahdi, Ratu Adil) dan *millenarian* (yang mengharapkan meletusnya zaman emas) merupakan contoh tipikal. Kelompok ini secara implisit merupakan kritik sosial dan politik terhadap *status quo* yang dikaitkan dengan *Dajjal*, *zaman edan*, dan sebagainya. Kelompok *messianistik*, seperti diketahui banyak terjadi di Indonesia pada zaman kolonial dan memang ada sarjana yang menganggap bahwa kelompok jenis ini hanya muncul sebagai reaksi terhadap kontak antara dua budaya yang tidak seimbang (Kartodirdjo, 1972: 71-125).

Kalau harapan eskatologis tetap tidak terpenuhi, suatu kelompok yang semula revolusioner akan cenderung untuk tidak lagi bekerja untuk transformasi dunia sekitar, tetapi hanya memusatkan diri kepada kelompoknya sendiri atau keselamatan rohani penganutnya sendiri – semacam *uzlah* kolektif. Mereka mencari kesucian diri sendiri tanpa mepedulikan masyarakat luas. Wilson menyebut kelompok tipe ini *introversionis*. Kelompok *Samin* di Jawa merupakan kasus tipikal kelompok mesianistik yang telah menjadi introversionis.

Tipe keempat yang dinamakan Wilson *manipulationist* atau *gnostic* (“ber-ma’rifat”) mirip sekte introversionis dalam hal ketidakpeduliannya terhadap keselamatan dunia sekitar. Yang membedakan adalah klaim bahwa mereka memiliki ilmu khusus, yang biasanya dirahasiakan dari orang luar. Untuk menjadi anggota aliran seperti ini, orang perlu melalui suatu proses inisiasi (*tapa brata*) yang panjang dan bertahap. Tipe ini biasanya menerima saja nilai-nilai masyarakat luas dan tidak mempunyai tujuan yang lain. Klaim mereka hanya bahwa mereka memiliki metode yang lebih baik untuk mencapai tujuan itu. *Theosofie* dan *Christian Science* merupakan dua contoh jenis sekte ini di dunia Barat. Di Indonesia, ada banyak aliran kebatinan yang barangkali layak dikelompokkan dalam

kategori ini; demikian juga kebanyakan *tarekat*, yang mempunyai amalan-amalan khusus dan sistem baiat.

Tipe lainnya adalah sekte-sekte *thaumaturgical*, yaitu yang berdasarkan sistem pengobatan, pengembangan tenaga dalam, atau penguasaan atas alam gaib. Pengobatan secara batin, kekebalan, kesaktian, dan kekuatan “paranormal” lainnya merupakan daya tarik aliran-aliran jenis ini dan membuat para anggotanya yakin akan kebenarannya. Di Indonesia, unsur-unsur *thaumaturgical* terlihat dalam berbagai aliran kebatinan dan sekte Islam, seperti *muslimin-muslimat* (di Jawa Barat).

Tipe keenam adalah sekte *reformis*, kelompok yang melihat usaha reformasi sosial dan/atau amal baik (karitatif) sebagai kewajiban esensial agama. Akidah dan ibadah tanpa pekerjaan sosial dianggap tidak cukup. Yang membedakan sekte-sekte ini dari ortodoksi bukan akidah atau ibadahnya dalam arti sempit, tetapi penekanannya kepada konsistensi dengan ajaran agama yang murni (termasuk yang bersifat sosial). Sejauh yang penulis amati, Ikatan Komunitas Ahlul Bayt Indonesia (IJABI) yang merupakan organisasi kaum Syi’i dapat dimasukkan ke kelompok ini.

Kelompok *utopian*, tipe ketujuh, berusaha menciptakan suatu komunitas ideal di samping dan sebagai teladan untuk masyarakat luas. Mereka menolak tatanan masyarakat yang ada dan menawarkan suatu alternatif, tetapi tidak mempunyai aspirasi mentransformasi seluruh masyarakat melalui proses revolusi. Mereka lebih aktif daripada sekte introversionis; mereka berdakwah melalui contoh teladan komunitas mereka. Komunitas *utopian* sering kali merupakan usaha untuk menghidupkan kembali komunitas umat yang asli (komunitas Kristen yang pertama, komunitas Madinah) dengan segala tatanan sosialnya. Di Indonesia, kelompok Isa Bugis (dulu di Sukabumi, sekarang di Lampung) merupakan salah satu contohnya Darul Arqam Malaysia dengan *Islamic Village*-nya di Sungai PENCHALA adalah contoh yang lain.

3. Kelompok Sempalan Islam di Indonesia dan Tipologi Sekte

Wilson -dalam tipologi sekte yang dikemukakan di atas- menggambarkan suatu spektrum aliran agama yang lebih luas daripada

spektrum kelompok sempalan Indonesia. Meskipun demikian, beberapa kelompok di Indonesia agak sulit diletakkan dalam tipologi ini. Kriteria yang dipakai Wilson adalah sikap sekte terhadap dunia sekitar. Terdapat berbagai kelompok di Indonesia yang tidak mempunyai sikap sosial tertentu dan hanya membedakan diri dari “ortodoksi” dengan ajaran atau amalan yang lain.

Satu tipe terdiri dari aliran-aliran kebatinan atau tarekat dengan ajaran yang “aneh” yang masih sering muncul di hampir setiap daerah. Sebagian aliran ini memang mirip sekte *gnostic*, dengan sistem *baiat*, hierarki internal dan inisiasi bertahap dalam “ilmu” rahasia, sebagian juga memiliki aspek *thaumaturgical*, dengan menekankan pengobatan dan kesaktian, tetapi aspek *thaumaturgical* jarang menjadi intisari aliran tersebut seperti dalam kelompok pengobatan rohani di Amerika Serikat. Sebagian besar tidak mempunyai ciri sosial yang menonjol, tidak ada penolakan terhadap norma-norma masyarakat luas. Mereka tidak mementingkan aspek sosial dan politik dari ajaran agama, melainkan kesejahteraan rohani, ketentrangan dan/atau kekuatan gaib individu. Penganutnya bisa berasal dari hampir semua lapisan masyarakat, tetapi yang banyak adalah orang yang termarginalisasi oleh perubahan sosial dan ekonomi (Stage, 1980: 3).

Suatu jenis lain terdiri dari kelompok pemurni yang sangat menonjol dalam sejarah Islam: kelompok yang mencari inti yang paling asli dari agamanya dan melawan segala hal (ajaran maupun amalan) yang dianggap tidak asli. Beberapa kelompok pemurni sekaligus adalah kelompok reformasi sosial, seperti Muhammadiyah, tetapi tidak semuanya berusaha mengubah masyarakat. Kelompok pemurni yang paling tegas di Indonesia, agaknya Persatuan Islam (Persis) (Bruinessen, 1989:17).

Sekaitan dengan konteks ini, perlu disebut kelompok yang dikenal dengan nama *Inkār al-sunnah*, karena mereka juga mengklaim diri ingin mempertahankan hanya sumber Islam yang paling asli saja. Seperti diketahui, mereka kurang yakin akan keaslian hadis dan menganggap hanya Qur’an saja sebagai sumber asli. Oleh karena itu, nama yang mereka gunakan adalah *Islam Qur’ani*. Namun dalam kasus terakhir ini, tidaklah meyakinkan, apakah mereka layak disebut kelompok sempalan; mereka

tidak cenderung untuk memisahkan diri dari umat lainnya, dan belum jelas apakah mereka merupakan kelompok terorganisir.

Kelompok Islam Jama'ah alias Darul Hadis juga merupakan suatu kasus yang tidak begitu mudah digolongkan. Dengan penekanannya kepada hadis (walaupun yang dipakai konon hadis-hadis terpilih saja), kelompok ini mengingatkan kepada kelompok pemurni (ini mungkin menjelaskan daya tariknya bagi orang berpendidikan modern). Namun beberapa ciri jelas membedakannya dari kelompok pemurni atau pembaharu dan membuatnya mirip sekte *manipulationist* atau *gnostic*. Dari segi organisasi internal, Islam Jama'ah mirip tarekat atau malahan kelompok militer dengan baiat dan pola kepemimpinan yang otoriter dan sentralistis (amir). Tidak ada penolakan terhadap nilai-nilai masyarakat pada umumnya dan tidak ada cita-cita politik atau sosial tertentu. Unsur protes tidak terlihat dalam kelompok ini; mereka hanya sangat eksklusif dan menghindari dari berhubungan dengan orang luar. Faktor yang juga perlu disebut adalah kepemimpinan karismatik.

Pendiri dan amir pertama, Nur Hasan Ubaidah, dikenal sebagai ahli ilmu *kanuragan* dan *kadigdayaan* yang hebat yang dalam pandangan orang banyak itulah yang membuat penganutnya tertarik dan terikat pada kelompok ini. Penganutnya pada umumnya tidak berasal dari kalangan bawah, tetapi dari kalangan menengah; namun banyak di antara mereka agaknya pernah mengalami krisis moral sebelum masuk kelompok ini (Bruinessen, 1989:19).

Dari segi kepemimpinan, kelompok Darul Arqam di Malaysia sedikit mirip Islam Jama'ah; kelompok ini sangat tergantung kepada pemimpin karismatik, Ashaari Muhammad. Namun demikian, sikap Darul Arqam terhadap dunia sekitar sangat berbeda: mereka ingin mengubah masyarakat dan menawarkan model alternatif yang dicontohkan dalam "*Islamic Village*" mereka. Dengan kata lain, inilah suatu kelompok *utopian*; melalui dakwah aktif mereka terus mempropagandakan alternatif mereka.

Kegiatan sosialnya terbatas pada kalangan mereka sendiri; selain usaha konversi (dakwah: memasukkan penganut baru), mereka tidak banyak berhubungan dengan masyarakat sekitar, walaupun dalam praktik

mereka masih tergantung pada masyarakat luar untuk pendapatan mereka. Hubungan di dalam kelompok antara sesama anggota hangat, dan intensif; kontrol sosial di antara mereka juga tinggi. Namun, mereka menjauhkan diri dari umat lainnya, sehingga sering dituduh terlalu eksklusif.

Selain sikap *utopian* ini, Darul Arqam juga merupakan kelompok *messianis*; mereka meyakini kedatangan Mahdi dalam waktu sangat dekat dan mempersiapkan diri untuk peranan di bawah kepemimpinan Mahdi nanti. Belakangan, aspek *messianis* ini menjadi semakin menonjol; kelompok ini lambat laun bergeser dari *utopian* menjadi revolusioner (Muhammad, 1988).

Kelompok yang lebih murni aspek *utopian*-nya adalah yang pernah populer disebut kelompok *usroh* di Indonesia. Tidaklah jelas apakah ini memang suatu kelompok terorganisir dengan kepemimpinan dan strategi tertentu. Terkesan, kelompok ini adalah suatu *trend*, suatu pola perkumpulan yang cepat tersebar, tanpa banyak koordinasi antara sesama *usroh*. Ini memang suatu kelompok protes politik (walaupun perhatiannya terutama kepada urusan agama dalam arti sempit, tidak kepada isu-isu politik umum). Namun, mereka tidak berharap mengubah tatanan masyarakat atau sistem politik secara langsung; para *usroh* (keluarga) merupakan komunitas yang menganggap diri mereka sebagai alternatif yang lebih islami.

Ahmadiyah (Qadian), Baha'i, dan Syi'ah tidak lahir dari rahim kalangan umat Islam Indonesia sendiri, tetapi "diimpor" dari luar negeri ketika sudah mapan. Ketiganya merupakan paham agama yang sudah lama berdiri di negara lain sebelum masuk ke Indonesia. Pada masa awalnya, ketiganya mempunyai aspek *messianis*, namun kemudian berubah menjadi *introversionis*, tanpa sama sekali menghilangkan semangat awalnya. Pemimpin karismatik aslinya (Ghulam Ahmad, Baha'ullah, dua belas Imam) tetap merupakan titik fokus penghormatan dan cinta yang luar biasa.

Semangat revolusioner -dalam Syi'ah- kadang-kadang tumbuh lagi (seperti terakhir terlihat di Iran sejak 1977), dan itulah agaknya yang merupakan daya tarik utama paham Syi'ah bagi para pengagumnya di

Indonesia. Sedangkan Ahmadiyah telah menampilkan diri (di India-Pakistan dan juga di Indonesia) terutama sebagai sekte reformis yang belakangan menjadi sangat *introversionis* dan menghindari kegiatan di luar kalangan mereka sendiri. Walaupun sekte Baha'i juga mempunyai beberapa penganut di Indonesia, mereka rupanya tidak berasal dari kalangan Islam, sehingga Baha'i di sini tidak dapat dianggap sebagai kelompok sempalan Islam (seperti halnya di negara aslinya, Iran) (Bruinessen , 1989:19).

Tiga kelompok ini memainkan peranan sangat berlainan di Indonesia dan meraih penganut dari kalangan yang berbeda. Kelompok Syi'ah adalah yang paling dinamis. Ia mulai sebagai kelompok protes, baik terhadap situasi politik maupun kepemimpinan ulama Sunni; pelopornya adalah pengagum revolusi Islam Iran. Kepedulian sosial (perhatian terhadap *musta'afin*) dan politik ditekankan. Dalam perkembangan berikut, penekanan kepada dimensi politik Syi'ah semakin dikurangi dan minat kepada tradisi intelektual Syi'ah Iran ditingkatkan. Dengan kata lain, kelompok Syi'ah Indonesia sudah bukan kelompok sempalan revolusioner lagi dan cenderung untuk menjadi *introversionis*. Kelompok ini tetap berdialog dan berdebat dengan golongan Sunni, mereka tidak terisolir. Di antara semua kelompok sempalan masa kini, hanya kelompok Syi'ah yang agaknya mempunyai potensi berkembang menjadi suatu denominasi, di samping kelompok pemurni dan pembaru yang Sunni.

Seperti diketahui, Syi'ah *Işna'Asyariyah* sekarang merupakan ortodoksi di Iran. Namun sampai abad ke-10 hijriyah (abad ke-16 masehi), mayoritas penduduk Iran masih menganut mazhab Syafi'i. Paham ini baru menjadi dominan setelah dinasti Safawiyah memproklamirkan Syi'ah sebagai agama resmi negara dan mendatangkan ulama Syi'i dari Irak Selatan.

4. Latar Sosial Kelompok Sempalan

Tinjauan sepintas ini menunjukkan bahwa kelompok sempalan Islam di Indonesia cukup berbeda satu dengan lainnya. Latar belakang sosial

mereka juga berbeda-beda. Tidak dapat diharapkan bahwa kemunculannya bisa dijelaskan oleh satu dua faktor penyebab saja.

Ada kecenderungan untuk melihat semua kelompok sempalan sebagai suatu gejala krisis, akibat sampingan proses modernisasi yang berlangsung cepat dan pergeseran nilai. Kelompok-kelompok seperti yang telah digambarkan di atas bukanlah fenomena yang baru. Prototipe kelompok sempalan dalam sejarah Islam adalah kasus *khawarij* yang terjadi jauh sebelum adanya modernisasi. Kelompok *messianis* juga telah sering terjadi selama sejarah Islam di kawasan Timur Tengah maupun Indonesia. Sedangkan tarekat sudah sering menjadi penggerak atau wadah protes sosial rakyat atau elite lokal antara 1880 dan 1915. Kelompok pemurni radikal juga telah sering terjadi, setidaknya-tidaknya sejak kelompok Padri.

Timbulnya segala macam sekte dan aliran “mistisisme” juga bukan sesuatu yang khas untuk negara sedang berkembang. Justru di negara yang sangat maju, seperti Amerika Serikat, fenomena ini sangat menonjol. Jadi, hipotesa bahwa kelompok sempalan di Indonesia timbul sebagai akibat situasi khusus umat Islam Indonesia masa kini tidak dapat dibenarkan. Jumlah aliran baru yang muncul setiap tahun (sekarang) tidak jauh lebih tinggi ketimbang tiga dasawarsa yang lalu (Bruinessen, 1989:19).

Aliran yang dipengaruhi oleh iklim sosial, ekonomi, dan politik, agaknya bukan timbulnya aliran-aliran itu sendiri, tetapi jenis aliran yang banyak menjaring penganut baru. Periode 1880 sampai 1915 misalnya, merupakan masa jaya tarekat di Indonesia; pengaruh dan jumlah penganutnya berkembang cepat. Kelompok atau aliran agama lainnya tidak begitu menonjol pada masa itu. Tarekat-tarekat telah menjadi wadah pemberontakan rakyat kecil terhadap penjajah maupun pamong praja pribumi, tidak karena terdapat sifat revolusioner pada tarekat itu sendiri, tetapi karena jumlah dan latar belakang sosial penganutnya, karena struktur organisasinya (vertikal-hierarkis) dan karena aspek “*thaumaturgical*”-nya (kekebalan, kesaktian) (Kartodirdjo, 1966).

Pada masa berikutnya sekitar 1915-1930 semua tarekat mengalami kemerosotan pengaruh karena berkembangnya organisasi modern Islam bersifat sosial dan politik, terutama Sarikat Islam. Walaupun SI merupakan

organisasi modern dengan pemimpin-pemimpin berpendidikan Barat, cabang-cabang lokalnya ada yang mirip sekte *messianis* atau tarekat, khususnya pada masa awalnya. Cokroaminoto kadang-kadang disambut sebagai ratu adil dan diminta membagikan air suci; ada juga kyai tarekat yang masuk SI dengan semua penganutnya dan berusaha mempergunakan SI sebagai wajah formal tarekatnya (Kartodirdjo, 1966).

Fenomena yang paling menonjol pada masa itu, banyak aliran agama menunjukkan aktivitas politik dan sosial. Namun setelah pemberontakan-pemberontakan 1926 diberantas dan kebijaksanaan pemerintah Hindia Belanda menjadi lebih represif (dan setelah pemimpin-pemimpin nasionalis dibuang), munculah aliran-aliran agama baru yang *introversionis*, yaitu yang berpaling dari aktivitas sosial dan politik kepada penghayatan agama secara individual dan yang bersifat mistis (sufistik). Dasawarsa 1930-an melihat lahirnya berbagai aliran kebatinan yang masih ada sampai sekarang, seperti *Pangestu* dan *Sumarah*, dan juga masuk dan berkembangnya dua tarekat baru, yaitu *Tijaniyah* dan *Idrisiyah* (Kartodirdjo, 1966).

Korelasi antara represi politik dengan timbulnya aliran sufistik yang *introversionis* terlihat lebih jelas ketika Partai Masyumi dibubarkan. Neo-tarekat, seperti *çiddiqiyah* dan juga Islam Jama'ah timbul di kalangan bekas penganut Masyumi di Jawa Timur. Di daerah lainnya juga cukup banyak kasus bekas aktivis Masyumi yang masuk aliran mistik.

Setelah penumpasan PKI, neo-tarekat *çiddiqiyah* dan *Wahidiyah*, serta tarekat lama *Syattariyah* di Jawa Timur mengalami pertumbuhan pesat dengan masuknya tidak sedikit orang dari kalangan abangan. Mereka ketika itu ingin, dengan alasan yang dapat dimengerti, membuktikan identitasnya sebagai muslim dan sikap nonpolitik mereka. Pada dekade terakhir ini dapat disaksikan bahwa tarekat dan aliran mistik lainnya berkembang dengan pesat dalam semua kalangan masyarakat – suatu fenomena yang agaknya berkaitan erat dengan depolitisasi Islam (Abdurrahman, 1978:23-40).

5. Radikalitas Kelompok Sempalan

Pada pembahasan terdahulu, lebih banyak disebut aliran “*introversionis*” dan mistik daripada aliran yang radikal dan aktivis – “sekte” dalam arti sempitnya Troeltsch. Pertama-tama, karena lebih banyak diketahui tentang aliran sufistik itu, tetapi juga karena aliran radikal relatif jarang terjadi di Indonesia dan jumlah penganutnya relatif kecil.

Beberapa dasawarsa terakhir, terlihat sejumlah perubahan dalam ortodoksi Islam Indonesia yang dapat ditandai dengan istilah “akomodasi” dan “depolitisasi”. Secara teoritis, bisa diramalkan bahwa setiap perubahan dalam ortodoksi akan menimbulkan beberapa reaksi dalam bentuk kelompok sempalan yang tujuannya berlawanan dengan perubahan tersebut. Makin dekat ortodoksi kepada *establishment* politik dan ekonomis, makin kuat kecenderungan kepada protes sosial dalam bentuk kelompok sempalan yang radikal, seperti terlihat dalam sejarah gereja di Eropa misalnya.

Juga bisa diramal bahwa penganut kelompok sempalan itu tidak terutama berasal dari “*mainstream*” kalangan beragama (katakanlah yang dibesarkan di keluarga NU atau keluarga Muhammadiyah dalam kasus Indonesia), tetapi dari kalangan yang relatif marginal. Justru orang yang masih baru berusaha menjalankan ajaran agama secara utuh, para mukalaf, dan orang berasal dari keluarga yang sekuler atau abangan yang mencari identitas dirinya dalam Islam. Kalangan “santri”, karena mereka lebih dekat kepada tokoh-tokoh yang “ortodoks”, lebih cenderung mengikuti perubahan sikap ortodoksi. Mereka juga agaknya sudah dibudayakan dalam tradisi Sunni, yang selalu akomodatif. Sedangkan orang “baru” justru sering cenderung mencari ajaran yang “murni”, sederhana dan tegas, tanpa memperhatikan situasi dan kondisi (Bruinessen, 1989:20).

Gejala menonjol dalam beberapa kelompok sempalan yang radikal adalah latar belakang pendidikan dan pengetahuan agama banyak anggotanya yang relatif rendah, tetapi diimbangi semangat keagamaan yang tinggi. Sebagian besar mereka sangat idealis dan sangat ingin mengabdikan kepada agama dan masyarakat. Mereka adalah orang yang sadar

akan kemiskinan dan korupsi, ketidakadilan, dan maksiat di masyarakat sekitarnya; dalam kehidupan pribadi, banyak dari mereka telah menghadapi kesulitan untuk mendapat pendidikan dan pekerjaan yang baik dan mengalami banyak frustrasi lainnya. Mereka yakin bahwa Islam sangat relevan untuk masalah-masalah sosial ini. Mereka tahu yang sering dilontarkan tokoh-tokoh Islam, bahwa Islam tidak membenarkan sekularisme bahwa agama dan masalah sosial dan politik tidak dapat dipisahkan.

Namun demikian, mereka kecewa melihat bahwa kebanyakan tokoh-tokoh tadi senantiasa siap berkompromi dalam menghadapi masalah politik dan sosial. Para ulama tidak memberi penjelasan yang memuaskan tentang sebab-sebab semua penyakit sosial tadi, apalagi memberikan jalan keluar yang konkret dan jelas. Hal-hal yang diceramahkan dan dikhotbahkan oleh kebanyakan ulama terlalu jauh dari realitas yang dihadapi generasi muda (Bruinessen, 1989:20).

Karena adanya jurang komunikasi antara tokoh-tokoh agama dan kalangan muda yang frustrasi tetapi idealis ini, tokoh-tokoh tadi tidak mampu menyalurkan aspirasi dan idealisme mereka ke dalam saluran yang lebih moderat dan produktif. Pemuda-pemuda radikal di pihak lain justru karena masih dangkalnya pengetahuan agama mereka, menganggap bahwa seharusnya Islam mempunyai jawaban yang sederhana, jelas, dan konkret atas semua permasalahan — inilah watak khas setiap sekte.

Permasalahan tidak sesederhana itu, bahwa dalam sikap Islam juga ada segala macam pertimbangan dan bahwa jawaban yang keras dan tegas belum tentu yang paling benar, dianggap tidak konsisten atau malah mengkhianati agama yang murni. Tidak mengherankan kalau kritik dan serangan kelompok radikal terhadap ulama “ortodoks” kadang-kadang lebih keras daripada terhadap para koruptor dan penindas.

Timbulnya pemahaman agama yang radikal di kalangan muda sebetulnya wajar saja dan bukan sesuatu yang mengkhawatirkan. Umat yang hanya terdiri dari satu ortodoksi yang monolitik berarti sudah kehilangan dinamika dan gairah hidup. Dalam sejarah gereja di dunia

Barat, sekte-sekte radikal sering telah berfungsi sebagai hati nurani umat dan hal demikian juga dapat dilihat dalam sejarah umat Islam.

Kelompok sempalan radikal mendorong ortodoksi untuk setiap saat memikirkan kembali relevansi ajaran agama dalam masyarakat kontemporer dan untuk mencari jawaban atas masalah dan tantangan baru yang terus-menerus bermunculan. Bahaya baru muncul kalau komunikasi antara ortodoksi dan kelompok sempalan terputus dan kalau mereka diasingkan. Karena kurangnya pengalaman hidup dan pengetahuan agama, mereka dengan sangat mudah bisa saja dimanipulir dan/atau diarahkan kepada kegiatan yang tidak sesuai dengan kepentingan umat.

6. Fungsi Sosial Kelompok Sempalan

Sebagai akibat urbanisasi dan monetarisasi ekonomi, banyak ikatan sosial yang tradisional semakin longgar atau terputus. Dalam desa tradisional, setiap orang adalah anggota sebuah komunitas yang cukup intim dengan kontrol sosial yang ketat, tetapi juga dengan sistem perlindungan dan jaminan sosial. Jaringan keluarga yang luas melibatkan setiap individu dalam sebuah sistem hak dan kewajiban yang -sampai batas tertentu- menjamin kesejahteraan.

Sebaliknya, dalam masyarakat kota modern, setiap orang berhubungan dengan jauh lebih banyak orang lain, tetapi hubungan ini sangat dangkal dan tidak mengandung tanggung jawab yang berarti. Komunitas seperti di desa atau di keluarga besar sudah tidak ada lagi, kehidupan telah menjadi lebih individualis. Itu berarti bahwa dari satu segi setiap orang lebih bebas; tetapi dari segi lain, tidak ada lagi perlindungan yang betul-betul memberikan jaminan. Banyak orang merasa terisolir dan merasa bahwa tidak ada orang yang betul-betul bisa mereka percayai, karena sistem kontrol sosial dengan segala sanksinya sudah tidak ada lagi, dan karena orang lain juga lebih mengutamakan kepentingan individual masing-masing.

Aliran agama dalam situasi ini, sering bisa memenuhi kekosongan yang telah terjadi karena hilangnya komunitas keluarga besar dan desa. Namun untuk dapat berfungsi sebagai komunitas, aliran ini mestinya

cukup kecil jumlah anggotanya, sehingga mereka bisa saling mengenal. Aspek komunitas dan solidaritas antara sesama anggota diperkuat lagi, kalau aliran ini membedakan diri dengan tajam dari dunia sekitarnya. Inilah agaknya daya tarik aliran yang bersifat eksklusif (yaitu menghindari dari hubungan dengan umat lainnya) atau *gnostic* (yang mengklaim punya ajaran khusus yang tidak dimengerti kaum awam dan menerapkan sistem baiat).

Van Bruinessen dalam penelitian di sebuah perkampungan miskin di kota Bandung, sempat mengamati bagaimana berbagai aliran agama mempunyai fungsi psikologis positif yang sangat nyata. Baik tarekat maupun sekte memenuhi kebutuhan akan komunitas dan memberi perlindungan sosial dan psikologis kepada anggotanya, sehingga mereka tidak terisolir lagi. Penganut-penganut aliran ini -terlepas dari tipe aliran dan ajarannya- ternyata lebih mampu mempertahankan harga diri dan nilai-nilai moral daripada orang lain. Dalam berbagai tarekat dan aliran lain, para anggota saling memanggil “ikhwan” dan itu bukan sebutan simbolis belaka; mereka memang sering bertindak sebagai saudara sesama anggota. Pergaulan dan komunikasi antara para ikhwan tidak terbatas pada waktu sembahyang atau berzikir saja; mereka saling mengunjungi di rumah dan saling menolong, misalnya mencari pekerjaan (Bruinessen, 1989:20).

Terdapat kontrol sosial yang kuat dan dorongan kepada konformisme dalam aliran-aliran ini, juga sistem tolong-menolong yang menjamin keamanan yang dibutuhkan. Walaupun lingkungan mereka dianggap penuh bahaya, maksiat, dan penipuan, kepada sesama ikhwan mereka bisa saling percaya; di bawah perlindungan tarekat mereka merasa aman dari ancaman dan tantangan yang mereka alami di dunia sekitar. Ternyata, bukan tarekat dan aliran kebatinan saja, tetapi juga kelompok sangat nonsufistik seperti komunitas Persis (yang merupakan minoritas kecil di sana dan berpendirian sektarian) mempunyai fungsi yang sama (Bruinessen, 1988:35-36). Di suatu lingkungan tempat egoisme, sinisme, curiga-mencurigai, iri hati, dan pemerosoton, semua nilai semakin

berkembang, anggota aliran tadi bisa bertahan dan hidup lebih aman dan tenang.

Demikian juga halnya mahasiswa (terutama yang berasal dari kota kecil atau desa) yang hidup di sebuah lingkungan kota yang serba baru dan aneh bagi mereka; kelompok-kelompok studi agama dan sebagainya memberikan perlindungan dan rasa aman, tempat mereka bisa merasa “*at home*”. Lebih-lebih kalau kelompok itu bisa memberikan mereka sebuah kerangka analisa masyarakat sekitarnya dan keyakinan bahwa mereka sebetulnya sebuah minoritas yang lebih baik, murni dan suci, dan mempunyai misi menyebarkan kemurnian dan kesuciannya. Perasaan minder yang sering dialami mahasiswa berlatar belakang sederhana, ketika berhadapan dengan sebuah lingkungan yang “canggih”, mendapat kompensasi dalam “keluarga” baru mereka.

Beberapa kelompok agama di kampus dapat dilihat sebagai gejala konflik budaya (“Islam yang konsisten” melawan “sekularisme yang bebas nilai”) yang tidak lepas dari perbedaan status sosial-ekonomis. Tidaklah mengherankan kalau di kalangan pemuda/mahasiswa pernah muncul kelompok sempalan yang bersifat *messianis*-revolusioner yang ingin merombak tatanan masyarakat dan/atau negara (seperti kasus Jama’ah Imran). Namun demikian, hal itu tidak berarti bahwa semua anggota kelompok tersebut juga punya aspirasi revolusioner.

Menurut pengamatan Bruinessen dalam kasus Jama’ah Imran misalnya, berbeda dengan kelompok intinya, sebetulnya tidak tertarik kepada aspek revolusioner (atau subversifnya). Mereka pertama-tama masuk Jama’ah Imran didorong oleh rasa ingin tahu semata atau karena tertarik kepada ceramah-ceramahnya yang “pedas”; yang kemudian mengikat mereka adalah aspek komunitasnya.

Aspek komunitas ini diperkuat oleh baiat dan melalui suasana yang sangat emosional dalam pengajian, di mana para hadirin sering sampai menangis — hal yang juga terjadi dalam banyak tarekat. Jama’ah Imran telah menjadi keluarga baru untuk banyak pemuda dan pemudi, sampai terjadinya kegiatan kekerasan. Peristiwa Cicendo ternyata menghancurkan suasana keluarga dan sebagian besar pengikut segera memutuskan semua

hubungan dengan komunitas; yang tinggal hanya kelompok inti yang kecil saja.

Menurut Bruinessen, kelompok sempalan Islam di Indonesia biasanya tidak muncul di tengah-tengah kalangan umat, tetapi di pinggirannya. Sebagiannya mungkin bisa dilihat sebagai aspek dari proses pengislaman yang sudah mulai berlangsung enam atau tujuh abad yang lalu dan masih terus berlangsung. Sebagian juga (terutama kelompok yang “radikal”) bisa dilihat sebagai “komentar” terhadap ortodoksi yang telah ada dengan usul koreksi terhadap hal-hal yang dianggapnya kurang memadai. Selama dialog antara ortodoksi dan kelompok sempalan masih bisa berlangsung, fenomena ini mempunyai fungsi positif. Terputusnya komunikasi dan semakin terasingnya kelompok sempalan tadi mengandung bahaya. Kalau ortodoksi tidak responsif dan komunikatif lagi dan hanya bereaksi dengan melarang-larang (atau dengan diam saja), ortodoksi sendiri merupakan salah satu sebab penyimpangan “ekstrem” ini (Bruinessen, 1989:17).

Terlepas dari hubungan ortodoksi dengan umat “pinggiran”, aliran-aliran agama mempunyai suatu fungsi sosial yang cukup penting untuk para penganutnya, yaitu sebagai pengganti ikatan keluarga dan pemberi perlindungan dan keamanan psikologis-spiritual. Peran ini tidak dapat dimainkan oleh organisasi agama besar, justru karena yang diperlukan adalah hubungan intim dalam sebuah komunitas yang terpisah dari masyarakat/umat yang luas.

C. Hukum Islam dan Perubahan Sosial

Kehidupan adalah sebuah proses penciptaan yang progresif. Oleh karena itu, merupakan satu keharusan bagi setiap generasi untuk memecahkan problemnya sendiri tanpa dicekoki oleh proses dan teknis para pendahulunya. Problem yang dihadapi oleh setiap generasi itu tidak selalu sama. Demikian pula situasi dan kondisinya juga berbeda (Schacht, 1964: 110-111). Kondisi yang demikian memberi peluang terjadinya proses sosial yang spesifik bagi setiap generasi dalam suatu masyarakat. Bahkan hukum Islam sendiri menganjurkan terjadinya suatu proses sosial melalui suatu perubahan, baik dengan imitasi, asimilasi, adaptasi, inovasi, atau pun

dengan penyerapan selektif (Iqbal, 1982: 168). Dengan demikian, transformasi masyarakat muslim memberi peluang terjadinya transformasi pada hukum Islam agar kadar kontekstualitas dan aktualitasnya tetap terpelihara secara meyakinkan sesuai dengan tuntutan waktu, ruang, situasi, dan kondisi publiknya (Abdillah, 2003:64-95).

Sepanjang pencermatan Ibnu al-Qayyim (691-751 H/1292 M-1352 M), transformasi hukum Islam secara faktual tidak secara kebetulan dan terumbar secara liar, melainkan berjalan secara konsisten mengikuti prinsip dasar yang mapan. Berdasarkan pemikiran yang demikian, Ibnu al-Qayyim (691-751 H/1292 M-1352 M) merumuskan prinsip transformasi hukum Islam secara mapan, “Transformasi hukum Islam itu terjadi selaras dengan transformasi waktu, ruang, keadaan, motivasi, dan tradisi” (تغيير) (الفتاوى بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعادات (Qayyim, 1955, 3:3).

1. Prinsip Waktu

Ibnu al-Qayyim (691-751 H/1292 M-1352 M) menyatakan bahwa, “Transformasi hukum Islam itu selaras dengan transformasi waktu” (تغيير الفتاوى بحسب تغيير الأزمنة) (Qayyim, 1955, 3:5). Prinsip ini mengacu pada urgensi dimensi waktu sebagai faktor penyebab terjadinya transformasi hukum Islam. Namun demikian, Ibnu al-Qayyim (691-751 H/1292 M-1352 M) tidak menyajikan keterangan lebih lanjut perihal konsep waktu yang dimaksudkan. Walaupun demikian, melalui contoh kasus yang dijadikan pendukungnya dapat diduga bahwa konsep waktu yang dikehendaki adalah transformasi waktu dari waktu damai ke waktu perang, dari waktu normal cukup pangan ke waktu paceklik dan kelaparan. Hal ini dapat dicermati pada sejumlah kasus yang diambil dan dijadikan pendukung sebagai berikut.

a. Larangan melaksanakan hukuman pidana pencurian pada waktu perang (النهي عن قطع الأيدي في الغزو)

Ketetapan formal yuridis hukuman tindak pidana pencurian adalah pasti dan kuat tanpa batasan waktu tertentu yang mengikat (Departemen Agama RI, 2011:114). Berlaku secara umum, baik untuk waktu damai atau waktu perang. Namun demikian, secara aplikatif ternyata Rasulullah saw. sendiri melarang pelaksanaan hukuman

pidana pencurian (potong tangan) pada waktu perang (Dawud 1998, 4:142). Ini kemudian diindahkan dan dilestarikan oleh para sahabat seperti halnya Umar bin Khattab, Abū Dardā', Huzaifah, dan lain-lain. Bahkan menurut Abū Muhammad al-Muqaddasi (946 H-991 H), hal ini telah menjadi ijma' sahabat (Qayyim 1955, 3:6).

Latar belakang pelarangan ini didasarkan pada kekhawatiran terjadinya eksekusi yang lebih parah yang tidak disukai oleh Allah swt. dengan pelaksanaan hukuman tersebut dibandingkan dengan "membatalkan atau menundanya". Demikian pula, dikhawatirkan terjadinya eksekusi yang diterapkan kepada orang musyrik (musuh) hanya untuk meluapkan rasa marah dan dendam kesumatnya dengan dalih melaksanakan hukuman pidana pencurian. Penerapan seperti ini merupakan penyimpangan yang dibenci oleh Tuhan karena musyrik bukanlah subjek hukum Islam dan tidak dapat dikenai hukum pidana Islam (Qayyim, 1955, 3:5).

Dengan demikian, tampak jelas adanya perubahan ketentuan hukum pelaksanaan hukuman pidana pencurian dari ketetapan hukum "wajib" pada waktu tenang dan damai menjadi "tidak boleh" pada waktu terjadi perang, baik dengan cara digugurkan atau ditunda.

b. *Pembatalan hukuman pidana pencurian pada musim paceklik (سقوط حد السرقة أيام المجاعة)*

Ketentuan dasar hukuman pidana pencurian sebagaimana telah dijelaskan di atas adalah pasti dan berlaku untuk waktu normal cukup pangan atau pun waktu paceklik dan kelaparan. Sementara itu, secara aplikatif Umar bin Khattab pernah memberlakukan prinsip pembatalan hukuman pidana pencurian pada waktu kelaparan (musim paceklik). Menurut salah satu riwayat, Umar bin Khattab pernah membatalkan hukuman pidana pencurian yang ditetapkan dalam penyelesaian kasus anak-anak Hātib bin Abī Balta'ah yang mencuri seekor unta milik seorang penduduk kampung Muzyanah, mereka tertangkap dan kemudian diajukan ke hadapan Umar bin Khattab. Umar bin Khattab memerintahkan Kastīr bin Shalāh, "Pergilah dan potong tangan mereka" (Qayyim, 1955, 3:10).

Namun demikian, ketika hukuman itu akan dilaksanakan, tiba-tiba Umar mencegahnya seraya berkata: "Demi Allah, kalau sekiranya saya tidak tahu bahwa mereka mencuri karena kelaparan, pastilah saya potong tangan mereka ...". Sikap Umar bin Khattab ini didukung oleh Imam Ahmad yang diperkuat dengan argumen bahwa memakan sesuatu yang jelas haram (karena zat atau jenisnya), jika karena terpaksa, dapat diperbolehkan (mubah). Oleh karena itu, mencuri di waktu kelaparan tentu saja tidak dapat dijatuhi hukuman pidana, seperti yang dapat dijatuhkan pada waktu normal dan cukup pangan (Qayyim, 1955, 3:10).

Contoh kasus yang disajikan seperti ini tampak jelas menunjukkan adanya transformasi hukum Islam dari ketetapan "wajib" pada waktu normal cukup pangan bagi pelaku pidana pencurian menjadi "tidak boleh" pada waktu terjadi paceklik dan kelaparan.

Kedua kasus perubahan hukum karena adanya perubahan waktu yang dijadikan variabel oleh Ibnu al-Qayyim (691H-751 H/1292 M-1352 M) merupakan kasus sektoral pidana yang bersifat klasik. Kasus pertama, proses perubahannya dilatarbelakangi oleh upaya preventif agar tidak terjadi penyalahgunaan dan penerapan sewenang-wenang ketentuan hukum pidana Islam. Kasus kedua proses perubahannya dilatarbelakangi oleh semangat membumikan keadilan dengan menggunakan pendekatan analogis (*qiyās*) antara kasus makan barang terlarang, karena darurat dengan kasus makan barang halal yang diperoleh dengan cara yang terlarang juga karena darurat. Kedua kasus perubahan ini memberi isyarat untuk dapat diterapkan pula dalam kasus sejenis pada waktu yang hampir serupa, seperti pada waktu bepergian (Dawud, 1998, 5:87).

Berkaitan dengan prinsip waktu ini, Yūsuf al-Qardāwī menandakan bahwa pakar hukum Islam tidak boleh kaku dan *jumud* dalam menetapkan hukum suatu masalah hanya terpaku pada waktu tertentu. Sebab, sebagian hukum Islam, produk ijtihadiyah ditetapkan berdasarkan pada kemaslahatan temporal (waktu) yang berubah seiring dengan perubahan "masa" dan keadaan (Qardawī, 1973:127). Meskipun Qardawī belum

menguraikan lebih lanjut tentang konsep waktu Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M), namun dengan ungkapan di atas -kemaslahatan temporal ... perubahan “masa”- tampaknya dapat dijadikan batu loncatan pengembangan konsep waktu lebih lanjut. Konsep “masa” Qardawī sebagai pengembangan konsep “waktu” Ibnu al-Qayyim (691-751 H/1292 M-1352 M) sebenarnya mengacu pada konsep waktu secara sosiohistoris.

Secara historis, konsep masa (*al-'ashr*) memiliki tiga dimensi: kelampauan, kekinian, dan keakanan. Sedangkan secara sosiologis, dimensi waktu selalu memberi muatan khas (spesifik) pada masyarakatnya, sehingga masyarakat selalu menjadi “anak zamannya” (Qardawi, 1973: 127). Berdasarkan pemikiran ini, secara linear transformasi waktu akan berakibat terjadinya transformasi masyarakat (perubahan sosial) yang diikuti terjadinya transformasi nilai dan tata norma. Oleh karena itu, hukum Islam sebagai bagian integral tata norma masyarakat Islam akan selalu berubah selaras dengan perubahan waktu.

Kasus-kasus transformasi hukum Islam yang selaras dengan transformasi waktu dalam kategori sosiohistoris dapat disajikan dengan beberapa contoh berikut ini.

a. *Transformasi Ketentuan Hukum Belajar Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK) dari Nonmuslim*

Pada dasarnya, sejak periode Rasulullah saw. sampai dengan periode klasik dalam sejarah Islam, hukum menuntut IPTEK itu wajib hukumnya dari siapapun sumbernya, termasuk dari orang nonmuslim. Kemudian pada periode penjajahan Barat nonmuslim di dunia Islam sampai dengan awal periode modern terjadi perubahan ketentuan hukum tersebut menjadi haram belajar IPTEK dari dunia nonmuslim (Afghani, 1927:77). Selanjutnya, pada periode modern, ketentuan tersebut berubah kembali menjadi boleh bahkan wajib hukumnya belajar IPTEK dari dunia nonmuslim untuk mengejar ketinggalan dalam upaya memajukan masyarakat muslim (Afghani, 1991: 35).

b. *Lahirnya Ketetapan Hukum Baru atas Masalah Baru Produk Masa Modern*

Pada periode modern, muncul masalah-masalah baru yang menuntut ketentuan legislasi hukum Islam. Tuntutan ini ditanggapi positif oleh pemangku hukum Islam, maka lahirlah hukum-hukum baru. Contoh dari hal ini, antara lain: hukum asuransi jiwa, kecelakaan, dan kerugian (Jamal, 1989). Hukum zakat, jasa, dan investasi; hukum perdagangan valuta asing (valas), obligasi, pasar modal, dan lain-lain (Qardawi, 1973, 2:127). Kasus penetapan hukum atas masalah-masalah baru tersebut tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan kesadaran hukum masyarakat muslim selaras dengan perkembangan waktu.

c. *Perubahan Orientasi Hukum, Politik Pemerintahan Islam dari Masa Klasik ke Pertengahan dan Modern.*

Sejak masa *khulafā al-rāsyidūn*, klasik sampai periode pertengahan bahkan sampai awal periode modern, sistem khilafah dipegangi sebagai sistem tunggal dalam pemerintahan Islam. Oleh karena itu, hukum menegakkan khilafah adalah wajib bagi masyarakat muslim. Kemudian, pada periode modern terjadi perubahan persepsi bahwa khilafah bukan satu-satunya sistem pemerintahan dalam Islam. Oleh karena itu, hukum menegakkan khilafah berubah menjadi tidak wajib lagi bagi masyarakat muslim (Ridha, Raziq, 1925). Masyarakat muslim dapat menggunakan sistem pemerintahan apa pun dan bagaimana pun asal dapat menegakkan nilai-nilai keislaman. Perubahan terjadi karena tidak ada panduan pasti dari Rasulullah.

2. Prinsip Ruang

Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) menyatakan bahwa “transformasi hukum Islam itu selaras dengan transformasi ruang” (Qayyim, 1955, 3:3 dan 6) (تغيير الفتاوى بتغيير الأمكنة). Prinsip ini mengacu pada urgensi ruang sebagai kunci transformasi hukum Islam yang didasarkan pada kasus-kasus penyelesaian hukuman pidana klasik. Kasus-kasus yang dijadikan landasan untuk menjelaskan transformasi ruang sebagai kunci penyebab terjadinya transformasi hukum, antara lain sebagaimana dikemukakan berikut ini.

a. *Pembatalan Hukuman Pidana di Daerah Musuh*

Hukuman pidana harus dilaksanakan tanpa terikat oleh waktu dan ruang. Artinya, harus dilaksanakan kapan pun dan di mana pun juga. Namun demikian, secara aplikatif ternyata pelaksanaan ketentuan tersebut mengalami perubahan bahkan terjadi pembatalan. Kasus perubahan dan pembatalan ini didasarkan pada ungkapan Imam Ahmad bahwa, "Hukuman pidana itu tidak boleh dilaksanakan di daerah musuh". Ungkapan ini dipertegas lagi oleh ungkapan Abū Qāsim al-Kharqī bahwa, "Hukuman pidana bagi muslim itu tidak boleh dilaksanakan di daerah musuh" (Qayyim, 1955, 3:6-7).

Ungkapan ini diabstraksikan, antara lain dari beberapa yurisprudensi. Pertama, Basyar bin Ar'ah menangkap seorang pencuri yang berasal dari desa Gazah, kemudian dia membebaskannya dari tuntutan pidana pencurian seraya berkata, "Kalau sekiranya saya tidak mendengar Rasulullah saw. bersabda - jangan potong tangan pencuri di daerah musuh - pastilah saya potong tanganmu" (Qayyim 1955, 3: 6).

Kedua, berdasarkan satu riwayat yang berasal dari Sa'id bin Manjūr yang diterima melalui sanad Ahwaṣ bin Hākim dikatakan, "Umar bin Khattab pernah menginstruksikan kepada semua orang agar tidak melaksanakan hukuman pidana (*hudūd*) selagi di daerah musuh (peperangan)" (Qayyim 1955, 3:6). Ketiga, Alqamah berkata:

"Kami masuk korps tentara pada peperangan di daerah Romawi bersama-sama dengan Huzaifah bin Yaman dan Walid bin 'Uqbah. Kemudian 'Uqbah meminum khamar dan kami mau menghukumnya dengan hukuman pidana peminum (*hudūd*). Namun demikian, Huzaifah mencegah seraya berkata: "Apakah kalian mau melaksanakan hukuman pidana itu untuk komandan kalian? Padahal, kalian telah diselamatkan dari musuh, kalau itu mau dilaksanakan, musuh kalian menjadi semakin rakus dan berambisi menghabiskan kalian." (Qayyim 1955, 3:7).

Keempat, Saad bin Abī Waqqa; pernah mengadu kepada Umar bin Khattab tentang perilaku menyimpang berupa minum khamar yang dilakukan oleh Abu Mahjan dalam peperangan Qadisiyyah di Romawi. Ketika akan dilaksanakan hukuman pidana peminum, Abu Mahjan berkata:

“Sungguh ironis, kalian biarkan musuh-musuh bebas minum di depan kalian sementara kalian begitu keras melarang diriku”, kemudian dia dibebaskan dari tuntutan hukuman pidana tersebut (Qayyim, 1955, 3:6).

Kasus-kasus pembatalan dan perubahan hukum seperti di atas, menurut kajian Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) didasarkan pada kemaslahatan umat Islam. Sebab, jika hukuman pidana itu dilaksanakan di daerah musuh dikhawatirkan terpidana akan murtad (keluar dari agama Islam) dan bergabung dengan kelompok musuh. Oleh karena itu, kasus perubahan yang demikian ini adalah sesuai dengan yang dikehendaki oleh syara', yaitu mewujudkan kemaslahatan (Qayyim, 1955, 3:7). Khusus mengenai kasus Abu Mahjan, karena dia seorang tentara yang tangguh, pejuang agama yang handal dan berpengaruh dalam menegakkan perjuangan agama Islam, maka tidak pantas menerima hukuman pidana tersebut. Sebab, setitik nila tidak akan merusak air samudra (Qayyim, 1955, 3:7). artinya, kesalahan yang sedikit tidak pantas merusak kebaikan yang banyak pada diri Abu Mahjan, oleh karena itu layak dimaafkan.

b. *Pembayaran Zakat Fitrah Sesuai dengan Potensi Ekonomi Wilayah Setempat Masyarakat Muslim*

Pada dasarnya, Rasulullah saw. telah menetapkan secara tekstual tentang jenis barang untuk membayar zakat fitrah. Jenis barang tersebut adalah gandum, anggur, kurma, dan kismis. Dari sini, dapat dipahami zakat fitrah tidak sah dibayar dengan jenis barang lain. Namun demikian, sebenarnya tidak demikian, zakat fitrah dapat pula dibayar dengan komoditi lain sesuai dengan potensi ekonomi wilayah masing-masing masyarakat muslim. Artinya, zakat fitrah dapat

dibayar dengan padi, jagung, biji-bijian lain, bahkan dapat berupa susu, daging, ikan, ataupun komoditi lainnya (Qayyim, 1955, 3:12).

Perubahan seperti ini, menurut Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) didasarkan pada semangat yang menjiwai nas (teks *syar' i*) tentang zakat fitrah yang mengacu pada potensi ekonomi wilayah Hijaz (Makkah dan Madinah dan sekitarnya) adalah berupa gandum, anggur dan kurma, kismis. Jenis-jenis komoditas tersebut tidak selalu dikenal di wilayah lain, bahkan banyak wilayah yang tidak mengenal sama sekali komoditas tersebut. Oleh karena itu, yang dijadikan standar baku adalah nilai ekonomi dan nilai konsumtif dari komoditas tekstual tersebut bukan pada jenis komoditas yang tertulis secara tekstual (Qayyim, 1955, 3:13).

Dengan demikian, perluasan cakupan nas dengan pendekatan “kewilayahan” cukup sederhana dan praktis. Artinya, perluasan tersebut tidak memerlukan prosedur yang rumit, tetapi hasilnya memadai dan rasional. Proses perluasan dalam kasus seperti ini di lingkungan kajian usul fikih lazim menggunakan metode analogi (*qiyas*) yang sangat prosedural dan teknis. Dengan demikian, pendekatan kewilayahan seperti di atas jika dikajikembangkan tidak mustahil akan dapat menyumbangkan satu alternatif dalam rangka diversifikasi metode dan pendekatan *usūliyyah* dalam upaya memahami kandungan pesan *syar' i*.

Kedua kasus perubahan hukum Islam yang berlatar belakang perubahan ruang yang dijadikan variabel oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) merupakan kasus yang dapat berimplikasi luas. Kasus pertama, proses perubahannya dilatarbelakangi oleh kebijaksanaan strategis pembinaan stabilitas dan kemaslahatan umat di daerah musuh yang menuntut persatuan dan kesatuan. Oleh karena itu, citra dan entitas kekompakan lebih diprioritaskan agar tidak terjadi dampak negatif yang ditimbulkan berupa pembelotan terpidana atau penyerangan terpidana ke kubu musuh dengan segala akibatnya. Berdasarkan pemikiran ini perubahan dalam bentuk penundaan atau pembatalan suatu ketentuan hukum tampak selaras dengan panduan dan tujuan hukum Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan umat.

Kasus seperti di atas, agaknya dapat diperluas cakupannya ke ruang yang lebih luas yang memiliki identifikasi dan karakter yang dekat dengan ruang atau daerah musuh atau peperangan, seperti di daerah asing, tempat terasing yang perlu keutuhan, kekompakan, dan kebersamaan yang utuh guna mencapai tujuan yang dicita-citakan dan terlaksananya tugas dan tanggung jawab yang dibebankan. Contoh konkretnya seperti memberlakukan prinsip ini pada tim ekspedisi, satuan tugas (satgas), tim delegasi yang diberi tugas demi kemaslahatan dan kemajuan umat dalam arti seluas-luasnya dan dipertimbangkan pula peran dan jasa terpidana dalam konteks keumatannya.

Kasus kedua, proses perubahan hukum Islam yang terjadi dilatarbelakangi oleh semangat membumikan nilai dan pesan ketentuan hukum tekstual yang bersifat sektoral dan per kasus, yaitu hanya kasus zakat fitrah.

Bertitik tolak dari prinsip ini sebenarnya terbuka peluang memperluas cakupan dari yang bersifat per kasus menjadi sektoral, bahkan menjadi lintas sektoral. Artinya, pendekatan kewilayahan dalam memahami dan menangkap pesan *syar'i* yang tekstual tersebut dapat diterapkan pada sektor zakat mal, zakat penghasilan, jasa, investasi, dan lain-lain dalam rangka diversifikasi komoditi zakat nontekstual. Pola seperti ini dapat dilakukan melalui dua tahap, yaitu tahap pemahaman bahwa eksplisitasi secara tekstual pesan *syar'i* itu hanyalah sebagai *prototipe* (contoh) dari nilai yang terkandung bukan merupakan daftar jenis barang atau indeks. Tahap kedua mengidentifikasi jenis barang lain yang memiliki nilai yang sama dapat ditambahkan dalam catatan jenis barang selain yang tekstual.

Meskipun Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) tidak menuangkan secara eksplisit tentang konsep ruang, namun melalui sampel kasus yang dijadikan pendukung dan penguat pernyataannya bahwa ruang itu memiliki daya pengaruh dalam perubahan hukum Islam dapat diduga keras bahwa konsep ruang yang dimaksudkan adalah ruang dalam konsep geografis. Yaitu ruang atau tempat yang dibatasi oleh kaidah geografis dan topografis dengan segala karakteristiknya yang berbeda antara ruang yang satu dengan ruang yang lainnya.

Konsep ruang secara geografis ini berpengaruh pada konsep ruang secara sosiologis, artinya perbedaan geografis akan berpengaruh pada perbedaan sosiologis. Secara sosiologis, dimensi ruang memiliki peran strategis dalam mewarnai pembentukan sosio moral, kultural, religius suatu masyarakat. Oleh karena itu, transformasi ruang atau wilayah atau tempat akan menentukan wujud transformasi tipologis masyarakat yang mendiaminya. Dengan demikian, jika terjadi transformasi ruang dengan segala muatannya, maka akan terjadi pula transformasi masyarakat. Oleh karena itu, secara linear akan terjadi pula transformasi tata norma dalam masyarakat tersebut (Qardawi, 1973, 2:127).

Berlandaskan pada pemikiran demikian, hukum Islam sebagai bagian integral dari tata norma masyarakat muslim berpeluang mengalami transformasi selaras dengan transformasi ruang. Selain itu, memang hukum Islam terlahir di ruang tertentu bukan ruang hampa.

Berkaitan dengan konsep ruang secara geografis dan sosiologis dalam konteks proses transformasi hukum Islam dari dua kasus di atas dapat diperluas dan diperkuat dengan dukungan lainnya, seperti:

- Perubahan ukuran air suci yang kebal najis. Berdasarkan panduan Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Imam Abu Daud: الماء طهور لا ينجسه شيء (Dawud, 1998, 1:18). Maka pada dasarnya tidak ada ukuran yang pasti berapa batasnya air yang kebal najis itu. Kemudian ulama Hijaz yang tinggal di daerah yang secara geografis sulit dan mahal air, menginterpretasikan hadis tersebut di atas dan menetapkan bahwa air yang kebal najis adalah jika ukuran air mencapai dua *kulah* (bak), yaitu kira-kira lima ratus (500) liter. Sebaliknya, ulama Irak yang tinggal di daerah yang secara geografis daerah murah dan mudah air menginterpretasikan dan menetapkan bahwa air kebal najis ialah jika air telah mencapai ukuran yang kira-kira bila air di satu sisi ditepuk, gelombangnya tidak sampai ke pinggir sisi yang lainnya (Syarifuddin, 1990: 107-108). Kasus transformasi geografis itu dapat terjadi secara alamiah atau secara ilmiah dengan menggunakan jasa IPTEK.

- Perubahan pemaknaan talak dan akibat hukumnya. Pada dasarnya talak itu dipahami sebagai ungkapan suami yang menyebabkan batalnya pernikahan dengan berbagai cara, kapan pun, di mana pun, dan bagaimana pun walau sambil main-main talak tetap jatuh (Zahra 1957, 3: 326-338). Di Indonesia, pemaknaan talak telah mengalami perubahan dari pemaknaan asal seperti di atas. Bahwa talak dibatasi pemaknaannya menjadi “ikrar suami yang berakibat rusaknya ikatan perkawinan dengan istrinya di depan sidang pengadilan agama” (Kompilasi Hukum Islam, 1997: 63). Artinya, jika talak itu diucapkan tidak di depan sidang pengadilan agama, berarti tidak sah dan tidak berakibat hukum, walaupun dinyatakan sampai beberapa kali.
- Izin poligami. Pada dasarnya, ketentuan asal tentang syarat berpoligami hanyalah “mampu berlaku adil” (Departemen Agama RI, 2011: 99), tanpa harus mendapatkan izin terlebih dahulu dari siapa pun. Di Indonesia, poligami hanya diperbolehkan bagi suami yang sudah mendapatkan izin dari pengadilan agama dengan prosedur yang baku (Kompilasi Hukum Islam, 1997: 63).

Dari ketiga kasus pendukung dan perluasan guna memperteguh adanya proses transformasi hukum Islam yang selaras dengan transformasi ruang, tampak jelas dapat mempertegas peluang terjadinya pengembangan hukum Islam berdasar kewilayahan. Dengan demikian, dimungkinkan berkembang dengan baik dan legal keberagaman hukum Islam berbasis kewilayahan yang bernaung di bawah payung kesatuan keislaman, seperti hukum Islam Indonesia, Pakistan, Iran, dan lain-lain.

3. Prinsip Keadaan

Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) menyatakan bahwa, “Transformasi hukum Islam itu selaras dengan transformasi keadaan” (Qayyim 1955, 3: 14). Prinsip ini mengacu pada urgensi keadaan sebagai kunci penyebab transformasi hukum Islam. Untuk memperkuat prinsip ini, Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) menyajikan

beberapa kasus klasik yang dijadikan sampel transformasi hukum Islam karena transformasi keadaan antara lain berikut ini.

a. *Transformasi Hukum Tawaf bagi Wanita Haid*

Berdasarkan panduan hadis Rasulullah saw. yang artinya “Lakukanlah apa saja yang dilakukan oleh haji umumnya, kecuali tawaf”, pada dasarnya tawaf (*ifā'ah*) itu terlarang bagi wanita yang sedang haid. Namun demikian, karena terjadi perubahan keadaan, maka wanita yang sedang dalam keadaan haid pun diperbolehkan melaksanakan tawaf. Tawaf wanita haid dalam keadaan seperti ini tetap dinilai sah tanpa harus membayar *dam* (denda) (Qayyim 1955: 16). Penetapan hukum yang demikian, didasarkan pada pemahaman terhadap hadis tentang pelarangan tawaf bagi wanita haid tersebut adalah ditujukan kepada audiensinya yang dalam keadaan normal dan mampu melaksanakannya dengan mencari alternatif lain. Sedangkan jika keadaan telah mengalami transformasi dan tidak mungkin mencari alternatif penyelesaiannya, maka hukumnya pun mengalami transformasi pula (Qayyim, 1955: 16).

b. *Transformasi Hukum Ucapan Talak Tiga*

Pada masa Rasul, Abu Bakar, dan awal Umar bin Khattab hukum ucapan talak tiga adalah dinilai satu talak dan bersifat *raj'ī*, ini didasarkan pada riwayat Ibnu ‘Abbās yang disunting dalam berbagai versi (Qayyim, 1955:16). Akibatnya banyak orang yang mengucapkan pernyataan talak tiga dalam satu kesempatan tanpa merasa jera menanggung risiko yang sebenarnya dari talak tiga (*ba'in kubrā*) yang tidak boleh rujuk kembali sebelum mantan istri itu kawin dengan pria lain. Keadaan yang demikian ini semakin parah ketika Umar bin Khattab sudah menjadi khalifah, maka kurang lebih mulai tahun ketiga sejak kekhalifahannya Umar bin Khattab mengeluarkan ketentuan hukum bahwa talak tiga itu dinyatakan jatuh talak tiga pula yang bersifat *ba'in kubrā* dengan risiko mantan pasangan suami istri tersebut tidak boleh kawin kembali selama mantan istri itu belum kawin dengan laki-laki lain (*muhallil*) (Qayyim, 1955: 35-36).

Ketentuan perubahan hukum ini didasarkan pada upaya mewujudkan kemaslahatan kehidupan rumah tangga, kelestarian, dan ketenteraman, serta kebahagiaan dan terhindar dari perilaku main cerai yang tidak bertanggung jawab. Demikian pula didasarkan pada keadaan sosio moral masyarakat muslim yang telah mengalami transformasi. Dampak positif dari kebijakan Umar yang demikian adalah mampu meredam gejolak tradisi main talak tiga tersebut.

Berdasarkan pokok pikiran tentang prinsip keadaan dan sampel kasus pendukung di atas, meskipun Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) tidak menuangkan penjelasan rinci tentang konsep keadaan dalam konteks transformasi hukum Islam, namun melalui pendekatan reflektif dapat ditangkap bahwa dia menempatkan urgensi keadaan sebagai biang penyebab transformasi hukum Islam demi terwujudnya kemaslahatan. Untuk memperjelas konsep tersebut dapat dibantu dengan menyajikan pemikiran konseptual dan pemikiran operasional yang prospektif.

Secara global, konsep dasar keadaan cenderung dekat maknanya dengan suasana. Hanya saja keadaan lebih cenderung dikaitkan dengan lingkungan sekitarnya (Departemen Pendidikan Nasional, 2011: 454 dan 850). Namun demikian, secara aplikatif kedua ungkapan kata tersebut sering digunakan bersamaan yang dirangkai dan sering pula hanya memakai salah satunya. Dalam kepentingan transformasi hukum Islam, keadaan dimaksudkan sebagai kondisi dinamik masyarakat muslim yang disuasanai oleh lingkungan wilayah yang bersifat fisik geografis dan disuasanai pula oleh waktu yang bersifat nonfisik.

Sekalipun hubungan antara masyarakat dengan ruang dan waktu tidak selalu kausalitatif dan tidak pula merupakan suatu kemestian dan keniscayaan, tetapi pada umumnya hubungan itu cukup erat. Artinya dapat saja terjadi bahwa ada masyarakat “terbelakang” di tengah daerah dan zaman modern, demikian pula sebaliknya dapat saja terjadi ada masyarakat “maju” di tengah atau di daerah dan di zaman tradisional. Misalnya masyarakat Samin di Jawa Tengah (Nasution, 1988, 1 dan 2: 815 dan 819) dan masyarakat suku Badui di Jawa Barat yang adalah kelompok masyarakat penganut agama Islam Sunda atau agama Nabi Adam yang

semula dikembangkan di desa Kanedes Kecamatan Leuwi, Kabupaten Lebak, Provinsi Jawa Barat (\pm 50 km dari Rangkas Bitung) dan menyebar di daerah sekitarnya (Nugroho 1988, 1: 36-37) dan lain sebagainya. Dengan demikian, transformasi ruang dan waktu akan berpengaruh pada transformasi keadaan masyarakat muslim.

Selanjutnya, jika pemikiran ini diikuti logika linear, maka transformasi keadaan masyarakat muslim selalu diikuti oleh transformasi tata nilai dan norma dalam masyarakat muslim tersebut. Oleh karena itu, hukum Islam sebagai salah satu acuan baku tata nilai dan rujukan norma moral islami mengalami perubahan. Jadi, jika keadaan itu mengalami transformasi, wajar kalau transformasi itu diikuti oleh transformasi hukum Islam.

Secara operasional, kasus-kasus yang disajikan oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) di atas dapat diperluas dengan merujuk pada kasus lain, baik yang klasik maupun yang kontemporer, antara lain seperti yang dikemukakan berikut ini.

a. *Transformasi Hukuman Pidana karena Perubahan Keadaan*

Kasus-kasus yang pernah diselesaikan dengan ketentuan ini antara lain pelaksanaan hukuman pidana bagi pemabuk telah mengalami perubahan dari semula yang hanya dicambuk dengan empat puluh kali cambukan, diubah menjadi delapan puluh kali cambukan (Syarifuddin, 1990:100). Hukuman pidana bagi pezina lajang yang semula hanya dengan dicambuk seratus kali cambukan diubah sesuaikan menjadi seratus kali cambukan ditambah dengan hukuman pengasingan (diasingkan) (Syarifuddin, 1990:101). Kasus transformasi yang demikian ini disebabkan oleh adanya perubahan keadaan masyarakat muslim yang sudah tidak jera lagi dengan ketentuan dan ketetapan hukum lama tersebut, maka diubah dengan ketetapan hukum baru yang lebih berat.

b. *Transformasi Hak Bagian Zakat bagi Mualaf*

Berdasarkan al-Qur'an surat *at-Taubah* ayat 60, sejak masa Rasul sampai dengan masa Abu Bakar orang-orang mualaf (yang baru masuk Islam) tetap diberi hak menerima zakat. Karena waktu itu

Islam belum kuat dan masih perlu merangkul mereka dengan pendekatan zakat dan lain-lain. Namun demikian, pada masa Umar bin Khattab keadaan telah berubah, Islam sudah kuat dan besar, sehingga tidak perlu lagi merangsang dan merangkul orang lain untuk masuk Islam dengan pendekatan zakat seperti pada masa sebelumnya (Syarifuddin, 1990: 98-99). Oleh karena itu, pemberian zakat kepada muallaf dinilai sudah berkurang kemaslahatannya. Dengan demikian, perlu haknya sebagai penerima zakat dibatalkan atau diubah selaras dengan perubahan keadaan.

c. *Transformasi Wewenang Wanita*

Tampaknya, transformasi keadaan dan kualitas wanita diiringi pula oleh transformasi wewenang menjadi lebih luas. Kasus yang dapat dijadikan contoh dalam perubahan ini adalah transformasi kewenangan bagi wanita sebagai wali nikah. Kondisi wanita Irak dan sekitarnya yang sudah sedemikian “maju” dan memiliki kemampuan yang memadai untuk mengurus diri dan orang lain, menjadi salah satu latar belakang dan alasan perubahan ketetapan hukum tentang pemberian wewenang kepada wanita untuk dapat menjadi wali nikah (Abidin, 1966, 3: 55-56). Sementara itu, keadaan wanita Hijaz dan sekitarnya yang relatif belum semaju dan sekualitas dengan wanita Irak menjadi salah satu alasan yang melatarbelakangi suatu ketetapan hukum tentang ketidakbolehan dan peniadaan wewenang wanita menjadi wali nikah secara mutlak (Zunjani, 1962: 131-132). Kasus ini menunjukkan terjadinya transformasi hukum Islam tentang kewenangan wanita selaras dengan transformasi keadaan dan kualitasnya. Dengan demikian, jika terjadi transformasi keadaan wanita, maka wewenang hukumnya pun akan mengalami transformasi. Pengembangan lebih jauh dari kasus ini dapat direfleksikan pada wacana yang lebih luas, misalnya wewenang wanita untuk menjadi hakim, pemimpin dalam berbagai levelnya, dan lain-lain.

Jika dicermati, kasus-kasus yang dirangkai di atas, baik yang disajikan oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) atau pun

pengembangannya, tampak serempak mendukung urgensi transformasi keadaan dalam konteks transformasi hukum Islam. Ternyata, keadaan suatu masyarakat cukup kuat pengaruhnya dan memiliki daya transformatif cukup kuat dalam pembinaan hukum Islam. Bahkan menurut Muhammad Ufman, “Kondisi itu lebih kuat pengaruhnya terhadap hukum dibandingkan pengaruh hukum terhadap kondisi” (Utsman, 1969: 27). Hal ini selaras dengan pendapat Georges Gurvitch yang mengatakan bahwa pada umumnya perubahan hukum itu lebih cenderung disebabkan oleh kondisi moralitas masyarakat (Gurvitch, 1988: 276).

Pernyataan seperti ini akan lebih mudah dipahami, jika terlebih dahulu memahami bahwa hukum Islam adalah produk *ijtihadiah* yang sarat dengan muatan kondisi lingkungannya. Dengan demikian, hukum Islam dapat lahir dari kondisi masyarakat, artinya kondisi masyarakat dapat ikut mewarnai raut wajah hukum Islam, dan sebaliknya hukum Islam juga dapat membentuk perilaku masyarakatnya. Dialektika sosiologis - hukum Islam dan kondisi masyarakat- ini menjadi sebuah keniscayaan yang menghiasi panorama sejarah pembinaan hukum Islam. Ini dapat dikembangkan jauh ke depan yang lebih luas dalam rangka menapak masa depan hukum Islam yang prospektif.

4. Prinsip Motivasi

Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) menyatakan bahwa transformasi hukum Islam itu selaras dengan transformasi motivasi, niat (Qayyim, 1955: 98). Prinsip ini menempatkan motivasi pada posisi strategis terjadinya transformasi hukum Islam. Untuk memperjelas prinsip ini Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) mengambil kasus sampel sebagai penguat antara lain sebagai berikut.

a. *Transformasi Ketetapan Hukum Suatu Perbuatan Berdasarkan pada Motivasinya, Pahala, atau Dosa (Qayyim, 1955: 99).*

Kasus aplikatif yang dijadikan contoh sesuai dengan ketentuan ini, antara lain pemberian kelebihan uang atau barang dari kreditur kepada debitur, jika motivasinya untuk dijadikan sebagai ungkapan rasa terima kasih tanpa ada transaksi dari kedua belah pihak terlebih

dahulu sebelum akad kredit adalah diperbolehkan. Artinya, boleh bagi pemberi dan halal bagi penerima. Namun demikian, jika motivasinya adalah untuk dijadikan sebagai pemberian wajib yang ditransaksikan sebelumnya, maka hukumnya berubah menjadi haram bagi pemberi dan penerimanya (Qayyim, 1955: 99). Kasus yang serupa dengan kasus ini antara lain transaksi riba, jual beli, atau penukaran barang sejenis dengan kelebihan, kelebihan selisih nilai dari transaksi valuta asing (valas), dan lain-lain. Kasus-kasus kelebihan dalam transaksi-transaksi tersebut dapat berubah ketentuan hukumnya berpahala atau berdosa karena niat.

b. *Transformasi Ketentuan Hukum Suatu Perbuatan, Sah, atau Batal Berdasar Motivasinya*

Sah atau batalnya suatu transaksi itu didasarkan pada motivasi pelaku perbuatan, bukan didasarkan pada ungkapan lahir semata-mata yang belum tentu menjadi maksud hati yang sesungguhnya. Sebab ungkapan lahir itu mengandung dua alternatif, yaitu sebagai pengungkap kata hati, sehingga paralel antara motivasi dengan ungkapan. Sebaliknya, adakalanya tidak sama antara ungkapan lahir dengan kata hatinya yang berarti munafik, hipokrit (Qayyim 1955:119-120).

Untuk yang disebut dalam alternatif pertama sah dan batalnya suatu perbuatan hukum dapat ditetapkan dan diketahui oleh orang lain di samping oleh sang pelakunya dan Tuhan. Sedangkan yang disebut pada alternatif kedua, yaitu hipokrit yang dapat mengetahui dan menentukan hukumnya hanyalah pelaku yang bersangkutan dan Tuhan. Manusia lain tidak dapat mendeteksi, serta tidak dapat menetapkan sah atau batalnya perbuatan hukumnya. Oleh karena itu, penetapan sah atau tidaknya suatu perbuatan berdasarkan motivasi ini dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori, yaitu sebagai berikut.

- Jika suatu tindakan hukum paralel antara motivasi dan ungkapan lahir, maka sah atau batalnya dapat ditetapkan oleh manusia lain, selain oleh pelaku dan Tuhan.

- Jika suatu tindakan hukum tidak paralel antara motivasi dan ungkapan lahirnya, hipokrit, maka manusia atau orang lain menetapkan keabsahan atau kebatalan hukumnya berdasarkan pada ungkapan lahirnya, bukan berdasarkan motivasi batiniahnya. Sebab yang tahu motivasi batiniah seseorang hanyalah sang pelaku tindakan sendiri dan Tuhan. Oleh karena itu, yang menetapkan sah atau tidaknya perbuatan berdasar motivasi hanyalah Tuhan dan pelakunya (Qayyim, 1955:3 dan 14).

Aplikasi kasuistik yang dijadikan contoh oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) sesuai dengan pengelompokan ini, antara lain, transaksi hutang piutang. Bila kreditur berniat tidak akan membayar kembali hutangnya, maka berubahlah hukum peminjaman tersebut menjadi pencurian. Demikian pula seperti kasus seorang laki-laki yang kawin dengan seorang wanita dengan mahar terhutang (kredit). Bila niat hati kecil dan motivasi sang laki-laki tersebut tidak akan membayar mahar terhutangnya dan kemudian dia mati, maka dia ditetapkan sebagai pezina bukan sebagai suami sah (Qayyim, 1955:98).

Inilah dua kasus yang diacu oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) dalam memperjelas proses perubahan hukum yang didasarkan pada perubahan motivasi yang berpengaruh pada perubahan keabsahan suatu perbuatan menjadi kebatalannya. Dengan demikian, penetapan hukum tentang absah atau batalnya suatu kasus perbuatan pada tingkat manusia cukup berdasar pada ungkapan lahirnya, sedang di tingkat Tuhan berdasar pada ungkapan lahir dan motivasi.

Prinsip transformasi motivasi sebagai biang penyebab transformasi ketetapan hukum Islam tentang perbuatan manusia yang dijelaskan oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) dengan dua pola dasar di atas tampak bersifat subjektif, relatif, dan individual. Artinya, penetapan hukum tentang berpahala atau berdosanya suatu perbuatan dan absah atau batalnya suatu tindakan manusia yang didasarkan pada motivasi tidak ada panduan baku untuk mendeteksi suara hati yang mengkrystal menjadi

motivasi seseorang dalam berbuat. Oleh karena itu, penetapan dengan dasar tersebut tentu bersifat relatif, subjektif dan individual.

Dengan demikian, prinsip ini tampaknya cenderung lebih sesuai untuk kepentingan praktis, aplikatif, dan pragmatis, sebagai salah satu bentuk pengembangan dan kaidah umum “*Al-Umūru bi Maqā'idihā*” (nilai suatu perbuatan ditentukan oleh motivasinya). Jika demikian halnya, prinsip ini tampaknya kurang kuat relevansinya dalam konteks pemikiran transformasi hukum Islam yang bersifat teoritis *ijtihadiyah usuliyah*. Pemikiran hukum Islam dan proses transformasinya, jangkauan, dan cakupannya terbatas pada perbuatan praktis lahiriah manusia, tidak menjangkau perbuatan batin rohaniah. Lahan bidang garap pemikiran hukum Islam dan transformasinya bersifat objektif dan komunal, bukan subjektif dan individual.

Dalam kajian hukum Islam, motivasi, niat, lazim dipahami sebagai suatu kehendak yang sengaja untuk melakukan suatu tindakan demi tindakan itu sendiri dalam rangka mencari ridha Ilahi. Dengan ungkapan lain, bahwa motivasi adalah kondisi dinamis kehendak hati untuk melakukan suatu tindakan tanpa pamrih yang tendensius. Hukum Islam adalah hukum yang religius, maka motivasi religius dalam melakukan tindakan hukum diyakini sebagai motivasi sakral yang instrinsik bukan ekstrinsik (Purwanto, 1985, 2: 69-70). Sementara itu, dalam kajian psikologi, semua motivasi yang berasal dari luar objek perbuatan dan dari luar diri pelaku dianggap sebagai motivasi ekstrinsik, termasuk di sini motivasi religius (Purwanto, 1985, 2: 69-70). Hal ini wajar saja terjadi sebab landasan dan visinya memang berbeda antara hukum Islam dan psikologi.

Secara sosiologis, motivasi seseorang atau masyarakat untuk melakukan sesuatu tindakan hukum ada beberapa kemungkinan. Tindakan itu dilakukan untuk penyesuaian diri, mendapatkan imbalan atau menghindari sanksi. Untuk menjaga hubungan baik dengan anggota masyarakat lainnya (toleransi), kepentingan pribadi yang menguntungkan dan faktor penjiwaan dan penghayatan nilai dari tindakan hukum itu sendiri sebagai motivasi tertinggi dan termulia (Soekanto 2003: 237-240).

Barangkali, motivasi yang termulia ini identik dengan motivasi religius dalam perspektif hukum Islam.

Kekentalan kaitan antara ungkapan perilaku dengan motivasi dalam perspektif hukum Islam didasarkan pada hakikat perilaku muslim. Pada dasarnya, perilaku muslim itu memiliki dua dimensi, yaitu dimensi kegunaan sosial, *social utility*, dan dimensi spiritual individual, *individual spirit* (Mutahhari, 1992: 246). Parameter perilaku pada dimensi yang disebut pertama adalah daya guna dan hasil guna, serta nilai yang memiliki pengaruh sosial dalam masyarakat yang kemudian akan diabadikan dalam catatan sejarah sebagai perilaku sejarah. Dalam hal ini, pengaruh eksternal sosial lebih dominan dalam mengukur nilai suatu perilaku. Sepintas kilas dimungkinkan muncul kesan bahwa pada dimensi ini perilaku itu bebas nilai, artinya siapa pun pelakunya akan memperoleh penghargaan sosial yang sama tanpa melihat latar keagamaan dan lainnya.

Dengan demikian, motivasi pelaku suatu perilaku tertentu karena perbuatan itu sendiri yang secara *inheren* memiliki nilai esensial baik atau buruk. Namun demikian, menurut persepsi hukum Islam, nilai perbuatan dan perilaku itu ditentukan oleh panduan wahyu, dalam hal ini panduan wahyu -selalu- selaras dengan panduan nalar dan panduan indrawi. Oleh karena itu, motivasi perilaku karena perbuatan itu sendiri juga tercakup perambahan jaringan religius ilahiah (Nasution 1986, 5: 80-86).

Parameter perilaku untuk dimensi yang disebut kedua adalah gereget kondisi spiritual dan pengaruh internal perilaku terhadap diri pelakunya. Dalam hal ini, kualitas psikologis itulah yang menjadi tolok ukurnya. Jika motivasi berperilaku itu berasal dari luar perbuatan, artinya bukan karena perbuatan itu sendiri dan juga bukan karena dorongan religius ilahiah, maka hal ini ditetapkan sebagai perilaku tradisi (biasa) *nonreligious*, demikian pula sebaliknya. Jika motivasi berperilaku itu berasal dari perbuatan dan dari dorongan religius ilahiah, maka nilai perilaku ditetapkan sebagai perilaku religius (ibadah) yang dapat terangkat ke “langit”.

Dengan demikian, bobot nilai perilaku muslim diukur oleh dua parameter, yaitu parameter dimensi sosial horisontal sesuai dengan kaidah

sejarah dan parameter dimensi individual spiritual ilahiah yang bersifat vertikal sesuai dengan kaidah religius spiritual. Dengan kata lain, nilai hakiki perilaku muslim mengacu pada keselarasan nilai formal lahiriah dengan nilai spiritual batiniyah ilahiah pelakunya.

Kekentalan kaitan antara ungkapan perilaku dengan motivasi dalam perspektif hukum Islam tersebut dapat dikatakan dengan ungkapan lain bahwa jika perilaku itu laksana raga, maka jiwanya adalah motivasi. Jika motivasi itu terlepas dari perbuatan, yang tersisa tinggalah bangkai yang terurai merinai-rinai. Betapa banyak amal sosial yang hanya menjadi riak-niak berbuih, betapa banyak prasasti dipundi dan dipuji kemudian dibenci dan dimaki. Hal ini tidak lain karena amal sosial itu tidak dilandasi oleh motivasi yang tulus.

Dari uraian di atas dapat dipertegas bahwa prinsip motivasi sebagai biang penyebab transformasi hukum Islam lebih relevan dengan transformasi hukum Islam dalam kaitannya dengan perbuatan praktis individual yang bersifat relatif dan subjektif, serta tampak kurang relevan dengan transformasi hukum Islam dalam kerangka kerja *ijtihadiah* yang bersifat komunal dengan patokan yang objektif.

Transformasi dalam kategori perbuatan praktis yang individual tersebut dapat dimanfaatkan dalam kepentingan kasus individual baik oleh individu yang bersangkutan atau oleh praktisi seperti hakim atau mufti dalam kerja yudisialnya. Seperti untuk penyelesaian kasus pembunuhan yang disengaja atau tidak disengaja, pemberian sesuatu antara sebagai hadiah atau sebagai pembayaran hutang dan lain-lain untuk penyelesaian kasus-kasus ini dan yang sejenis motivasi memegang peran penting dan dapat menjadi biang transformatif. Sedangkan transformasi hukum Islam yang bersifat komunal yang bersifat teoritis *usuliyah ijtihadiah* tidak lazim memanfaatkan motivasi sebagai landasan kerjanya.

5. Prinsip Tradisi

Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) menyatakan bahwa transformasi hukum Islam itu selaras dengan transformasi tradisi (Qayyim, 1955: 50). Prinsip ini memberi posisi terhormat bagi tradisi sebagai

pemegang kunci transformasi hukum Islam. Artinya, jika terjadi perubahan tradisi, perubahan itu akan diikuti oleh perubahan hukum Islam. Untuk memperjelas prinsip tradisi dalam konteks transformasi hukum Islam ini, Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) menyajikan dua kasus transformatif sebagai sampel untuk mendukung pokok pikirannya, dua kasus tersebut adalah sebagai berikut.

a. *Transformasi Hukum Suatu Tindakan Berdasar Makna Tradisi (Ma'nā 'Urfī).*

Secara aplikatif, subprinsip ini dapat dicermati pada kasus transformasi penetapan hukum suatu tindakan yang didasarkan pada arti tradisi. Ibnu al-Qayyim (691-751 H/1292 M-1352 M) menyatakan bahwa jika ada masyarakat yang bersumpah pantang naik *dābbah*, maka dapat ditetapkan bahwa naik *dābbah* bagi mereka adalah tidak boleh (haram), sesuai dengan pemaknaan tradisi mereka tentang kata *dābbah* tersebut. Apabila kata *dābbah* tersebut dalam tradisi mereka berarti “himar”, maka mereka tidak boleh (haram) naik himar, tetapi tidak berdosa naik kuda dan unta atau binatang lain. Namun demikian, jika kata *dābbah* dalam tradisi mereka dipahami dengan “kuda dan unta”, maka ditetapkan tidak boleh (haram) bagi mereka naik kuda dan unta, tetapi tidak berdosa naik himar, demikian seterusnya untuk ungkapan yang lain (Qayyim, 1955: 50).

Dengan demikian, penetapan hukum suatu kasus yang berkaitan dengan pemakaian makna suatu ungkapan harus didasarkan pada makna tradisi, bukan makna leksikal.

b. *Transformasi Hukum Suatu Kasus Berdasarkan pada Perilaku Tradisi, 'Amal Urfī.*

Secara aplikatif, subprinsip ini dapat dicermati pada kasus transformasi penetapan hukum suatu tindakan dan perilaku yang didasarkan pada perilaku dan tindakan tradisi. Ibn Qayyim menyatakan bahwa apabila ada masyarakat yang bersumpah pantang atau bersumpah tidak mau ‘makan kepala’ yang secara tradisi dimaksudkan untuk tidak makan kepala biri-biri, maka dapat ditetapkan tidak boleh (haram) bagi mereka makan kepala biri-biri,

tetapi tidak haram memakan kepala binatang yang lain seperti kepala burung, ikan, dan lain-lain. Demikian pula jika mereka tabu dan berpantangan memperdagangkan jenis komoditi tertentu atau mengolah lahan tertentu atau bekerja pada hari tertentu dan lain-lain, maka dapat ditetapkan hukumnya tidak boleh (haram) melanggar pantangan yang dianggap tabu tersebut bagi mereka” (Qayyim, 1955: 50).

Dengan demikian, Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) tegas-tegas berprinsip bahwa penetapan hukum tentang perilaku yang sudah mentradisi harus didasarkan pada rasa keadilan hukum tradisi, selagi panduan *syar’i* dalam keadaan netral atau vakum. Kalau dikaji lebih cermat, secara umum dua kasus transformatif yang disajikan oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) tampak sudah cukup representatif untuk mendukung prinsip tradisi sebagai kunci penyebab transformasi hukum Islam. Hanya saja, secara konseptual belum tampak dengan jelas keterkaitan antara transformasi tradisi dengan transformasi hukum Islam. Oleh karena itu, penjelasan konseptual dalam masalah ini diperlukan guna mendapatkan sebuah pencerahan yang mapan.

Secara sosiologis, tradisi atau adat istiadat merupakan bentuk kontrol sosial tertua dibanding yang lain. Tradisi merupakan seperangkat prosedur yang muncul secara bertahap dari generasi ke generasi lainnya sampai menjadi keyakinan sosial (Manheim, 1987, 1: 143). Ada pendapat yang menunjukkan bahwa tradisi adalah kristalisasi kebiasaan yang sudah diterima oleh semua pihak sebagai warisan sosial yang diyakini sebagaimana adanya (Reading, 1986, 1: 446). Jadi, tradisi memiliki daya imperatif, wewenang kontrol dan sanksi bagi masyarakat yang dilaksanakan oleh tetua adat sejak dini. Dalam hal ini belum dan tidak ada intervensi penguasa formal dalam pelaksanaannya. Oleh karena itu, tradisi menjadi kontrol sosial perdana yang dimiliki oleh masyarakat. Namun, kemudian tercipta dan muncul norma hukum negara dan hukum yang lain yang menjadikan tradisi sebagai salah satu sumbernya. Bahkan, ada yang nyata-nyata menetapkan tradisi sebagai salah satu bentuk hukum yang

resmi. Ini merupakan hakikat bahwa tradisi menjadi kontrol sosial tertua dan menjadi bagian integral dari struktur hukum.

Dalam perspektif hukum Islam, tradisi dikenal dengan *al-'urf*, yaitu kebiasaan sosial berupa perkataan dan perbuatan yang diterima tanpa pertimbangan penalaran. Tradisi, *'urf*, merupakan bagian integral dari adat atau kebiasaan, karena adat mencakup kebiasaan individu dan kebiasaan sosial. Jika kebiasaan individu itu dipahami dan dilakukan berulang kali oleh kelompok masyarakat dengan arti dan simbol yang sama, maka jadilah adat kebiasaan itu sebagai tradisi.

Tradisi yang memenuhi syarat sebagai “dalil” memiliki otoritas yang cukup kuat dalam pembinaan hukum Islam. Tradisi banyak memberikan kemudahan dalam penyelesaian dan penetapan hukum beberapa kasus sosial (*muamalah*) tanpa harus bergantung pada nas syar'i yang operasional, tetapi cukup berpegang pada rasa keadilan hukum tradisi. Inilah salah satu alasan mengapa Ibnu Abidin menyatakan bahwa tradisi menjadi alam kedua yang harus dihormati, menentang tradisi itu salah besar, berdosa. Tradisi tumbuh dan berkembang, serta berubah seiring dengan perubahan waktu, ruang, dan keadaan masyarakatnya. Oleh karena itu, hukum Islam yang ditetapkan berdasarkan tradisi akan dan selalu berubah selaras dengan perubahan tradisi tersebut (Mustafa, 1986, 10:840).

Berdasarkan landasan konsepsional di atas, dua kasus transformasi hukum Islam berdasar transformasi tradisi sebagaimana disajikan oleh Ibn Al-Qayyim di atas dapat dianalisis sebagai berikut.

Contoh kasus pertama sebenarnya mengacu pada tradisi ungkapan, *al-'urf al-qauli*, yaitu tradisi pemaknaan suatu kata atau ungkapan didasarkan pada konteks tradisi, bukan pada konteks leksikal (Zarqa, 1986: 845). Dalam hal ini, penetapan hukum suatu kasus yang berkaitan dengan tradisi pengungkapan yang khas bagi suatu masyarakat haruslah didasarkan pada makna konteks tradisi bukan pada makna dalam konteks leksikalnya. Dengan demikian, contoh kasus yang disajikan oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) cukup kuat dan konsisten dengan landasan konsepsional yang mapan, hanya saja dia tidak menyajikan landasan konsepsional tersebut. Selanjutnya, dari kasus tersebut dapat

dikembangkan pada kasus sejenis di wilayah masing-masing masyarakat muslim yang memiliki tradisi ungkapan spesifik dengan berpedoman pada kaidah umum “makna hakiki itu layak ditinggalkan jika ada makna tradisi”. Artinya, makna tradisi layak didahulukan dalam penetapan hukumnya (Zarqa, 1986: 852).

Adapun contoh kasus kedua yang disajikan oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) sebenarnya mengacu pada tradisi perilaku, *al-'urf al-'amalī*, yaitu kebiasaan sosial muslim dalam bentuk perbuatan dan aktivitas sosialnya (Zarqa, 1986: 846). Yang dimaksud dengan perbuatan dan aktivitas sosial di sini dikhususkan pada kasus sumpah, nazar, dan pantangan. Jika suatu masyarakat itu bersumpah, bernazar, dan berpantangan tentang suatu tindakan atau suatu hal (dalam hal ini *nas syar'i* dalam posisi netral atau malah vakum), maka ketetapan hukum yang berkaitan dengan hal tersebut harus didasarkan pada sumpah sosial, nazar sosial, dan pantangan sosial yang telah mentradisi tersebut.

Sekalipun demikian, ini tidak berarti menutup kemungkinan untuk tradisi perilaku yang lain. Misalnya, tradisi masyarakat tertentu berpantangan untuk bekerja pada hari tertentu, pantangan melaksanakan kawin pada bulan atau waktu tertentu, berpakaian dengan pakaian tradisi tertentu untuk keperluan tertentu, tradisi transaksi dalam perdagangan dan lain-lain. Dengan demikian, contoh kasus yang disajikan oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) tersebut di atas cukup kuat dalam kategori landasan konsepsionalnya. Pengembangan lebih luas dalam kasus sejenis dapat berpedoman pada kaidah umum yang relevan dengan hal ini, yaitu “tradisi itu pantas dipertimbangkan dalam penetapan hukum”.

Dengan demikian, penempatan tradisi pada posisi yang cukup strategis dalam tataran transformasi hukum Islam adalah berpijak pada kenyataan operasional dan berdasar pada landasan konsepsional yang mapan. Oleh karena itu, wajar jika prinsip transformasi hukum Islam yang mengacu pada prinsip transformasi tradisi ini berpeluang dikajikembangkan lebih intensif dalam menapak masa depan pembinaan hukum Islam yang prospektif. Bagaimana pun juga, masih perlu dipertimbangkan ungkapan yang cukup berani dari Al-Syarkhasyī yang menyatakan bahwa,

“Ketetapan hukum berdasar tradisi kekuatannya nyaris setingkat dengan ketetapan hukum yang berdasar nas *syar’i*” (Zarqa, 1986: 857).

Dari uraian panca prinsip transformasi hukum Islam tersebut dapat ditandaskan dan disederhanakan bahwa sebenarnya ide dasar panca prinsip transformasi yang direka cipta oleh Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) dengan perangkat contoh kasusnya merupakan ide besar. Namun demikian, kebesaran ide tersebut belum tampak dengan jelas, karena teknis penuangannya yang masih tersebar dan belum terumuskan secara sistematis. Lebih dari itu, contoh-contoh atau kasusnya ada sebagian yang belum representatif untuk dijadikan landasan generalisasi, sehingga tampak belum begitu kuat daya dukungnya terhadap ide pokok yang ditawarkan. Selain itu, bunga rampai informasi pinggiran terkesan lebih dominan. Inilah barang kali penyebab kekurangjelasan penuangan idenya.

Perumusan secara sistematis panca prinsip transformasi hukum Islam sebagaimana tertuang dalam uraian di atas merupakan hasil upaya penulis dengan mengumpulkan, mengidentifikasi, mengklasifikasikan data yang ada berdasarkan kesamaan masalah dan relevansinya dari data informasi yang semula tersebar di berbagai tempat. Kemudian contoh kasus yang tampak belum representatif diupayakan agar mendekati representatif yang utuh mengikuti pola pengembangan dan perluasan secukupnya dengan contoh kasus klasik dan kontemporer yang relevan. Sedangkan ide pokok yang tersebar di celah-celah bunga rampai informasi pinggiran telah disaring dan diidentifikasi sesuai dengan rangka dasar ide sentralnya.

Dengan demikian, upaya serius dan pencermatan yang jeli dibutuhkan untuk mensistematisasikan ide besar dan mapan Ibnu al-Qayyim (691-751 H/1292 M-1352 M) dalam masalah ini masih diperlukan tanpa batas pengikat apa pun, sebab kajian sebuah teori selalu terbuka dan tidak pernah berhenti.

Panca prinsip transformasi hukum Islam yang meliputi prinsip waktu, ruang, keadaan, motivasi, dan tradisi sebenarnya dapat disederhanakan dan ditampung dalam eka prinsip, yaitu prinsip transformasi sosial atau prinsip perubahan sosial. Artinya, transformasi hukum Islam itu selaras dengan

transformasi sosial. Jika terjadi perubahan sosial, maka perubahan tersebut akan diikuti oleh perubahan hukum Islam. Dengan demikian, terbuka peluang secara leluasa terjadinya dialektika sosiologis hukum Islam.

D. Hukum Islam sebagai Kaidah Hukum dan Kaidah Sosial

Dalam ilmu usul fikih, terdapat penggalian makna-makna yang tertuang dalam kitab suci al-Qur'an maupun al-sunnah, yang melahirkan ilmu fikih. Ilmu fikih melahirkan berbagai macam perilaku sosial keagamaan, tidak terkecuali lahirnya berbagai mazhab dengan variasi metodologi yang digunakan dalam menggali kandungan al-Qur'an dan al-sunnah, sehingga lebih praktis dan pragmatis, baik bagi ilmuwan muslim yang memahami teks-teks ajaran Islam maupun masyarakat awam. Sinergitas di antara kedua pendekatan tersebut tidak semata-mata berhenti pada pembentukan perilaku. Secara struktural maupun fungsional, hubungan interaksional yang dipadukan dengan prinsip-prinsip beragama dapat dipandang sebagai gejala hukum perilaku. Tindakan orang Islam dipandang dalam dua perspektif yaitu perspektif keyakinannya atas ajaran agama dan perspektif ideologis normatif yang menjadi tradisi sosial dalam beragama (Saebani 2007: 46-67).

Menurut teori struktural fungsional, masyarakat merupakan suatu organisme yang harus ditelaah dengan konsep-konsep biologis tentang struktur dan fungsi. Fungsionalisme yang berakar pada awal abad ke-19 masehi masih merupakan perspektif konseptual tertua dalam sosiologi yang hingga kini masih dominan dan memengaruhi ilmu sosial lainnya, termasuk antropologi. organisme August Comte, Spencer, dan Emile Durkheim memengaruhi para fungsionalis antropologi pertama, seperti Malinowski dan Radclife Brown yang kemudian membantu perspektif fungsional. Meskipun Durkheim memandang arti penting agama sebagai faktor *conscience collective*, sebenarnya ia sangat sekuler sebab pernah berkata bahwa semakin modern suatu masyarakat, maka semakin berfungsilah solidaritas yang organik. Hukum yang bersumber dari agama atau norma sosial telah kehilangan relevansinya karena telah digantikan oleh moralitas ilmiah (Saebani, 2007: 47).

Masyarakat, menurut fungsionalisme struktural yang dikemukakan secara sistematis oleh Talcott Parsons, berusaha memasukkan konsep sistem sosial sebagai sesuatu yang terdiri atas bagian-bagian yang saling berkaitan. Dalam waktu yang bersamaan, bentuk-bentuk perumusan teori fungsional ini meminjam konsep organisme abad ke-19 yang memandang masyarakat sebagai suatu sistem sosial yang terdiri atas bagian-bagian yang saling berkaitan dan saling menyatu dalam keseimbangan. Perubahan yang terjadi pada sebuah bagian akan membawa perubahan pula terhadap bagian yang lain. Sebaliknya, kalau tidak fungsional, struktur itu tidak akan ada atau hilang dengan sendirinya (Turner, 1994: 45).

Teori di atas sudah sekian lama ditegaskan oleh Ibnu Khaldun (732 H. – 808 H./1332 M. – 1406 M.), seorang ulama yang ahli dalam bidang ilmu sosial dan ilmu ekonorni. Ia membangun teori *aşabiyah* 460 tahun sebelum August Comte lahir. Teori *aşabiyah* adalah teori tentang solidaritas kelompok dan integritas fungsional hasil pemaknaan filosofisnya terhadap harmoni yang berlandaskan pada paradigma bahwa manusia adalah bangunan utuh yang tersusun bagaikan jiwa atau jasad yang satu (*ka al-jasad al-wāhid yasyuddu ba'«uhum ba'«an*). Dalam teorinya, Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) menegaskan bahwa integritas kelompok masyarakat tercipta karena adanya kesamaan ideologis dan tujuan yang hendak dicapai bersama sehingga satu sama lain saling membutuhkan dan saling menguatkan (Yatim, 1997: 139).

Dengan teori Ibnu Khaldun (732 H-808 H/1332 M-1406 M) itu, agama sebagai sumber sosial normatif sangat berpengaruh dalam membentuk perilaku kolektif dalam suatu kelompok karena agama dipandang sebagai salah satu bagian dari sistem sosial dan sistem budaya suatu masyarakat yang menurut Geertz mempunyai kaitan erat dengan bagian-bagian lain dari masyarakat. Agama mempunyai hubungan dengan ekonomi, sosial, politik, hukum, dan kebudayaan. Dalam aliran struktur fungsional, agama tidak dapat berdiri sendiri dan menentukan kebebasannya, melainkan dipengaruhi oleh faktor-faktor sosial lain yang mempunyai ciri utama sebagai produk sosial, bersifat otonom dan

eksternal terhadap individu dan mampu mengendalikan individu termasuk pemeluk suatu agama (Saebani, 2007: 48).

Dengan demikian, sebagai sumber sosial normatif, agama dapat dipahami pula sebagai substansi nilai yang erat kaitannya dengan aspek pengalaman yang mentransendentalkan sejumlah peristiwa eksistensi sehari-hari, yakni melibatkan kepercayaan dan tanggapan pada sesuatu yang berada di luar jangkauan manusia. Oleh karena itu, secara sosiologis, agama menjadi penting dalam kehidupan manusia, ketika pengetahuan dan keahlian tidak berhasil memberikan sarana adaptasi atau mekanisme penyesuaian yang dibutuhkan (Dea, 1966: 25).

Artinya, agama menjadi penting sehubungan dengan unsur-unsur pengalaman manusia yang diperoleh dari ketidakpastian, ketidakberdayaan, dan kelangkaan yang merupakan karakteristik fundamental kondisi manusia. Dalam hal ini, fungsi agama adalah menyediakan dua hal. *Pertama*, suatu cakrawala tentang hal-hal metafisis yang tidak terjangkau akal manusia dan cara pandang atas segala gejala alamiah pada makhluk manusia yang bersifat deterministik. Hubungan antara pengalaman supranatural manusia yang susah terbantahkan yang secara logika sangat logis untuk dikatakan tidak logis, secara rasional untuk dikatakan irasional. *Kedua*, agama sebagai sarana ritual memungkinkan hubungan manusia dengan keberadaan sesuatu atas keyakinannya. Eksistensi yang berada dalam jangkauan akal diupayakan untuk dikomunikasikan dalam simbol-simbol tertentu sebagai perwujudan dialog antara hamba dengan Tuhannya (Saebani, 2007: 48).

Agama, dalam pandangan Thomas F. O'Dea, berfungsi sebagai berikut. *Pertama*, agama mendasarkan perhatiannya pada sesuatu di luar jangkauan manusia dengan melibatkan takdir dan kesejahteraan, menyediakan motivasi positif bagi pemeluknya sebagai pelipur lara dan rekonsiliasi. Agama memberikan semangat dan dukungan moril saat manusia berada dalam ketegangan dan ketidakpastian, kekecewaan, dan frustrasi. Agama pun merupakan sarana kebutuhan rekonsiliasi dengan masyarakat bila diasingkan dari tujuan dan norma-normanya. Agama

menyediakan sarana emosional penting yang membantu menghadapi unsur-unsur kondisi manusia (Dea, 1966: 25).

Kedua, agama menawarkan hubungan transendental melalui pemujaan dan upacara ritual yang dapat memberikan dasar emosional bagi rasa aman dan percaya diri dalam menghilangkan kekhawatiran hidup kini dan masa depan, dan menghilangkan hidup yang serba memprihatinkan. Agama menyediakan sarana dan kerangka acuan dalam menyelesaikan masalah sosial dari berbagai sudut pandang.

Ketiga, agama memberikan dan menyakralkan norma dan nilai-nilai masyarakat yang telah terbentuk, mempertahankan dominasi tujuan kelompok di atas keinginan individu. Jadi, agama memperkuat legitimasi pembagian fungsi, fasilitas, dan pahala yang merupakan ciri khas suatu masyarakat.

Keempat, agama melakukan fungsi kritik atas berbagai nilai masa lalu yang bersifat normatif. Fungsi risalah agama dapat bertentangan dengan nilai-nilai yang telah ada. Keresalahannya dapat dipandang sebagai ancaman bagi norma sosial yang telah ada dan telah mapan. Terdapat fungsi dekonstruksi dan kemudian merekonstruksi dengan sistem nilai yang baru, meskipun melalui perjalanan sosialisasi yang lama.

Kelima, agama melakukan fungsi identitas melalui nilai-nilai yang terdapat dalam ajaran agama yang diyakini suci oleh pemeluknya. Agama secara individual mengembangkan aspek penting pemahaman diri dan batasan diri. Memberikan individu rasa identitas pada masa lampau akan teridentifikasi di masa datang. Ia adalah catatan sejarah yang akan dibacakan di masa datang di luar masa dunia.

Keenam, agama melaksanakan fungsi kedewasaan. Setiap usia manusia diperhitungkan di antara pahala dan sanksi hidup. Ajaran dalam agama menuntun manusia demi terdewasakannya fungsi usia menuju kebahagiaan hidup yang hakiki. Salah satu cara penting untuk membentuk identitas diri adalah meyakini agama yang transendental dan imanen. Ikatan emosional antarpenganut yang sama dalam agama adalah identitas yang paling berharga dalam memberikan simbol-simbol kebersamaan, kepentingan dalam mencapai tujuan hidup sesuai agamanya.

Dadang Kahmad memahami penjelasan Thomas F. Odea di atas dengan menyatakan bahwa dalam perspektif sosiologis, agama dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Ia berkaitan dengan pengalaman manusia, baik sebagai individu maupun kelompok, sehingga setiap perilaku yang diperankannya akan terkait dengan sistem keyakinan dan ajaran agama yang dianutnya. Perilaku individu dan sosial digerakkan oleh kekuatan dari dalam yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran agama yang menginternalisasi sebelumnya (Kahmad, 1999: 53).

Hal tersebut di atas, dipertegas oleh Beni bahwa agama mempunyai fungsi memperkuat norma-norma dalam konteks sosial dan mengurangi atau meredakan kegelisahan dan ketegangan. Keyakinan agama dapat mengatasi beragam keputusan atau kekhawatiran pemeluknya dalam menghadapi kehidupan. Agama dapat meredakan berbagai ketegangan dan memungkinkan manusia dapat mengontrol tindakannya. Keyakinan terhadap ajaran agama yang supranatural dan suprarasional bersifat objektif, sehingga kebenarannya tidak bergantung pada pengakuan subjek (manusia) sebagaimana keberadaan Tuhan tidak ditentukan oleh adanya keyakinan manusia terhadap Tuhan. Juhaya S. Pradja menyebutnya sebagai ilmu objektif (Saebani 2007: 51).

Oleh karena itu, sejak manusia meyakini agama sampai sekarang kebutuhan terhadap rasionalitas agama sangat kecil. Hal itu menyebabkan beberapa pemikir mengatakan bahwa orang-orang yang beragama adalah orang-orang yang sudah tumpul mencari solusi dalam menghadapi masalah dengan rasionya sehingga agama menjadi tempat pelarian. Sebaliknya, dalam konteks kehidupan beragama, sebagaimana terdapat dalam ajaran Islam, tidak sedikit isyarat-isyarat Tuhan dalam firman-Nya yang mengajak umat manusia untuk berpikir rasional dan empirik dengan mengedepankan ilmu yang benar dan realistik (*'ain al-yaqīn wa 'ilm al-yaqīn*) (Departemen Agama RI, 2011: 600).

Pemahaman di atas memberikan wacana tentang berbagai fungsi agama dalam membentuk sikap hidup dan budaya masyarakat. Keyakinan atas agama adalah kebudayaan terbesar dalam sejarah hidup manusia.

Yang tidak terbantahkan lagi, agama tidak dapat keluar begitu saja dari jiwa manusia. Simbol-simbol dalam beragama yang dijadikan alat komunikasi dengan Tuhan merupakan kebudayaan yang paling pertama lahir pada manusia. Perkembangan sistem keyakinan dalam beragama pun merupakan salah satu ciri bahwa kebudayaan berubah menuju cara hidup dan cara berpikir manusia yang lebih modern, bahkan termasuk meyakini Tuhan dalam beragama. Bangsa yang menyatakan tidak bertuhan pun dapat dikatakan bahwa keyakinan tidak ada tuhan adalah tuhan karena tuhan dalam agama-agama tidak bergantung pada ada atau tidaknya keyakinan manusia.

Secara sosiologis, masalah keadaan lingkungan sosiokultural dalam masyarakat yang beragama erat hubungannya dengan proses pembentukan kebudayaan. Adapun kebudayaan itu memiliki banyak batasan, misalnya dapat dilihat pada tulisan William Havilanda, yaitu “Kebudayaan adalah seperangkat peraturan atau norma yang dimiliki bersama oleh para anggota masyarakat yang apabila dilaksanakan oleh para anggotanya, akan melahirkan perilaku yang dipandang layak dan dapat diterima” (Saebani 2007: 52).

Pembentukan perilaku sosial keagamaan suatu komunitas yang mengacu pada sistem nilai tertentu secara efektif diinstitutionalisasi melalui proses interaksi simbolik dan timbal balik. Sebagaimana George Simmel dan Johnson menegaskan bahwa masyarakat tidak independen dari individu yang membentuknya. Bahkan sebaliknya, masyarakat menunjuk pada pola-pola interaksi timbal balik antarindividu. Apabila pola interaksi timbal balik itu dilakukan secara berulang-ulang sifatnya, kenyataan masyarakat itu akan hilang (Johnson, 1986: 252).

Realitas kehidupan sosial keagamaan diinstitutionalisasi melalui sistem sosial tertentu melalui proses interaksi di antara para pelaku sosial atau aktor. Dengan pemahaman ini, perilaku sosial akan terbentuk secara integral. Terbentuknya sosio-kultural ditentukan oleh adanya budaya yang dibagi bersama, ada yang dilembagakan menjadi norma-norma sosial, dan ada yang dibatinkan oleh individu-individu sebagai motivasi.

Kondisi tersebut dimungkinkan karena sebagai sebuah sistem sosial akan didukung oleh empat subsistem, yaitu kebudayaan (*culture*), sosial (*social*), kepribadian (*personality*), dan organisme (*behavior organism*). Keempat subsistem ini bertanggung jawab terhadap kesatuan sistem bertindak, yaitu pertahanan pola tingkah laku (*latency*), integrasi (*integration*), pencapaian tujuan (*goal attainment*), dan proses adaptasi (*adaptation*). Dengan demikian, setiap perilaku yang bersifat personal dapat diadaptasikan atau beradaptasi dengan personal lainnya. Jika dalam perilaku terdapat tujuan yang sama, akan terbentuklah proses integrasi antara satu dan lainnya. Proses integrasi inilah yang dapat membentuk norma-norma sosial tertentu yang kemudian menjelma budaya dengan sistem nilai yang laten (Saebani, 2007: 52).

Keempat sistem tersebut (*AGIL-adaptation, goal attainment, integration, latency*) akan berkonfigurasi dan terbagi atas dua kelompok besar yang berfungsi secara imperatif, yaitu internal dalam bentuk tingkah laku dan adaptasi, dan eksternal dalam bentuk integrasi dan pencapaian tujuan. Keempat pola itu saling berhubungan secara timbal balik dan merupakan sebuah sistem yang hidup. Ilustrasi dari semua jalinan tersebut adalah bahwa sistem sosial adalah sumber integrasi, sistem kepribadian memenuhi kebutuhan pencapaian tujuan, sistem budaya mempertahankan pola-pola yang ada dalam sistem, dan sistem tingkah laku memenuhi kebutuhan yang bersifat penyesuaian (Saebani, 2007: 53).

Keempat hal itu, menurut Polomo sebagaimana dikutip Beni Ahmad Saebani, mampu mempertemukan empat sistem yang saling bergantung satu sama lainnya, yaitu kebudayaan, sosial, kepribadian, dan organisme perilaku, serta memperlakukan sistem itu sebagai sebuah sistem yang memenuhi prasyarat fungsional sistem bertindak. Bentuk sistem bertindak adalah perilaku yang memiliki empat tekanan yang berbeda dan terorganisasi secara simbolis, yaitu: (1) pencarian pemuasan psikis, (2) pengertian dalam menguraikan makna simbolis, (3) kebutuhan untuk beradaptasi dengan lingkungan organis-fisis, dan (4) kebutuhan berhubungan dengan manusia (Saebani, 2007: 54).

Nilai-nilai ajaran agama diyakini memiliki kebenaran mutlak oleh penganutnya. Masyarakat beragama memandang agama sebagai hukum Allah yang wajib ditaati. Ritual-ritual keagamaan harus dilaksanakan dengan rutin. Keharusan melakukan perintah atau larangan agama adalah hukum sosial yang tidak dapat dibantah. Sanksi bagi pelanggar ajaran agama telah disebutkan secara tekstual. Pasal-pasal yang jelas, berupa ayat-ayat ilahi yang dikuatkan oleh sabda Rasul-Nya. Pelaksanaan sanksi yang merujuk pada ajaran agama dapat bersifat langsung atau tidak langsung karena agama melalui kitab sucinya menyatakan adanya sanksi duniawi dan sanksi ukhrawi.

Norma sosial yang merupakan hukum tertua dalam masyarakat adalah yang bersumber dari agama. Perilaku tradisional yang sangat kuat dan membentuk karakteristik sosial yang kolektif dan homogen adalah agama. Oleh karena itu, agama bukan sekadar ajaran ilahi dan para nabi. Lebih substansial lagi, agama merupakan gejala hukum yang kemudian menjadi hukum sosial terbaku dalam masyarakat. Kepercayaan terhadap sakralitas ajaran agama memudahkan masyarakat untuk mentradisikannya, sehingga terbentuknya sosial normatif lebih efektif.

Sebagai gejala sosial dan gejala hukum, perilaku masyarakat yang mereduksi dari ajaran agama senantiasa mengalami penafsiran. Namun demikian, dalam konteks ritual tradisional, tidak seorang pun dapat menafsirkannya. Kebakuan ritualitasnya telah menjadi norma sosial yang bersifat mutlak dan sebagai hukum yang mengikat kuat pada seluruh aktivitas yang terkait dengan bentuk-bentuk upacara dalam beragama. Selain itu, tradisi sosial yang bersifat normatif dan menjadi hukum sosial, meskipun berasal dari ajaran agama karena merupakan gejala sosial, tidak dapat terlepas dari proses konfiguratif pandangan hidup sebagai bagian penting dari teori fungsional dari Talcott Parsons, antara lain pertama, fungsi *adaptation* (A), dalam subsistem *behavioral organism* akan menciptakan keyakinan dan perasaan yang bersifat konstan, sehingga mampu menciptakan kebersamaan dalam prinsip-prinsip sosial dan budaya.

Kedua, fungsi *goal attainment* (G), dalam subsistem *personality* merupakan kekuatan motivasional terhadap individu untuk membuat keputusan tentang ikatan batin terhadap pola-pola sistem yang disepakatinya yang menyangkut tujuan, sasaran, dan cita-cita dalam kehidupan. Ketiga, fungsi *integration* (I), dalam subsistem sosial merupakan prasyarat yang berhubungan dengan interelasi antaranggota masyarakat, seperti status, peranan, pangkat sosial yang disertai keluasan dan sanksi-sanksi sosial, beserta fasilitasnya. Keempat, fungsi *latency* (L), dalam sistem kebudayaan terbentuk karena tatanan nilai, norma-norma, dan kaidah-kaidah sosial yang bekerja secara *stress and strain* (tekanan dan ketegangan) terhadap setiap anggota masyarakat untuk mendukung sistem budaya (Ritzer, Goodman, 2008: 257).

Sejalan dengan hal tersebut, dapat dikatakan pula bahwa orientasi motivasional dan orientasi nilai-nilai yang menggerakkan manusia untuk berinteraksi dengan sesama manusia maupun dengan lingkungan sekitarnya tersebut melahirkan berbagai pola kebiasaan yang terstruktur maupun yang belum terstruktur. Pola ini semakin membesar, sehingga pada puncaknya lahirlah sebuah kebudayaan. Oleh karena itu, unsur motivasi dan nilai merupakan dorongan stimulus manusia untuk berbuat dan merencanakan pola kehidupan seperti yang diinginkan. Hal ini akan tercipta dengan dukungan adanya jalinan peranan terstruktur yang menjelaskan hak dan kewajiban, kekuasaan dan wewenang, ketika semua orang yang terlibat merasa sebagai bagian, satu sama lain saling memperoleh pengakuan, sehingga menimbulkan rasa pemikiran bersama dan terjadilah satu kesatuan yang kompak dan terpadu (*cohesive*) sebagai kelompok sosial (Saebani, 2007: 56).

Pola struktur masyarakat ini dalam pandangan Ferdinand Toonies merupakan karya cipta manusia sendiri. Dalam bahasa lain, masyarakat sebagai sistem sosial diciptakan oleh manusia. Oleh karena itu, menurutnya masyarakat bukan organisme yang dihasilkan oleh proses-proses biologis, juga bukan mekanisme yang terdiri atas bagian-bagian individual yang masing-masing berdiri sendiri. Namun demikian, masyarakat adalah usaha manusia untuk mengadakan dan memelihara

relasi timbal balik yang mantap dan kemauan manusia yang mendasari masyarakat (Saebani, 2007: 54).

Pendapat yang dikemukakan Toonies merupakan hal fundamental dalam proses terciptanya masyarakat, saat individu dengan segala sumber yang dimilikinya akan disalurkan pada lingkungan sekitar di tempat ia berada, serta manusia memanfaatkan manusia lain untuk bersama-sama menciptakan kelompok yang bersifat langgeng dengan dua karakter, yaitu *gemeinschaft* dan *gesselschaft*. Dalam tipe *gemeinschaft* terdapat unsur *wesenwillen*, yaitu masyarakat yang berpola paguyuban, sifat dasarnya kebersamaan dan kerja sama tidak diadakan untuk mencapai tujuan yang di luar, melainkan dihayati dalam dirinya, setiap individunya merasa dekat satu sama lain dan memperoleh kepuasan karenanya. Adapun dalam *gesselschaft* terdapat unsur *kurwillen*, yaitu masyarakat pola *patembayan* atau berbentuk organisasi, dengan sifat-sifat mendasarnya kebersamaan yang berbentuk lahiriyah, seperti persetujuan, peraturan, dan undang-undang, serta segala hubungan yang berdasarkan logika (*cognitive*).

Perilaku sosial normatif dapat dikatakan sebagai perilaku komunitas yang bersifat *patembayan* karena diorganisasikan oleh peraturan, keputusan, dan sistem manajerial yang berlaku secara institusional. Namun demikian, meskipun perilaku sosial normatif itu *patembayan*, apabila berkaitan dengan hal-hal yang agamis, perilaku sosial tersebut mengambil sedikitnya pola perilaku paguyuban, karena ikatan emosional keberagamaan tidak hanya ditentukan oleh sistem sosial, melainkan bisa saja dibentuk oleh pola partisipatif dari dorongan ideologis agamisnya (Saebani, 2007: 54).

Perilaku sosial keagamaan sebagai gejala hukum dan gejala sosial diduga merupakan karakteristik kultural yang diinstitutionalisasi melalui enam karakter budaya. Fred Luthan mengaturnya sebagaimana dikemukakan berikut ini.

Pertama, proses saling belajar dalam berbudaya melalui interaksi dalam masyarakat yang terorganisasi atau masyarakat yang kompleks. Kedua, proses saling berbagi budaya (*share culture*) di antara anggota masyarakat. Ketiga, proses saling mewariskan budaya antargenerasi.

Keempat, proses simbolisasi perilaku yang dipandang representatif bagi integrasi sosial-kulturalnya. Kelima, proses paternalisasi sebagai pembentukan dan pengintegrasian perilaku sosial. Keenam, proses adaptasi dari semua perilaku masyarakat yang memperkuat heterogenitas perilaku, sebaliknya memperlemah dinamika persepsi dan tindakan sosial (Luthans, 1992: 26).

Proses pembentukan hukum dan norma sosial melalui perilaku sosial keagamaan berjalan melalui enam tahapan tersebut, kemudian menjadi karakter sosial normatif yang integratif, baik pada pola perilaku maupun pada berbagai aspek yang mendukung pemolaan perilaku sosial keagamaan yang bersangkutan. Sumber perilaku sosial lebih besar didominasi oleh loyalitas terhadap sumber ajaran yang berlaku dan diyakini oleh pemeluknya. Hukum yang ditaati merupakan perwujudan kesadaran religiusitas sosial.

Dalam pengetahuan yang berbasis pada ajaran Islam, teks-teks ajaran agama dipahami dengan pendekatan linguistik, terutama dalam mengungkapkan makna, maksud, dan berbagai ketentuan hukum yang terdapat di dalamnya, sehingga dari teks-teks kitab suci dapat dimaknai dengan berbagai istilah yang berlaku dalam hukum perilaku. Pesan-pesan tekstual yang telah tergali kandungan makna hukmiahnya disebut dengan *al-ahkām al-khamsah* (hukum yang lima).

Penggalian atas bahasa yang digunakan dalam al-Qur'an dan al-hadis disebut dengan metode *istinbā' al-hukm*, artinya metode penggalian hukum dari al-Qur'an dan al-sunnah dengan kaidah-kaidah usul fikih. Segala yang telah digali oleh metode tersebut harus dipraktikkan dengan baik dan benar, praktik yang muncul adalah bagian dari pengamalan ajaran agama. Ilmu yang berkaitan dengan hukum-hukum yang amaliah atau praktis ini merupakan ilmu fikih, sebagai ilmu yang diambil dari pemahaman mendalam dari para ulama fikih atau fukaha atau berbagai hukum *syara'* yang bersifat amaliah yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci (*al-ahkām al-syar'iyah al-'amaliyah al-muktasab min adillah tafsiliah*).

Kerangka berpikir yang dibangun dalam penggalian dalil-dalil praktis kehidupan sosial berpedoman pada berbagai pendekatan, yakni: (1) pendekatan pemikiran kontemplatif (*ijtihad*), (2) pendekatan kesepakatan (*ijma*), (3) pendekatan analogi (*qiyas*), (4) pendekatan kemaslahatan (*istislah*), dan (5) pendekatan penetapan yang terbaik secara rasional sehubungan tidak terdapatnya nas dari al-Qur'an atau al-hadis, baik segi perintah maupun larangannya dalam masalah yang baru (*istihsan*) dan pendekatan lainnya (Saebani, 2007: 58).

Semua pendekatan itu telah dimanifestasikan oleh para ilmuwan keislaman di bidang ilmu fikih (*fukaha*) dan ilmu usul fikih (*ujuliyyyūn*) dan mewujudkan pola, serta bentuk perilaku sosial keagamaan yang bervariasi. Pendekatan tersebutlah yang melahirkan istilah *af'āl al-mukallafīn* atau tindakan orang yang telah balig dan berakal terkena beban hukum atau titah Allah dalam al-Qur'an atau al-sunnah. Tanpa melalui teori tindakan mukalaf tersebut, perilaku sosial keagamaan tidak berkaitan langsung dengan norma-norma dan berbagai tuntutan ajaran Islam. Perilaku yang dimaksud dapat dikategorikan sebagai perilaku yang merujuk pada *al-'ādah* atau tradisi. Pendekatan perilaku yang mengacu pada kebiasaan disebut dengan *'urf*, meskipun perilaku itu dapat dilegitimasi sebagai perilaku yang memiliki kekuatan hukum, yaitu disebabkan kebiasaan yang sah, yakni tidak bertentangan dengan nash al-Qur'an atau al-hadis dan akal sehat. Namun demikian, bila kebiasaan yang dimaksudkan bertentangan dengan nas yang jelas dan kuat dalam al-Qur'an atau al-Hadis, perilaku tradisional itu dinyatakan batil, karena itulah disebut *al-'ādah al-fāsidah* (adat yang rusak).

Pendekatan yang digunakan dan diberlakukan sebagai proses mewujudkan perilaku sosial keagamaan pada akhirnya memiliki tujuan yang sama, yakni meraih kemaslahatan sebagai barometer utama dalam tujuan syariat Islam yang bersifat universal bagi semua perilaku manusia (Saebani, 2007: 58).

Semua tujuan di atas saling berkaitan karena pemeliharaan agama sebagai bentuk pencegahan atas segala perilaku yang menyimpang dari perintah ajaran Islam. Adapun pemeliharaan akal ditujukan sebagai

penghargaan sepenuhnya kepada akal manusia sebagai sumber utama yang dimiliki manusia untuk berpikir dan semakin cerdas dalam menemukan kebenaran, sehingga perilaku yang merusak akal, seperti meminum arak dan mabuk, diharamkan oleh agama. Demikian pula pemeliharaan jiwa adalah bagian dari penghormatan nilai-nilai kemanusiaan dan hak-hak hidup manusia sendiri, sehingga manusia jika ingin dipandang beradab, diperintah oleh Allah swt. agar memperbanyak keturunan melalui perkawinan yang dibenarkan, sedangkan untuk melindungi dan membangun hakikat dan martabat keluarga dan masyarakat, ia diwajibkan mencari penghidupan dengan baik, benar, dan halal.

Perilaku demikian berpedoman pula pada nilai-nilai kemanusiaan yang secara konseptual, manusia dipandang sebagai makhluk biologis dan makhluk sosial yang harus bertahan hidup demi lingkungan dan generasi budaya berikutnya. Oleh karena itu, ia adalah makhluk sosial yang diistilahkan dengan konsep *al-nās*; dan manusia sebagai makhluk biologis dan makhluk sosial mampu bertahan hidup, berbudaya, dan melestarikan tujuannya secara turun-temurun karena memiliki sistem nilai yang dianut dan dipandang memberikan keharmonisan dalam masyarakat. Konsep ini disebut al-Qur'an dengan istilah *al-insān* (Saebani, 2007: 61).

Bryan S. Turner mengkritik Hodgson dalam *The Venture of Islam*, yang mengatakan bahwa telah muncul kebudayaan *Islamdom* yang dianalogikan pada istilah *Christendom* sebagai perwujudan bahwa kebudayaan Islam tidak hanya dimiliki oleh orang Islam. Kebudayaan itu terdapat dalam perilaku non-Islam, Yahudi, Nasrani, bahkan agama-agama lain yang dipandang sebagai lembaga, relasi sosial, dan interaksi dalam kehidupan empiris Islam yang muncul dari muslim, bisa ada dalam perilaku dan simbol yang bukan muslim (Saebani, 2007: 61).

Islamdom atau *Islamicate* adalah realitas, sebagaimana ada yang berkata, terkadang dalam memperjuangkan hak-hak asasi manusia, Barat lebih islami daripada muslim. Meskipun persyaratan itu sukar diklarifikasi, bagi muslim mengambil manfaat, hikmah, dan pelajaran tidak mutlak dari Islam, sebab bisa dari perilaku binatang sekalipun. Itulah sebabnya, ayat-ayat al-Qur'an ada yang berbicara tentang semut (*al-Naml*), lebah (*al-*

Nahl), sapi (*al-Baqarah*), dan lain-lain. *Islamdom* adalah realitas tentang kebudayaan islami yang muncul bukan dari orang muslim. Bahkan, orang muslim semestinya banyak bercermin kepada siapa pun dengan identitas agama apa pun, sebab sebutir telur tidak ada yang keluar dari tempat asalnya dengan bersih. Namun demikian, jika bermanfaat bagi manusia, ambillah telur itu. Demikian dikatakan Ali bin Abi Thalib dalam *Nahj al-Balagh* (Baqir, 1992: 56).

Islam secara khusus merujuk pada agama orang-orang Islam, maka perilaku orang Islam dipandang sebagai Islam itu sendiri. Dalam istilah agama, yang dimaksudkan adalah setiap pengalaman atau perilaku mengarah pada hidup, yang dalam tingkatan tertentu, pengalaman atau perilaku tersebut diarahkan pada peran seorang individu dalam suatu lingkungan yang dirasakan sebagai kosmos. Bryan Turner dalam mengungkapkan Islam sebagai agama dan perilaku memandang bahwa agama -dalam hal ini Islam- mengarahkan pemeluknya demikian. Arah semacam ini mengandung beberapa elemen pengalaman tentang hal yang transendental pada suatu tataran kosmis. Antara kosmos dan kosmis adalah perpaduan antara lahir dan batin yang dalam agama terdapat suatu hati nurani dengan seperangkat keyakinan akan hal yang irasional dan mistis, dan dengan hal-hal material yang disimbolkan oleh berbagai perilaku pemeluknya (Saebani, 2007: 61).

Artinya, dalam Islam terdapat realitas perilaku yang merupakan realitas *ultimate* dengan diletakkan pada “peristiwa-peristiwa sejarah dalam perjanjian yang tidak dapat ditarik kembali”. Bagi orang beriman, realitas *ultimate* dicari dalam kesadaran batin subjektif dan dalam kedirian yang sudah dibentuk. Pembentukan kesadaran itu banyak bertumpu pada berbagai norma yang hidup dalam institusi, peran para ulama, dan berbagai aturan lain yang diyakini kesuciannya oleh pemeluk agama. Cara pandang di atas ditafsirkan oleh Bryan Turner sebagai kesalehan personal, yakni ketaatan spiritual seseorang, sebagai cara seseorang merespons yang Ilahi. Dalam penafsiran lain, agama mencakup percabangan yang bermacam-macam dan tradisi yang dimaksudkan untuk mewartakan respons semacam itu. Agama adalah kompleks lembaga dan praktik-praktik sosial yang

mewadahi atau mengarahkan respons-respons seseorang terhadap yang Ilahi; agama adalah cara memuja bersama yang mewadahi kesalehan (Saebani, 2007: 62).

Perwadahan itu bersifat parsial dan berubah-ubah. Hodgson, sebagaimana dikatakan Bryan Turner, menyatakan bahwa agen-agen yang menjadi anggota komunitas-komunitas keagamaan mungkin sangat berbeda. Demikian pula dengan kesalehan, tidak direduksi ke dalam etika atau penerimaan mitos atau ritual dengan penuh semangat. Kesalehan, kesadaran nurani individu, respons personal terhadap Tuhan dalam beberapa hal kesemuanya, bahkan hanya suatu bagian dari agama, sebagai seperangkat lembaga dan orientasi yang diintegrasikan ke dalam kepentingan yang sama, serta kenikmatan manifestasi yang rutin dan secara bersama-sama dilakukan bersama orang lain, disebabkan pandangan dan keyakinan yang sama.

Tradisi sosial dan hukum yang berlaku karena adanya ajaran agama yang diyakini adalah norma-norma, bukan lembaga atau organisasi, tetapi norma dan sistem nilai yang melahirkan lembaga-lembaga yang mewadahi keyakinan manusia, serta menyeragamkan perilaku dengan visi agamis. Pada banyak kasus, menurut Hodgson, hal ini dapat dilihat dari dampak tradisi dan norma-norma hasil pemahaman dan penafsiran atas ajaran agama, terutama terhadap kreativitas personal sebagai hal yang mengekang ekspresi kreatif individu. Dengan sedikitnya batasan-batasan yang diberikan oleh gaya dan tradisi, dimungkinkan adanya sejumlah besar kreativitas yang secara sosiologis tidak terbatas.

Berdasarkan pemahaman itulah, agama pada hakikatnya merupakan gejala hukum dan hukum yang selama ini menjadi sosial normatif lebih banyak didominasi oleh nilai-nilai yang terdapat dalam ajaran agama. Agama direduksi ke dalam beberapa hal mendasar yang kemudian diyakini bersumber langsung dari Tuhan sebagai pembuat hukum (Saebani, 2007: 62).

Beberapa hal tersebut adalah, pertama, keyakinan terhadap ajaran-ajaran suci, tentang Tuhan dan zat gaib yang oleh ajaran agama wajib diyakini eksistensinya. Kedua, seorang atau kebanyakan pemeluk agama

“tidak begitu mengerti” tentang asal-usul tumbuhnya keyakinan. Ketiga, selain karena keluarga yang mewariskan agama, lingkungan memberikan pengaruh atas tumbuh dan berkembangnya suatu keyakinan. Keempat, bagi pemeluk agama Islam, sumber ajaran yakni al-Qur’an dan al-sunnah adalah hal yang irasional karena rangkaian ayat dan perkataan Nabi Muhammad saw. mengalami perjalanan yang cukup panjang, sehingga sampai ke tengah-tengah masyarakat dewasa ini. Jika keyakinan tidak tumbuh, kemungkinan besar sikap beragama, fanatisme agama pun sukar untuk dimiliki manusia. Pada umumnya, keyakinan ditumbuhkan oleh keadaan lingkungan, sangat jarang yang tumbuh secara tiba-tiba.

Kelima, pemahaman atau penafsiran atas al-Qur’an dan al-sunnah adalah cara pertama mempertebal keyakinan atas agama dan semua ajarannya. Keenam, terdapat orang-orang tertentu yang memiliki hak prerogatif untuk menafsirkan ajaran Islam. Ketujuh, hasil penafsiran atas ajaran agama diwadahi oleh lembaga-lembaga agama, kemudian disosialisasikan kepada masyarakat, terutama anggota suatu lembaga agama itu sendiri. Kedelapan, disebabkan lembaga-lembaga agama itu berlainan paradigma, maka pelaksanaan ajaran agama pun tidak ada yang sama. Kesembilan, ketidaksamaan terlihat dalam simbol-simbol keagamaan disebabkan oleh:

1. organisasi semakin memperjelas perbedaan paradigma dan pelaksanaan praktik agamis;
2. ulama adalah penguasa agama yang diikuti oleh murid-muridnya, bahkan masyarakat beragama yang awam;
3. berbagai rujukan yang ditulis dalam bahasa Arab memberikan petunjuk bahwa Islam berasal dari bangsa yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa ibu;
4. karena bahasa Arab juga bahasa yang digunakan oleh dan untuk al-Qur’an dan al-sunnah, belajar bahasa Arab menjadi alat utama untuk menggali pesan-pesan Allah dan Rasul-Nya;
5. para pemikir atau *mujtahidin* dapat melakukan penafsiran atas ajaran agama, kemudian berbagai fasilitas pendidikan agama mengajarkan

bahasa Arab sebagai bahasa yang wajib dipelajari secara mendalam (Saebani, 2007: 62).

Dengan pandangan-pandangan di atas, Bryan Turner berpendapat bahwa perilaku sosial normatif dan pengarahannya terhadap pemeluk agama akan berkaitan dengan keyakinan, simbolisasi yang membuktikan keyakinan empirik, kitab yang memberi rumus untuk berkomunikasi dengan Sang Pencipta, serta ajaran-ajaran lainnya yang membentuk cara berperilaku bagi pemeluk agama. Akan menjadi sangat khas manakala wadah agama dan pemeluk-pemeluknya adalah lembaga masyarakat dan keagamaan. Hal demikian dipandang sebagai perwujudan *structural normative* dalam beragama. Artinya semua sistem yang terdapat dalam agama, semacam sistem *ritus* dan sistem *credos* telah dipersempit oleh tradisi sosial yang lebih kuat, sehingga menyebabkan adanya lokalisasi ajaran agama. Kerangka berpikir yang digunakan dalam konteks perilaku sosial normatif adalah yang dibangun oleh fungsi-fungsi struktural, fungsi kepemimpinan, penghayatan, dan pemahaman terhadap ajaran agama, serta pola interaksi di antara pemeluk agama yang ada dalam suatu masyarakat dan cara-cara pengamalan ajaran yang berprinsip pada kebiasaan-kebiasaan yang kemudian disebut dengan *sunnah* (Turner, 2005: 177).

Sunnah yang di dalamnya menceritakan perilaku Nabi Muhammad saw. adalah norma sosial tradisional, karena terbentuk oleh sifat imitasi sosial yang turun-temurun. Tindakan Nabi Muhammad saw. yang ditiru oleh para sahabat, kemudian perilaku sahabat yang ditiru oleh para *tabi'in* dan seterusnya membentuk tradisi yang kuat dan formalitas normatif. Dengan demikian, hal itu merupakan gejala sosial yang dinamis dari abad ke abad hingga akhirnya membentuk keseragaman. Norma sosial dan hukum yang berlaku secara tradisional semakin menguat juga karena adanya interaksi antarumat beragama yang diarahkan oleh ajaran-ajaran di dalamnya. Sehingga, kemungkinan diarahkan oleh norma-norma yang berlaku sangat dominan. Tradisi dan kebudayaan lokal dapat diartikan juga sebagai salah satu dari penganut agama dengan label masyarakat tradisional. Adaptabilitas dalam perilaku keagamaan sengaja dibentuk atau

terbentuk karena interaksi satu arah. Proses mengarahkan perilaku, sehingga menjadi homogen adalah bagian dari visi dan misi dalam struktur sosial tradisional.

Dengan demikian, sumber ajaran agama tidak secara serta merta dijadikan pedoman pertama dalam berperilaku. Hal demikian diidentifikasi oleh beragamnya kepentingan sosial dengan potensi yang berbeda-beda, sehingga di satu pihak terdapat perilaku ritual atau sosial keagamaan yang didasarkan pada argumentasi dan *hujjah syar'iyah*, di pihak lain terdapat sikap imitatif dan *taqlid* kepada pemeluk agama lainnya. Imitasi sosial dalam tindakan menaati hukum dalam ajaran agama merupakan proses adaptasi sosial, sehingga menjadi substansi dari kelahiran norma sosial agamis. Hukum sosial yang tercipta dari gejala kehidupan beragama, bukan sekadar hukum keduniaan, tetapi diyakini sebagai hukum masa depan yang bersifat batiniyah yang hanya ada dan baru ada jika hukum-hukum realitas duniawi telah final (Saebani, 2007: 62).

Dari uraian tentang hukum Islam sebagai gejala sosial dan gejala hukum dapat disimpulkan bahwa dalam perspektif sosiologi hukum, peran agama sangat penting dalam kaitannya dengan enam hal berikut ini.

Pertama, sumber nilai yang dianut oleh masyarakat sebagai sandaran perilaku sosial. Kedua, terbentuknya norma dan kaidah sosial yang diyakini berlaku bagi kehidupan sosial dan kehidupan transendental. Ketiga, hukum yang berlaku di masyarakat bersifat tradisional normatif dengan bentuk perilaku yang kolektif dan homogen. Keempat, sumber-sumber ajaran dalam agama dimaknai sedemikian rupa dan membentuk takdir hukum bagi kehidupan sosial yang secara turun-temurun berlaku sebagai tolok ukur kebenaran suatu tingkah laku masyarakat.

Kelima, norma sosial yang merujuk pada ajaran agama merupakan gejala sosial yang dapat membangkitkan wacana perumusan hukum Islam yang berlaku positif sebagai suatu hukum negara. Keenam, hukum Islam dipandang sebagai gejala sosial, sebagai bentuk demonstrasi sosial terhadap prinsip-prinsip kebenaran, keadilan, dan berkemanusiaan dengan universalitas kebenaran yang tidak dapat dibendung sebagai akibat perkembangan dan perubahan zaman.

Berdasarkan hal-hal yang telah dikemukakan di atas dan rumusan masalah, maka untuk mempertajam analisis dalam penelitian ini, dikemukakan kerangka pikir sebagai gambaran utuh tentang beberapa variabel konseptual yang menjadi unit analisis kajian sosiologi hukum Islam terhadap komunitas An-Nadzir, guna menjawab rumusan masalah dan menggambarkan tujuan penelitian.

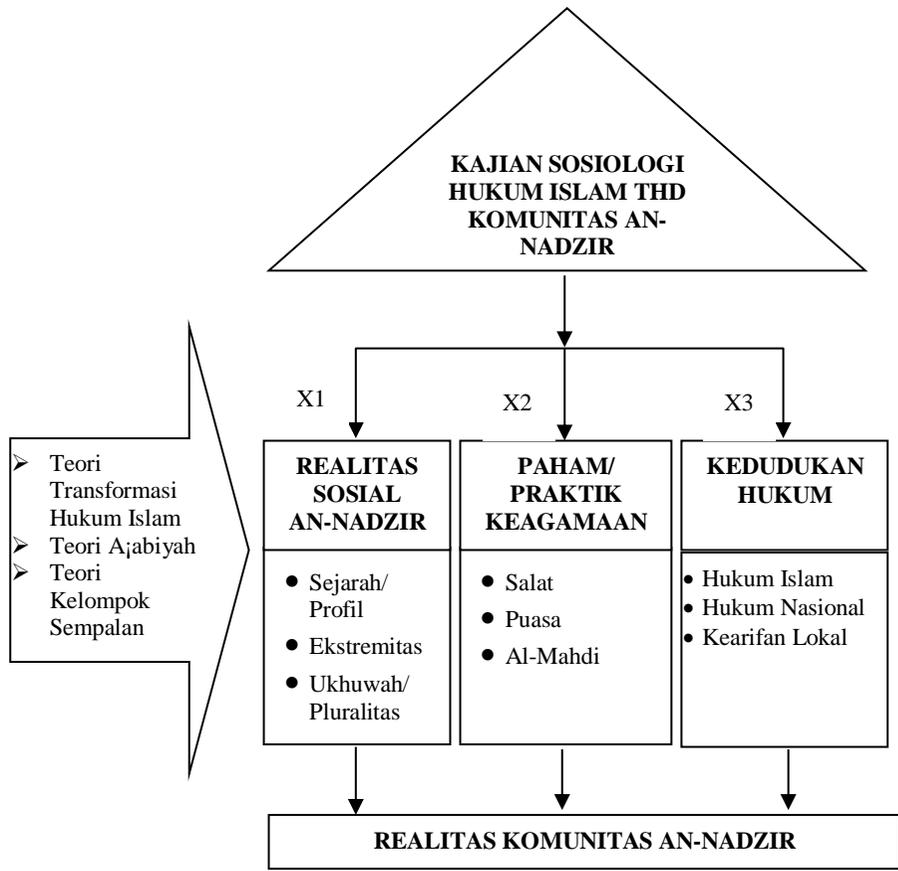
Variabel yang diajukan sebagai sejumlah proposisi utama adalah sosiologi hukum Islam yang akan dijadikan pisau analisa dalam menelaah eksistensi komunitas An-Nadzir selaku salah satu *substream* yang merupakan kenyataan sosial dalam masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Adapun rincian masing-masing proposisi yang akan menjadi unit analisis adalah pertama, eksistensi komunitas dengan telaah atas: (a) sejarah/profil, (b) ekstremitas, dan (c) ukhuwah/pluralisme.

Kedua, pemahaman keagamaan. Proposisi ini diajukan untuk mengetahui bagaimana praktik keagamaan komunitas ini. Beberapa proposisi diajukan untuk menganalisis variabel konseptual tersebut, yaitu: (a) tentang salat, (b) tentang puasa, dan (c) pandangan tentang al-Mahdi.

Ketiga, variabel kedudukan hukum komunitas An-Nadzir. Dengan variabel ini hendak dianalisis: (a) perspektif hukum Islam, (b) perspektif hukum nasional, dan (c) perspektif kearifan lokal.

Adapun bagan kerangka penelitian adalah sebagai berikut.

Bagan Kerangka Konseptual



BAB III

METODOLOGI PENELITIAN

A. Jenis dan Lokasi Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang bersifat kualitatif, yaitu penyelidikan yang dilakukan dalam kehidupan yang sebenarnya, untuk menemukan secara spesifik dan realistik tentang hal yang sebenarnya terjadi di tengah-tengah masyarakat. Bersifat kualitatif, karena penelitian ini bermaksud untuk memahami fenomena tentang kondisi yang dialami oleh subjek penelitian secara holistik pada suatu konteks khusus yang alamiah dan berpangkal pada peristiwa sosial (Pasolong, 2004: 6).

Penelitian ini bersifat deskriptif, yaitu suatu penelitian yang dilakukan dengan tujuan utama untuk memberikan gambaran atau deskripsi tentang suatu keadaan secara objektif. Desain penelitian deskriptif digunakan untuk memecahkan atau menjawab permasalahan yang sedang dihadapi pada situasi sekarang. Penelitian deskriptif juga berarti penelitian yang dimaksudkan untuk menjelaskan fenomena atau karakteristik individual, situasi, atau kelompok tertentu secara akurat (Sandjaja, Heriyanto, 2006: 76). Dengan kata lain, penelitian deskriptif dilakukan untuk mendeskripsikan seperangkat peristiwa atau kondisi populasi saat ini. Dalam hal ini, peristiwa keberadaan dan kondisi populasi komunitas An-Nadzir.

Penelitian deskriptif merupakan cara untuk menemukan makna baru, menjelaskan sebuah kondisi keberadaan, menentukan frekuensi kemunculan sesuatu, dan mengkategorikan informasi. Penelitian deskriptif dilakukan dengan memusatkan perhatian kepada aspek-aspek tertentu dan sering menunjukkan hubungan antara berbagai variabel. Penelitian deskriptif bertujuan untuk menerangkan atau menggambarkan masalah

penelitian yang terjadi berdasarkan karakteristik orang, tempat dan waktu (Sandjaja, Heriyanto, 2006: 76).

Beberapa ciri dominan desain penelitian deskriptif adalah sebagai berikut. Pertama, bersifat mendeskripsikan kejadian atau peristiwa yang bersifat faktual. Adakalanya penelitian ini dimaksudkan hanya membuat deskripsi atau uraian suatu fenomena semata-mata, tidak untuk mencari hubungan antarvariabel, menguji hipotesis, atau membuat ramalan. Kedua, dilakukan secara survei; oleh karena itu penelitian deskriptif sering disebut sebagai penelitian survei. Dalam arti luas, penelitian deskriptif dapat mencakup seluruh metode penelitian kecuali penelitian yang bersifat historis dan eksperimental. Ketiga, bersifat mencari informasi faktual dan dilakukan secara mendetail. Keempat, mengidentifikasi masalah atau untuk mendapatkan justifikasi keadaan dan praktik yang sedang berlangsung. Kelima, mendeskripsikan subjek yang sedang dikelola oleh kelompok orang tertentu dalam waktu yang bersamaan (Sandjaja, Heriyanto, 2006: 76).

Penelitian ini dilakukan di Desa Mawang. Sebuah desa yang berdasarkan bahasa Makassar berarti mengapung. Nama desa ini diambil karena letaknya yang tepat berada di kawasan danau Mawang. Letak desa Mawang yang sekarang sudah menjadi Kelurahan Mawang, secara pemerintahan berada di Kecamatan Somba Opu, Kabupaten Gowa, Provinsi Sulawesi Selatan, sekitar tujuh kilometer dari Sungguminasa, pusat pemerintahan Kabupaten Gowa.

Kabupaten Gowa secara geografis berada antara 120.36,6' bujur timur dari Jakarta dan 50.33,6' bujur timur dari kutub utara, sedang letak wilayah administrasinya antara 120.33,19' hingga 130.15,17' bujur timur, letak wilayahnya antara 50.5' hingga 50.34.7' lintang selatan dari Jakarta. Sebagai kabupaten daerah otonom, sebelah utara berbatasan dengan Kota Makassar dan Kabupaten Maros pada sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Sinjai, Kabupaten Bulukumba dan Kabupaten Bantaeng, sebelah selatan berbatasan dengan Kota Makassar dan Kabupaten Takalar. Berdasarkan wilayah administrasinya, Kabupaten Gowa terbagi atas 18 wilayah kecamatan, 123 desa dan 44 kelurahan dengan luas 1.883, 88 km²

atau 3,01% dari wilayah Provinsi Sulawesi Selatan. Sebagian besar wilayah Kabupaten Gowa merupakan dataran tinggi yakni sekitar 80,17% dan 19,83% merupakan dataran rendah (Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Gowa, 2006-2010). Lokasi penelitian ini dipilih dengan alasan bahwa tempat tersebut merupakan lokasi komunitas An-Nadzir memusatkan kegiatannya.

B. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian diarahkan oleh metode berpikir, sedangkan metode berpikir untuk setiap cabang ilmu pengetahuan (baik ilmu-ilmu sosial atau pun ilmu-ilmu eksak) tidaklah berbeda. Norma-norma yang ditetapkan oleh ilmu logika berlaku umum untuk setiap cabang ilmu pengetahuan. Hal yang membedakannya, bukanlah norma-norma logika, tetapi objek pengenalnya (Ilmiah, 2011).

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan multidisipliner. Pendekatan multidisipliner adalah pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan berbagai sudut pandang ilmu yang relevan. Jadi, dalam hal ini, pemecahan masalah hukum Islam menggunakan ilmu-ilmu lain yang relevan, utamanya pendekatan sosiologi hukum.

Untuk memecahkan masalah hukum yang makin kompleks, diperlukan wawasan pengetahuan yang luas. Pengetahuan hukum dogmatik semata tidaklah cukup, bahkan jauh dari memadai. Seorang ahli hukum seyogianya juga mendalami ilmu-ilmu sosial lain, antara lain: sosiologi, antropologi, psikologi, politik, dan ekonomi. Berkaitan dengan hal ini, Arthur Henderson mengingatkan, “*A lawyer who has not studied economics and sociology is very apt to become a public enemy*” (seorang ahli hukum yang tidak belajar ilmu ekonomi dan sosiologi sangat rawan untuk menjadi musuh masyarakat). Senada dengan pernyataan tersebut, Arthur L. Corbin menegaskan, “*...to decide what is justice and for the public wealth without any knowledge of history and precedent is an egotist and an ignorance*” (Ali, 2009: 140). Artinya, memutuskan atas nama

keadilan dan demi kepentingan publik tanpa pengetahuan tentang sejarah dan preseden adalah suatu keangkuhan dan kependiran.

C. *Sumber Data*

Dalam penelitian kuantitatif dikenal populasi dan sampel, sementara pada penelitian kualitatif sebagai pengganti keduanya disebut unit analisis, yaitu informan penelitian. Unit analisis selanjutnya memiliki kriteria tertentu, sehingga data yang diperoleh tepat, kredibel, dan representatif, dengan tidak menentukan besaran ukuran informan dengan menggunakan perhitungan statistik (Sugiyono, 2005: 50). Berdasarkan penjelasan tersebut, maka sumber data penelitian ini pada prinsipnya terdiri dari dua bagian berikut ini.

1. Sumber data primer, adalah informan yang merupakan tokoh-tokoh komunitas An-Nadzir.
2. Sumber data sekunder, berupa hasil observasi, catatan lapangan, buku-buku, artikel, dokumen, maupun foto-foto yang relevan dengan fokus penelitian.

D. *Metode Pengumpulan Data*

Dalam sebuah penelitian, peneliti umumnya menggunakan beberapa teknik untuk memperoleh data. Peneliti secara selektif memilih dan menggunakan teknik yang tepat sesuai arah penelitian. Berdasarkan hal tersebut, maka tiga teknik pengumpulan data yang digunakan adalah observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi.

Untuk memperoleh data yang diperlukan dalam penelitian ini, maka dilakukan penelusuran internet (*internet surfing*) dan penelitian lapangan (*field research*). Penelitian lapangan dilakukan untuk memperoleh data yang bersifat primer dengan teknik sebagai berikut.

1. Observasi

Penelitian ini dimulai dengan mengamati pola kehidupan, khususnya yang berkaitan dengan praktik yang dijalankan oleh komunitas An-Nadzir. Pengamatan langsung di lapangan atas karakteristik dan perilaku komunitas yang bersangkutan. Dalam observasi ini penulis bukan sebagai

partisipan (nonpartisipan) komunitas tersebut, melainkan hanya melakukan pengamatan dan pencatatan sistematis terhadap perilaku yang diteliti. Dalam kegiatan observasi ini langkah-langkah yang dilakukan antara lain sebagai berikut.

- a. Mengamati sikap anggota komunitas di perkampungan (mereka menyebutnya “pondok”) An-Nadzir.
- b. Mengunjungi anggota komunitas sambil meminta keterangan seperlunya sesuai data yang dibutuhkan.

2. Wawancara Mendalam (*in depth interview*)

Selanjutnya, untuk memahami bagaimana pola-pola kegiatan tersebut dijalankan oleh komunitas An-Nadzir, maka diadakan penelitian hukum sosiologis (*socio-legal research*) melalui metode wawancara, pengamatan dan dokumentasi. Wawancara yang digunakan dalam penelitian ini adalah wawancara mendalam dengan model tidak berstruktur, namun tetap menggunakan panduan pertanyaan agar memudahkan peneliti memperoleh data yang dibutuhkan. Oleh karena itu, tahapan pelaksanaan wawancara yang dilakukan peneliti antara lain berikut ini.

- a. Bertemu calon informan dan menyampaikan tujuan penelitian yang akan dilaksanakan.
- b. Meminta kesediaan anggota komunitas untuk menjadi informan penelitian.
- c. Meminta kesediaan informan agar menyediakan waktu dan tempat untuk kegiatan wawancara.
- d. Informasi wawancara yang diperoleh dari informan penelitian dikonfirmasi dengan informan lainnya untuk membuktikan kebenarannya.
- e. Mencatat dan merekam wawancara dengan para informan penelitian.

Teknik ini dilakukan dengan memberikan pertanyaan tertentu yang disiapkan sebelumnya. Hal ini bertujuan untuk menemukan permasalahan secara lebih terbuka, yakni pihak yang diajak wawancara dimintai pendapat, dan ide-idenya.

3. Dokumentasi.

Dokumentasi adalah mengumpulkan data dengan cara mengalir atau mengambil data-data dari catatan, dokumentasi, administrasi yang sesuai dengan masalah yang diteliti. Dalam hal ini dokumentasi diperoleh melalui dokumen-dokumen atau arsip-arsip dari komunitas yang diteliti. Yaitu, mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat, majalah, dan sebagainya (Arikunto, 1993: 120).

Dokumentasi sebagai salah satu teknik yang digunakan merupakan rangkaian kegiatan penelitian dalam rangka menunjang data penelitian sebagai sumber data sekunder, digunakan sejak awal penyusunan rencana penelitian, proses, dan akhir penelitian. Oleh karena itu, dokumentasi yang dimaksud terdiri dari:

- a. melakukan penelusuran internet (*internet surfing*);
- b. mengumpulkan sejumlah buku, artikel *online*, makalah, dan laporan hasil penelitian sebagai sumber bacaan/rujukan, digunakan sebagai acuan konsep kajian fokus masalah penelitian;
- c. melakukan pengambilan gambar saat peneliti bersama subjek atau informan penelitian;
- d. mencatat hasil wawancara dengan para informan dan mencatatnya kembali sebagai rekaman catatan kegiatan.

E. Instrumen Penelitian

Dalam penelitian kualitatif, instrumen kuncinya adalah peneliti. Peneliti harus memiliki sejumlah kecakapan atau kompetensi untuk melaksanakan suatu kegiatan penelitian. Oleh karena itu, peneliti sebagai instrumen utama dalam penelitian perlu didukung oleh beberapa alat bantu untuk kelancaran kegiatan di lapangan, antara lain: (1) pedoman observasi, dan (2) pedoman wawancara. Kedua alat bantu tersebut digunakan untuk memperoleh dan mengungkapkan data yang diperoleh di lapangan, baik sebelum dan selama penelitian terlaksana (Sugiyono, 2004: 168).

Instrumen penelitian adalah perangkat untuk menggali data primer dari responden sebagai sumber data terpenting dalam sebuah penelitian (Suryanto, Kamiji, 2005: 59). Instrumen yang digunakan dalam penelitian

ini adalah pedoman wawancara (*interview guide*), *tape recorder*, dan *facebook*. Instrumen ini dianggap tepat untuk menggali data secara akurat, sah sesuai permasalahan dalam penelitian.

F. Teknik Pengolahan dan Analisis Data

Tipe penelitian sebagaimana dikemukakan di atas sengaja digunakan mengingat permasalahan yang dibahas berkenaan dengan realitas An-Nadzir sebagai komunitas baru yang oleh kalangan tertentu disebut dengan aliran sempalan.

Dengan demikian, metode analisis data penelitian ini lebih ditekankan pada metode kualitatif melalui *grounded research* yang memungkinkan peneliti langsung mencari dan mengumpulkan data atas masalah yang dipelajari tanpa harus terikat untuk membuktikan benar atau tidaknya teori yang pernah dikemukakan oleh para ahli terdahulu. Metode ini dipandang sebagai metode dengan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif.

Penelitian kualitatif berkaitan erat dengan sifat unik dari realitas sosial dan dunia tingkah laku manusia itu sendiri. Keunikan pendekatan ini bersumber dari hakikat manusia sebagai makhluk biologis, psikis, sosial, dan budaya yang mengaitkan makna dan interpretasi dalam bersikap dan bertingkah laku. Makna dan interpretasi itu sendiri dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan budaya. Kompleks sistem makna tersebut secara konstan digunakan oleh seseorang atau sekelompok orang dalam mengorganisasikan segenap sikap dan tingkah lakunya sehari-hari (Bisri, Rufaidah, 2002: 223).

Tujuan dari penelitian yang bersifat *grounded* adalah untuk menemukan pola-pola yang mungkin dapat dikembangkan menjadi teori. Teori ini lambat laun mendapat bentuk sepanjang berlangsungnya penelitian.

1. Pengolahan Data

Dalam pelaksanaannya, penelitian ini menggunakan suatu teknik *constant comparison*, yaitu suatu usaha yang terus-menerus untuk menumbuhkan kategori-kategori dan konsep-konsep lapangan berdasarkan

kenyataan yang diperoleh, sebagai bangunan analisis. Dengan demikian, metode ini lebih banyak dikuasai oleh pengembangan analisis yang muncul di lapangan. Data yang muncul diklasifikasikan berdasarkan kategori-kategori dan sebagainya. Metode ini sangat memungkinkan bagi peneliti untuk tidak hanya mengumpulkan data, tetapi sekaligus menulis dan memberikan interpretasi terhadap data yang ada.

Untuk menelusuri eksistensi komunitas An-Nadzir dengan unsur-unsur pokok yang harus ditelaah sesuai dengan butir-butir rumusan masalah, tujuan, dan manfaat penelitian, digunakan metode penelitian kualitatif.

Penelitian kualitatif pada hakikatnya ialah mengamati orang dalam lingkungan hidupnya, berinteraksi dengan mereka, berusaha memahami bahasa dan tafsiran mereka tentang dunia sekitarnya (Nasution, 1988: 5). Dalam penelitian ini yang akan diamati adalah orang, yaitu para anggota masyarakat, khususnya umat Islam yang dalam hal ini terdiri dari kelompok *substream* dengan berbagai latar belakangnya.

Dengan menggunakan metode kualitatif, maka data yang didapat lebih lengkap, lebih mendalam, kredibel, dan bermakna, sehingga tujuan penelitian dapat dicapai. Penggunaan metode kualitatif ini, bukan karena metode ini baru dan lebih “trendy”, akan tetapi memang permasalahan ini lebih tepat dicarikan jawabannya dengan metode kualitatif. Dengan metode kualitatif, fakta-fakta yang tidak tampak oleh indra akan diungkap, sehingga dapat diperoleh data yang lebih tuntas, pasti, sehingga memiliki kredibilitas tinggi.

2. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan adalah analisis deskriptif, yaitu suatu upaya untuk mendeskripsikan secara menyeluruh fokus kajian penelitian melalui interpretasi peneliti. Dengan demikian, analisis data merupakan serangkaian langkah untuk mengurai data menjadi bagian-bagian (kategori dan subkategori) dari sumber data primer dan sekunder sebagai hasil penelitian (Sugiyono, 2005: 57).

Analisis data dilakukan secara berulang sampai peneliti memperoleh data yang akurat, dapat dilakukan melalui tiga tahap, yaitu: (1) reduksi

data; (2) penyajian dan pengolahan data; dan (3) tahap penarikan kesimpulan. Ketiga tahap tersebut dilakukan secara integratif untuk menentukan hasil akhir analisis. Selanjutnya dapat diuraikan sebagai berikut (Sugiyono, 2005: 57 dan 98).

- a. Reduksi data. Data yang diperoleh dari sejumlah sumber diseleksi dilakukan penajaman (difokuskan), penyederhanaan, dan abstraksi. Langkah-langkah yang dilakukan adalah:
 - 1) informasi wawancara yang diperoleh dari sejumlah informan dicatat dan dituangkan dalam bentuk catatan deskripsi hasil wawancara;
 - 2) data yang telah dicatat dan ditabulasi diseleksi, sehingga yang diambil hanya yang dianggap paling representatif untuk disajikan sebagai data.
- b. Penyajian dan pengolahan data. Data dan informasi yang dikumpulkan disajikan secara naratif, sehingga permasalahan dapat dideskripsikan secara komprehensif (menyeluruh). Langkah-langkah yang dilakukan adalah:
 - 1) data yang telah diseleksi diinterpretasikan dan direlevansikan dengan data etik;
 - 2) informasi yang diperoleh dari wawancara diinterpretasikan untuk memberikan gambaran/mendeskripsikan fokus-fokus masalah.
- c. Penarikan kesimpulan. Penarikan kesimpulan diikuti dengan verifikasi internal, yaitu data yang telah disajikan dan diolah diinterpretasikan kembali oleh peneliti. Mengingat penarikan kesimpulan yang dilakukan masih bersifat sementara, maka diperlukan verifikasi, sehingga data yang disajikan lebih akurat. Langkah yang dilakukan adalah:
 - 1) mendeskripsikan fokus masalah yang sudah diinterpretasi dan dilakukan penarikan kesimpulan;
 - 2) kesimpulan sementara direlevansikan dengan hasil observasi lapangan, sehingga diperoleh pemahaman masalah yang sesuai dengan kajian teoritis;

- 3) melakukan penyimpulan akhir dan mendeskripsikannya sebagai hasil penelitian.

G. *Pengujian Keabsahan Data*

Penelitian kualitatif dapat dinyatakan sah apabila memiliki tingkat kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*dependability*), dan kepastian (*confirmability*). Berdasarkan keempat syarat tersebut, uji keabsahan data dalam penelitian selanjutnya dapat dijelaskan sebagai berikut (Sugiyono, 2005: 121).

1. Validitas internal (*credibility*), yaitu ukuran kebenaran data yang dikumpulkan yang menggambarkan kecocokan konsep peneliti dengan hasil penelitian. Oleh karena itu, peneliti melakukan triangulasi (*peer debriefing*) sumber dan metode, yaitu menganalisis data emik (*phonemic*) menjadi data etik (*phonetic*).
2. Validitas eksternal (keteralihan/*transferability*), interpretasi hasil penelitian dikomparasikan apakah bisa digeneralisasikan pada *setting* sosial yang berbeda, tetapi mempunyai karakteristik yang sama atau tidak.
3. Kebergantungan (*dependability*/reliabilitas), yaitu hasil penelitian merupakan representasi dari rangkaian kegiatan pencarian data yang dapat ditelusuri jejaknya. Oleh karena itu, audit komisi pembimbing atas proses penelitian, mulai dari penentuan masalah, memasuki lapangan, menentukan sumber data, menguji keabsahan data, serta penarikan kesimpulan merupakan ukuran reliabilitas proses penelitian.
4. Kepastian/objektivitas (*confirmability*), dilakukan bersamaan dengan *dependability* untuk menguji keterkaitan hasil dan proses penelitian.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. *Realitas Sosial An-Nadzir.*

1. Sejarah dan Profil

Komunitas atau jamaah An-Nadzir mulai berkembang di Indonesia seiring dengan kedatangan Syamsuri Abdul Madjid alias Syekh Muhammad Al-Mahdi Abdullah alias Abah Batam, seorang dai dari Malaysia. Syamsuri lahir di Serawak, Malaysia, pada tahun 1940. Pada tahun 1998, Syamsuri melakukan perjalanan dakwah ke berbagai daerah di Indonesia termasuk di Sulawesi Selatan, khususnya di Makassar dan Luwu. Menariknya, kedatangan Syamsuri Madjid menjadi polemik di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan menyusul kesaksian sejumlah orang yang memandang sosok Syamsuri Madjid sebagai titisan Kahar Muzakkar, tokoh pejuang gerakan DI/TII di Sulawesi Selatan.

Azis Kahar Muzakkar, salah satu putra Kahar Muzakkar, tersentak kaget ketika pertama kali berjumpa dengan Syamsuri Abdul Madjid di kediaman kakaknya, Sitti "Titiek" Riwayati, di Jakarta. Tiba-tiba saja kiai itu memeluknya sambil menangis tersedu-sedu. Kepada Azis, Kiai Syamsuri mengaku sebagai ayah kandungnya. "Tetapi, saat itu, batin saya tak tersentuh", kata Azis kepada Gatra. Menurut Azis, yang ketika Kahar diumumkan tertembak baru berusia dua bulan, wajah ayahnya di foto-foto jauh berbeda dengan wajah Syamsuri. Sanggahan tegas Azis dan sebagian keluarga Kahar, tidak membuat banyak orang berhenti memandang Syamsuri sebagai Kahar Muzakkar, yang keluar dari persembunyian (*Gatra*, No. 12, 5 Pebruari, 2001: 23).

Dari penghujung tahun 1998 sampai awal tahun 2000-an, ribuan massa selalu memadati acara tablig akbar Syamsuri Abdul Madjid. Sebenarnya, dakwah pria berjenggot yang tak pernah lepas dari jubah dan ikat kepala ini tidak terlalu istimewa. Namun demikian, Syamsuri seolah

bisa menyihir massa karena figurnya selalu dikaitkan dengan Kahar Muzakkar.

Setiap perjalanan dakwahnya, Syamsuri sering mengunjungi berbagai “situs” penting Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan dan Tenggara. Ceramahnya pun selalu menyinggung cerita-cerita perjuangan Kahar selama bergerilya di hutan. Banyak orang tidak tahu asal-usul kehadiran Syamsuri yang seolah muncul tiba-tiba ini.

Menurut cerita Sutan Palimo, orang pertama yang dikunjungi Syamsuri di Dumai, Riau. Awalnya Syamsuri mengaku tersesat, kemudian menyewa rumah. Menurut pengakuannya kepada Sutan Palimo, Syamsuri beristrikan wanita Inggris. Sebelumnya, Syamsuri pernah menikah dengan perempuan Malaysia, tetapi diceraikannya karena tidak mau menutup aurat.

Syamsuri mengaku pernah belajar di Maroko dan Istanbul, Turki. Di Dumai, Syamsuri sempat mendirikan sebuah pesantren bernama Pesantren Rabi'atul Adawiyah dengan santrinya hanya 35 orang. “Saya tidak membutuhkan banyak santri, tetapi tidak mau taat kepada Allah”, katanya. Dengan mengendarai mobil, mereka berkunjung ke mesjid dan pasar. Pesantren ini terkenal unik (*Gatra*, No. 12, 5 Februari, 2001: 23).

Selain berdakwah, kelompok ini juga berjualan obat dan cincin. Syamsuri sering berkunjung ke rumah-rumah, mengajar mengaji sampai larut malam. Bagi Palimo, belum ada ulama yang pernah dia temui yang sebaik Syamsuri. “Kepribadiannya adalah al-Quran”, kata Sutan Palimo.

Kehadiran Syamsuri di Sulawesi Selatan sempat menggegerkan karena pengakuannya sebagai Kahar Muzakkar itu. Pengakuan ini sempat membuat keluarga Kahar tidak akur. Ada yang percaya, ada yang tidak. Hal yang dianggap aneh adalah fakta bahwa Syamsuri sangat mengenal keluarga besar Kahar Muzakkar. Ketika Syamsuri berziarah ke makam keluarga Kahar Muzakkar misalnya tanpa diberitahu, Syamsuri langsung bisa menuju makam Malinrang, ayahanda Kahar. Ketika berceramah di Palopo, Syamsuri kedatangan Zulaeha, adik Kahar. Syamsuri pun langsung mengenali Zulaeha, tanpa seorang pun yang memberitahukannya. Syamsuri juga mengenal panggilan dan kebiasaan bekas anak buah Kahar

Muzakkar. Di tempat tinggal Syamsuri, ada dua lukisan pemandangan lokasi transmigrasi di Sidenreng Rappang yang dulu sempat menjadi tempat persembunyian Kahar (*Gatra*, No. 12, 5 Pebruari, 2001: 23).

Hanya Titiek dan suaminya, di antara keluarga Kahar Muzakkar yang percaya Syamsuri adalah Kahar. “Yang penting bagi saya, saya akan terhindar dari dosa seandainya Kiai Syamsuri benar-benar ayah saya”, kata Titiek. Sementara, menurut Abdullah Mudzakkar, si bungsu, penampilan Syamsuri tidak begitu meyakinkan sebagai Kahar Muzakkar. Kahar berpenampilan tegap, tinggi, dan kulitnya hitam. Syamsuri tidak terlalu tinggi, dan berkulit putih bersih. Syamsuri juga selalu berjubah. Padahal, sepengetahuan Abdullah Mudzakkar, di mata Kahar, serban itu kontrarevolusi. Usia Syamsuri pun ditaksir baru sekitar 65 tahun, sedangkan Kahar kalau masih hidup, telah berusia 80 tahun (*Gatra*, No. 12, 5 Pebruari, 2001: 25).

Dalam bertutur kata, Kahar sangat kental logat Bugis-Makassarnya. Syamsuri berlogat Melayu. Namun demikian, secara terbuka, Syamsuri memang tidak pernah menjawab tegas apakah dirinya memang Kahar. Syamsuri lebih suka berputar-putar. “Apakah saya kurang menampakkan diri pada anak-anak, apakah mereka menuntut lisan”, katanya, ketika didesak para muridnya untuk menyatakan diri sebagai Kahar. “Apalah arti sebuah nama”, ujar Syamsuri diplomatis. Ketika ditanya tentang wajahnya yang tidak mirip Kahar, Syamsuri menjawab, “Wajah kan bisa berubah”.

Ahmad Mansur Suryanegara, sejarawan dari Universitas Padjadjaran, Bandung, termasuk yang mengakui kemungkinan Syamsuri adalah Kahar Muzakkar. Menurut Mansur, dalam sejarah pernah ada Suwardi Suryaningrat yang setelah dibuang ke Negeri Belanda, pulang dengan nama Ki Hajar Dewantara. Analogi ini memang terdengar rada “aneh”. Namun demikian, “Dalam teori, bisa saja ada semacam perjanjian tertentu untuk mengakhiri perang”, kata Mansur. Perjanjian yang dimaksud Mansur adalah izin bersembunyi bagi Kahar, sementara yang ditembak adalah anak buahnya. Pada tahun 1999, Ahmad Mansur Suryanegara sempat bertemu dengan Syamsuri di sebuah hotel di Bandung. Ketika

itulah Syamsuri mengaku ada di Filipina Selatan pada saat penembakan “Kahar” (*Gatra*, No. 12, 5 Pebruari, 2001: 25).

Kondisi fisik dan perilaku Syamsuri yang tidak mirip Kahar Muzakkar dijelaskan Mansur sebagai perubahan wajar. Dulu, Kahar sangat radikal dan mengagungkan perjuangan bersenjata. “Kini Syamsuri telah meningkatkan ilmu tasawuf, ketauhidan, dan keikhlasannya sudah tinggi”, kata Mansur. Kini, semua kontroversi itu telah meredup. Sebab, awal 2001, keluarga besar Kahar meminta Syamsuri membuat pernyataan tertulis bahwa dirinya bukan Kahar Muzakkar. Permintaan ini dipenuhi Syamsuri. Pernyataan di atas kertas pun telah ditandatangani Syamsuri. “Biarlah, kalau ini mau mereka. Saya tidak pernah punya tujuan ingin diakui sebagai Kahar Muzakkar”, katanya (Wawancara Sabili, 2001). An-Nadzir dibawa ke Sulawesi Selatan oleh Syamsuri Abdul Madjid pada tahun 1998 dari Malaysia setelah sebelumnya disebarkan di Sumatera dan sebagian Jawa. Syamsuri menitikberatkan dakwahnya pada pemurnian sunah dan pengembalian akhlak sesuai ajaran Rasulullah.

Kelompok ini sebelumnya bernama Jamaah Jundullah. Namun demikian, pada tahun 2001, penggunaan nama tersebut mendapat protes dari Agus Dwi Karna, selaku aktivis Laskar Jundullah, laskar yang dibentuk oleh Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI), sehingga mereka mengubah diri menjadi yayasan dengan nama An-Nadzir pada 2002 (Bakti, wawancara, 2010).

Menurut Lukman Bakti, setelah mendapat protes, Syamsuri Abdul Madjid melakukan munajat untuk meminta petunjuk kepada Allah. Setelah munajat, ia membuka al-Quran dan ditemukannya kata An-Nadzir. Ia lalu bermunajat lagi, kemudian membuka al-Quran. Ternyata, Syamsuri kembali menemukan halaman yang sama dan kata yang sama. Hal tersebut terjadi sebanyak tiga kali, sehingga Syamsuri menyimpulkan bahwa nama tersebut yang diridai Allah untuk digunakan. Sejak saat itulah kemudian ia mengirim teks atau pesan singkat ke berbagai media dan menyatakan bahwa nama Majelis Jundullah tidak lagi digunakan dan segala hal yang terkait dengan nama tersebut mulai saat itu Syamsuri tidak bertanggung

jawab jika ada yang menggunakan nama itu lalu bermasalah di kemudian hari (Bakti, wawancara, 2010).

Lukman lebih jauh menjelaskan bahwa An-Nadzir bermakna ‘pemberi peringatan’. Menurut Syamsuri, yang menjadi sasaran untuk diberi peringatan adalah setiap manusia, terutama orang-orang yang bergabung dalam komunitas An-Nadzir. Jadi individu-individu An-Nadzir itulah yang menjadi objek utama dari pemberian peringatan itu terkait dengan peringatan hukum Allah dan sunah Rasul. Jika kemudian ada orang-orang sekitar yang kemudian terperingati, siapa pun dia ketika melihat atau bertemu dengan komunitas An-Nadzir dalam mengaktualkan nilai-nilai penegakan hukum dan sunah Rasul ini, maka mereka itu adalah bagian dari orang-orang yang terperingati dengan sendirinya (Bakti, wawancara, 2010).

Komunitas An-Nadzir mulai menata diri sebagai organisasi keagamaan pada tanggal 8 Februari 2003 di Jakarta dalam bentuk yayasan yang diberi nama Yayasan An-Nadzir. Sekertariat yayasan saat itu beralamat di Kompleks Nyiur Melambai, Jakarta Utara. Nama An-Nadzir yang berarti (pemberi) peringatan diberikan langsung oleh Syamsuri Madjid yang dalam komunitas tersebut dipanggil “Abah”. Kehadiran An-Nadzir dimaksudkan untuk memberi peringatan bagi umat Islam (lihat AD/ART Yayasan an-Nadzir Bab II; Azas, Maksud, dan Tujuan) (Sapriillah, 2010: 140-156).

Komunitas An-Nadzir memiliki jaringan di berbagai daerah di Indonesia; Jakarta, Medan, Banjarmasin, Batam, Dumai, Batubara, Bogor, dan di berbagai daerah di Sulawesi Selatan. Khusus di Sulawesi Selatan, perkembangan awal An-Nadzir dimulai di tanah Luwu. Terutama ketika Syamsuri Madjid masih aktif melakukan dakwah keagamaan di Luwu. Namun, ketika kegiatan dakwah Syamsuri Madjid mulai jarang dilakukan dan setelah Syamsuri meninggal dunia pada tahun 2006, komunitas An-Nadzir di Luwu mengalami stagnasi. Puncaknya terjadi ketika pemerintah daerah dengan berbagai pertimbangan, mengeluarkan surat keputusan menghentikan segala bentuk aktivitas An-Nadzir di tanah Luwu (lihat hasil

penelitian Balai Litbang Agama tentang komunitas An-Nadzir di Luwu tahun 2006) (Saprillah, 2010: 140-156).

Alasan keputusan tersebut, antara lain komunitas An-Nadzir dianggap melakukan banyak hal yang dianggap menyimpang dari ajaran agama Islam yang dipahami oleh masyarakat sebagaimana lazimnya, sehingga mendapat penolakan. Penolakan ini dilatari oleh pernyataan Kerukunan Keluarga Masyarakat Kelurahan Jaya Kecamatan Tellu Wanua yang menganggap keberadaan komunitas An-Nadzir meresahkan masyarakat. Untuk itu, mereka meminta pihak Departemen Agama untuk menindak dan mengambil kebijakan tegas (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar, 2010: 441).

Setelah mengalami keadaan *stagnan* di tanah Luwu, para pengikut An-Nadzir keluar dan berkumpul di Desa Mawang (Kecamatan Somba Opu, Kabupaten Gowa, Sulawesi Selatan) atau tepatnya di pinggir danau Mawang. Lokasi ini dipilih oleh komunitas ini sebagai pusat kegiatan setelah melalui pertimbangan yang matang. Mengapa komunitas An-Nadzir akhirnya memilih Mawang sebagai pemukiman?

Meskipun Syamsuri sendiri, selaku pendiri dan tokoh sentral An-Nadzir, sesungguhnya tidak pernah menekankan bahwa harus di Mawang. Namun demikian, ia memberikan suatu isyarat bahwa agar dakwah An-Nadzir efektif, harus ada perkampungan. Perkampungan yang dimaksud adalah wadah untuk menegakkan nilai-nilai keselamatan (Islam) selama dua puluh empat jam terus-menerus. Para pengikutnya kemudian memaknai sinyal ini sebagai suatu kerinduan untuk melakukan perkampungan. Dalam berbagai pengajian kepada pengikutnya, ia pun sesekali hanya mengemukakan kriteria tempat yang layak untuk dijadikan perkampungan. Namun demikian, ketika Syamsuri meninggal dunia -yang diistilahkan oleh An-Nadzir dengan kata terhijab- para muridnya terutama amir-amir setempat bermusyawarah untuk membicarakan kelanjutan An-Nadzir (Bakti, wawancara, 2010).

Dalam suatu silaturahmi nasional, Lukman mewakili komunitas An-Nadzir Sulawesi, menyampaikan betapa urgennya suatu pemukiman yang diridai Allah. Ketika itu, ada beberapa tempat yang menjadi alternatif.

Namun demikian, penetapan pemukiman yang dimaksud harus memenuhi beberapa kriteria. Beberapa alternatif yang dimaksud adalah Jakarta, Bogor, Batubara, Medan, Batam, dan Sulawesi. Di tempat-tempat inilah murid-murid utama Syamsuri banyak bermukim.

Dalam menentukan tempat pemukiman dari berbagai pilihan yang ada, Lukman memberikan keterangan sebagai berikut.

“...perlu kita melakukan satu pengkajian secara mendalam dan secara sistematis dan tentu pertimbangan-pertimbangan ke depan seperti apa. Maka saya memberikan inspirasi, ketika itu bahwa Sang Guru telah datang memberikan, katakanlah, semacam bibit. Ibarat sebuah (lahan, *pen.*) pertanian saya *bilang* beliau datang telah membawa bibit, dan bibit yang beliau bawa ini bibit unggul semua. Benih-benih unggul. Dan beliau telah tabur di beberapa tempat. Disemaikan di beberapa tempat. Itulah penyemaian tadi *di mana* kita masing-masing yang bersumber ini, di Batam, di Medan, di mana-mana tempat termasuk di danau Mawang di Sulawesi, benih yang sama ditabur dan sekarang benih ini telah tumbuh di persemaian. Cenderung dia subur semuanya. Tapi beliau sudah tidak lagi mengatakan harus ditanam di tempat ini. Nah, sekarang kita ini yang berpikir di mana kita mau tanam. Ini bibit yang sudah tumbuh, bibit yang subur ini. Karena ketika kita salah menanam di sembarang tempat, maka bibit ini yang tadinya tumbuh, menjadi kerdil atau dia tumbuh menjadi gulma, sehingga dia menjadi pengganggu terhadap lingkungannya. Itu yang tidak diinginkan” (Bakti, wawancara, 2010).

Ibarat tanaman, bagi Lukman, faktor kesesuaian hara mendapatkan pertimbangan serius dalam menumbuh-kembangkan suatu komunitas. Baik kesesuaian lahan, kesesuaian iklim, maupun kesesuaian lingkungan sekitar. Ketiga komponen ini harus terurai dalam satu persyaratan pertumbuhan. Lebih jauh, Lukman menjelaskan:

“Yang saya maksud dengan unsur hara, kesesuaian tanah maka ada unsur hara di sana, pupuknya bagaimana. Yang saya maksud dengan iklimnya, bagaimana dengan situasi lingkungan sosial masyarakatnya, kemudian yang saya maksud dengan keadaan lingkungan yang mengamankan, pagarnya begitu harus ada tokoh di situ yang bisa memberikan suatu garansi, jaminan keamanan di mana tanaman kita

tanam. Dan garansi ini bukan sebuah garansi-garansian, tapi betul-betul bisa memberikan suatu kontribusi yang ril terhadap bagaimana kenyamanan kita yang ada ditempat itu. Nah, sekarang kita kaji Jakarta. Sebagai ibukota, sangat layak untuk kita berkomunitas di sana. Tapi, persoalannya unsur haranya terpenuhi tidak? Sebab kita akan wacanakan tigaratus tiga belas minimal sebagai suatu formulasi komunitas ril yang harus ada di tempat itu, minimal ada tiga ratus tiga belas. Nah tiga ratus tiga belas ini saya bilang kalau kita melihat dari kesesuaian lahan untuk tempat pemukiman saja dalam satu areal, katakan satu hektar di situ yang bisa terpakai hanya enam puluh persen. Ini menjadi kalkulasi, jadi kalau empat puluh persen itu berarti dalam satu hektar tanah, itu hanya yang bisa menjadi pemukiman di sana tidak sampai berapa kepala keluarga. (Itu, *pen.*) kalau kita bicara idealitas sebuah komunitas dan pemukimannya. Sehingga saya katakan untuk pemukiman tiga ratus tiga belas kita membutuhkan tanah kurang lebih empat sampai lima hektar. Nah itu baru pemukiman. Bagaimana (agar, *pen.*) lahan (tersebut bisa, *pen.*) produktif untuk mem-*back-up* aktifitas di situ dua puluh empat jam untuk (mencari, *pen.*) kehidupannya. (Untuk, *pen.*) itu kita membutuhkan kurang lebih dua puluh hektar minimal lahan produktif untuk pertanian, persawahan, dsb. Nah untuk membebaskan tanah di Jakarta sebelas, dua puluh lima sampai tiga puluh hektar bisa, *ndak?* Ini (baru, *pen.*) dari faktor unsur hara. Sebuah tantangan saya bilang. Oke, kita sanggup lagi menemukan, (tapi, *pen.*) belum tentu kita bisa menyediakan lahan yang terintegrasi, tidak terpisah-pisah dengan luasnya sampai tiga puluh hektar itu. Kalau ada, belum harga tanahnya, belum harga bangunannya, berapa banyak duit yang kita siapkan, sehingga saya katakan Jakarta tidak layak. Nah, coba kita kaji semua tempat. Medan mungkin masih ada hutan yang kita bisa bermukim di sana sampai seratus lima puluh hektar pun. Tapi faktor lain, ada tidak tokoh di sana yang bisa mengayomi. Ketika kita dari daerah mana pun datang ke sana berbondong-bondong dan tinggal di sana. Kemudian, ada tidak tokoh di sana yang bisa disegani oleh lingkungannya. Yang bisa memberikan payung, yang bisa memberikan jaminan keamanan” (Bakti, wawancara, 2010).

Singkatnya, setelah berbagai tempat alternatif pemukiman mereka diskusikan, namun tidak ada yang layak bagi mereka. Bagi komunitas An-

Nadzir, merencanakan pemukiman pada hakikatnya bukanlah rancangan manusia, tetapi merupakan ketetapan Allah. Selebihnya, tergantung bagaimana manusia mengakses rahasia-rahasia di balik ketetapan Allah yang akan terjadi.

Bagi An-Nadzir, suatu perkampungan bukan sekadar untuk berkumpul, tetapi di tempat tersebut ada nilai yang akan dipertanggungjawabkan tidak saja secara sosial, tetapi lebih dari itu, dapat dipertanggungjawabkan kepada Allah. Komunitas An-Nadzir yakin bahwa dengan membentuk wadah tempat mereka berkumpul adalah suatu hal yang urgen karena dari sanalah, perlahan tetapi pasti, mereka akan mengubah peradaban dunia, khususnya dunia Islam.

Salah satu pertimbangan utama dalam menentukan tempat pemukiman komunitas ini adalah pemikiran antisipatif terhadap berbagai “serangan” atau fitnah yang akan diarahkan kepada mereka, sebagaimana dinyatakan Lukman:

“Nah, ketika ini menjadi suatu realitas dalam masyarakat kita, maka kita akan bersentuhan dan berhadapan dengan berbagai problem. Nah, siapkah kita menghadapi ini? Okelah, dari segi finansial, mungkin teman-teman bisa membebaskan lahan-lahan di Jakarta, di Medan, di Dumai di mana pun tempatnya. Tapi faktor yang satu ini, bagaimana mengatasi situasi dan kondisi di masyarakat seperti ketika misalnya Muhammadiyah mempertanyakan berbagai aliran keyakinan suatu komunitas, memintai pertanggungjawaban yang terkadang (bersifat, *pen.*) ekstrim, (bahkan, *pen.*) sampai pada tingkat (bentrok, *pen.*) fisik dan kita tidak mau seperti itu. Kita tidak mau konyol. Ya, kita ingin ketika itu terjadi maka mati (taruhannya, *pen.*)” (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi An-Nadzir, semangat martir seperti di atas merupakan suatu modal. Suatu kekuatan untuk eksis. Dengan latar belakang semangat itulah kemudian diadakan silaturahmi nasional An-Nadzir pertama pada awal tahun 2006 di danau Mawang. Dalam acara tersebut Lukman menunjukkan bahwa:

“...bukan karena saya orang Sulawesi dan bukan karena saya dekat di Mawang, lalu saya katakan Mawang sangat kaya. Pertama, secara geografis, sumber daya alamnya adalah pertanian. Kemudian berbicara dari segi kapasitas, kita bisa akses dengan harga yang masih minim dibandingkan dengan daerah-daerah lain. Ketiga, dari segi integrasi lokasi, kita bisa bebaskan sampai beberapa hektar dalam satu lahan yang tidak terpisah-pisah. Berarti kita bisa mendapatkan akses lokasi yang menyatu. Tidak parsial dengan harga yang masih bisa dijangkau. Ketiga, faktor iklimnya. Adapun resistensi masyarakatnya Insya Allah itu bisa dieliminir dengan pemberian pemahaman-pemahaman yang tidak memberikan suatu bentuk pemaksaan atau bentuk pengajakan kepada mereka. Yang terpenting, saya bilang, di sini ada tokoh. Di sini ada tokoh kita, walaupun orangnya muda, tapi sangat dituakan dalam pandangan siapa pun, dari segi kebijakannya, dia secara (maksudnya, dari segi, *pen.*) biologis, secara logika, secara otak, saya bilang, dia cukup dewasa, itulah sahabat kita ustadz Rangka. Dia memang tokoh di kabupaten Gowa ini. Nah, alhamdulillah Allah telah memberikan kepadanya satu kekuatan” (Bakti, wawancara, 2010).

Rupanya, kebutuhan terhadap figur Rangka ini tidak dimiliki oleh komunitas-komunitas An-Nadzir di daerah-daerah lain, selain komunitas yang ada di Mawang. Untuk itulah akhirnya para peserta, ketika itu sepakat bahwa komunitas An-Nadzir akan membuat perkampungan mukmin di Mawang. Dengan demikian, seluruh kontribusi, kekuatan, baik finansial ataupun pemikiran difokuskan ke danau Mawang. Akhirnya, komunitas yang ada di Palopo hijrah ke sana, demikian juga yang dari Medan.

Rangka bin Hanong (pimpinan An-Nadzir sekarang yang sering disebut sebagai panglima) sendiri sebelumnya telah memimpin beberapa orang komunitas An-Nadzir yang telah ada di sana. Di tempat inilah mereka melaksanakan aktivitas mereka dengan aman dan nyaman.

Komunitas An-Nadzir mengolah lahan seluas lima belas hingga dua puluh hektar. Di lahan itu terdapat pondokan untuk sekitar seratus kepala keluarga. Mereka juga memiliki sawah, kolam ikan, kebun, dan lahan kosong. Belakangan, mereka mendapat kepercayaan dari pemerintah pusat

melalui Kementerian Pertanian, serta pemerintah Kabupaten Gowa untuk mengelola lahan negara, termasuk danau yang terdapat di kawasan tersebut.

Jumlah anggota komunitas mereka telah mencapai tujuh ratus orang (bahkan ada yang mengklaim jumlah mereka sekitar seribu orang lebih) yang berasal dari berbagai daerah di seluruh Indonesia, seperti Sumatera, Jawa, Kalimantan, Flores, namun kebanyakan di antara mereka berasal dari Luwu. Anggota komunitas An-Nadzir dapat dimasukkan dalam dua kategori besar, yaitu komunitas mukim dan komunitas nonmukim. Komunitas mukim adalah komunitas yang telah menetap di sekitar Danau Mawang dan sekitarnya. Komunitas mukim yang telah berkeluarga dan kaum perempuannya ditempatkan di pinggir lereng bukit, kampung Batua (masih wilayah Desa Mawang), sedangkan kaum laki-laki yang belum berkeluarga biasanya tinggal di pusat kampung, atau di pondok dan di tempat usaha komunitas An-Nadzir (Saprillah, 2010: 140-156).

Komunitas mukim ini diharuskan memanjangkan rambut sebahu dan mengecat pirang, serta memakai pakaian jubah berwarna hitam sebagai identitas utama komunitas An-Nadzir. Bahkan anak-anak lelaki mereka dibiasakan pula untuk memanjangkan rambut dan mengecat pirang sebagaimana layaknya pria dewasa. Perempuan menggunakan cadar, termasuk anak-anak (Bakti, wawancara, 2010).

Komunitas nonmukim adalah pengikut An-Nadzir yang tinggal di luar desa Mawang. Mereka kebanyakan berasal dari Kota Gowa dan Makassar. Komunitas nonmukim berasal dari berbagai latar profesi di perkotaan. Mereka biasanya datang tiap hari Jumat untuk melaksanakan salat Jumat dan mendengarkan tausiyah agama dan zikir dari *amir* (pimpinan) komunitas yang saat ini diperankan oleh Daeng Rangka dan Lukman. Mereka tidak diharuskan memanjangkan rambut dan menggunakan jubah sebagai pakaian sehari-hari, seperti anggota komunitas yang mukim. Penampilan mereka tidak berbeda dengan kebanyakan masyarakat. Hanya saja pada saat mengikuti pengajian atau *tausyiah* dan zikir, mereka diharuskan menggunakan pakaian jubah khas komunitas An-Nadzir (Bakti, wawancara, 2010).

Wilayah kerja An-Nadzir terbagi dua: pondok dan markas. Wilayah pondok adalah tempat tinggal sebagian besar anggota komunitas, khususnya yang telah berkeluarga dan para anggota komunitas perempuan. Wilayah pondok berada di sebelah utara dekat perbukitan (kampung Batua dan sekitarnya). Luas wilayah yang dijadikan sebagai pondok atau pemukiman sekitar sepuluh hektar. Sedangkan markas adalah pusat aktivitas sosial keagamaan komunitas. Wilayah yang disebut markas adalah pinggir danau Mawang, di sana terdapat dua tempat utama yaitu langgar dan rumah kayu. Langgar adalah tempat reproduksi pengetahuan keagamaan dan tempat untuk merancang kegiatan komunitas. Sedangkan rumah kecil yang berjarak sekitar 20 meter dari langgar dijadikan tempat menerima tamu.

Meski menetap di lokasi terpencil, komunitas An-Nadzir tetap berinteraksi dengan masyarakat sekitar Kelurahan Mawang, Kecamatan Bonto Marannu. Untuk mencari nafkah, komunitas ini berkebun dan bertani. Mereka menggarap lahan seluas dua hektar yang ditanami cabai kecil. Selain bertani, mereka juga memiliki lahan untuk peternakan.

Aktivitas sehari-hari komunitas An-Nadzir adalah berkebun dan menambak ikan. “Di waktu pagi hingga sore hari, kami memang lebih banyak berkebun dan memelihara ikan mas yang ada di tambak atau kolam dekat permukiman”, kata Rangka bin Hanong yang mengaku sudah dua puluh dua tahun menetap di tepi Danau Mawang. Untuk perikanan darat, An-Nadzir memiliki ribuan ikan yang siap panen. Dalam bidang pertanian, terlihat hasil produksi mereka melimpah (Hanong, wawancara, 2009).

Satu hektar sawah yang digarap mampu menghasilkan berkarung-karung gabah. “Untuk perkebunan, kami punya lahan sendiri. Sedangkan areal persawahan yang digarap, secara keseluruhan luasnya hampir tujuh hektar. Saat ini, kami memanennya”, jelas pimpinan An-Nadzir Gowa, Rangka bin Hanong, saat ditemui di kediamannya (Hanong, wawancara, 2009).

Rangka disebut-sebut yang memiliki lahan pertanian itu. Namun, lahannya tersebut diolah bersama-sama dengan para anggota komunitasnya. Nah, hasilnya itu kemudian dibagi bersama komunitasnya

untuk kelangsungan hidup mereka. Bagaimana cara pembagiannya? Lukman menjelaskan:

“Kita atur tentang pendistribusian dan pendapatan dari mana dan ke mana kita distribusikan. Ada kerja-kerja individu, seperti misalnya ada teman yang mempunyai kapasitas pegawai yang mendapatkan misalnya gaji satu bulan berapa, itu mereka akan mengeluarkan sekian persen untuk baitul mal dan baitul mal yang berhak mengatur kemana pendistribusiannya. Ada, misalnya sebagai pedagang, keuntungan pedagang berapa persen masuk ke *bayt al-māl*. Nah, kemudian ada yang bertani. Bertani ini spesifik karena ini kerja komunitas, maka mereka yang bekerja ini akan dijamin oleh *bayt al-māl*. Misalnya yang turun di sawah hari ini kita siapkan dapur umum yang bekerja untuk komunitas, maka mereka makan dan minumannya disuplai dapur umum. Dapur umum disuplai oleh *bayt al-māl* tadi. Lalu hasil dari, katakanlah sawah, ketika panen itu akan masuk ke dalam gudang *bayt al-māl*. Nah, tentu dikelola oleh masing-masing pihak yang telah diamanahkan. Ada yang bagian ini, ada yang bagian ini, *kan* sudah diatur sedemikian rupa. Nah, setelah masuk ke gudang *bayt al-māl*, ini kemudian pendistribusiannya, kita akan mendata kita punya komunitas, siapa yang membutuhkan beras dan berapa kebutuhannya, itu yang kita suplai. Persentasi pembagian tergantung pada berapa orang dalam keluarga itu. Jadi, menurut Lukman, di situ ada prinsip kebijaksanaan, bukan keadilan. Kalau prinsip keadilan itu begini, Lukman lima anak, katakanlah Daeng Rangka dua anak. Kalau prinsip keadilan, Lukman dapat sepuluh, Rangka dapat sepuluh, *tapi* kalau bicara bijak, Lukman lima anak, Rangka dua anak, maka Lukman mungkin dapat dua puluh, Rangka hanya dapat sepuluh. Jadi itulah tergantung kemudian kita lihat takaran kebutuhan setiap individu, dan berapa individu yang ada di dalam rumah itu. Begitulah caranya Nabi dulu. Jadi kita coba mengapresiasi itu dan mencoba memformulasikan itu sebagai bentuk amalan-amalan kita” (Bakti, wawancara, 2010).

Jika melihat cara pembagian di atas, maka tampak jelas bahwa yang dimaksud oleh Lukman dengan prinsip kebijakan sesungguhnya adalah keadilan distributif dan yang dimaksudkannya dengan prinsip keadilan adalah keadilan komutatif.

Sementara kaum lelaki sibuk mengurus sawah, ladang, dan tambak, kaum perempuan melakukan aktivitas sebagai ibu rumah tangga. Tidak ada kaum perempuan yang bekerja di luar rumah. Komunitas perempuan An-Nadzir menggunakan cadar meski pada saat mereka mencuci atau menjemur pakaian.

Para bocah pun menggunakan sorban pada saat bermain sekalipun. Hampir tidak ada anak-anak yang menggunakan pakaian sebagaimana lazimnya anak-anak sebaya mereka di luar komunitas An-Nadzir. Para bocah itu tidak mengikuti pendidikan di sekolah umum. Tampaknya, mereka mengalami kesulitan untuk menyesuaikan diri, baik dalam hal pakaian maupun dalam hal kebiasaan hidup.

Sistem pendidikan mereka, menurut Lukman, merujuk kepada al-Qur'an dan sunnah. Sejak kecil anak-anak ditanamkan pemahaman agama dengan benar, menghafal al-Qur'an, dan segala hal yang berhubungan dengan akhirat. Mereka tidak terlalu mementingkan pengetahuan umum, kecuali yang berkaitan pertanian. Bahkan, bertani diajarkan sejak kecil dengan harapan mereka tumbuh menjadi pekerja yang tangguh dengan tidak melupakan agama (Bakti, wawancara, 2010).

Kepada anak-anak mereka diajarkan cara bertahan hidup. Sejak dini, ditanamkan keyakinan bahwa dengan pertolongan Allah, tanpa mengenyam pendidikan formal pun, mereka dapat hidup lebih baik. Mereka tidak terlalu membutuhkan pendidikan formal, apalagi gelar kesarjanaan. Bagi mereka, cukuplah pendidikan agama sebagai modal dalam mengarungi hidup. "Kami ingin menjauhkan anak-anak dari pengaruh buruk. Untuk itu kita bentengi dengan pendidikan agama", jelas Lukman (Bakti, wawancara, 2010).

Lebih dari satu dekade terbentuknya komunitas ini, mereka sama sekali tidak menggantungkan kehidupan pada sektor formal. Mereka percaya bahwa dengan bertani secara benar, mereka dapat hidup makmur. Lahan terpencil sengaja mereka pilih agar terhindar dari hiruk pikuk duniawi yang berlebihan.

Komunitas ini meyakini bahwa segala hal yang mereka peroleh saat ini adalah buah dari kedekatan kepada Sang Khalik: bantuan lahan dari

pemerintah, bibit ikan, listrik, dan segala peralatan pertanian modern. Lukman menjelaskan: “Kami percaya bahwa dengan bertakwa kepada Allah, kita akan dimudahkan hidup di dunia. Terbukti sekarang, di sini masyarakat hidup sejahtera. Lahan pertanian subur, ikan-ikan bisa dipanen dengan hasil yang melimpah” (Bakti, wawancara, 2010).

Meski jauh dari kehidupan kota, mereka tetap membuka diri terhadap akses informasi. Mereka juga tetap mengikuti perkembangan dunia luar lewat tayangan televisi, berbeda dengan misalnya komunitas *Yearning for Zion* di Texas, Amerika Serikat atau *Commune Friedrichshof* di Austria, yang sama sekali menutup akses seperti itu.

2. Ekstremitas

Ekstremitas atau keekstreman adalah hal (tindakan, perbuatan) yang sangat keras dan sebagainya. Hal ini perlu diamati karena, sebagaimana kelompok identitas lainnya, cenderung memiliki tingkat ekstremitas tertentu.

Komunitas An-Nadzir sesungguhnya cukup terbuka bagi siapa saja yang ingin mengetahui lebih jauh tentang komunitas ini. Namun demikian, dalam hal-hal yang dapat menyinggung perasaan mereka, boleh jadi ekstremitas mereka timbul. “Kalau itu dilakukan, maka pasti akan dilempar ke tambak atau kolam ikan yang ada di permukiman jemaah An-Nadzir. Banyak yang merasakannya karena mencibir keberadaan An-Nadzir” ungkap Arifin Idris Daeng Ngiri, warga di sekitar permukiman An-Nadzir (*Arowelitenggara.co.id.*, 20 Agustus 2009). Ekstremitas An-Nadzir juga tampak dari pernyataan Lukman selaku salah seorang dari dwi-tunggal pemimpin An-Nadzir, “Coba masuk ke dalam dan katakan turunkan itu, bongkar rumahnya An-Nadzir, coba... pasti kau akan mendapatkan perlawanan. Hanya ada satu pilihan: mulia atau mati. Mati syahid atau hidup mulia” (Bakti, wawancara, 2010).

Faktor ekstremitas ini rupanya mereka sadari, sehingga menjadi salah satu pertimbangan ketika mereka memilih salah satu dari berbagai alternatif lokasi yang akan dijadikan sebagai permukiman bagi komunitas

ini. Hal ini dapat disimak dari penjelasan Lukman bahwa hal yang perlu diantisipasi dalam menetapkan tempat pemukiman adalah:

“Bagaimana mengatasi situasi dan kondisi di masyarakat seperti ketika, misalnya Muhammadiyah atau kelompok-kelompok masyarakat lainnya mempertanyakan dan menuntut pertanggungjawaban tentang eksistensi kami yang terkadang dilakukan secara ekstrem, bahkan sampai pada tingkat bentrok fisik yang sesungguhnya kami tidak mau seperti itu. Kami tidak mau konyol. Ya, kami ingin ketika hal yang demikian terjadi, maka mati adalah satu-satunya pilihan” (Bakti, wawancara, 2010).

Ekstremitas ini juga tampak dari cara mereka berpakaian. Pakaian berwarna hitam adalah pakaian kebesaran mereka, sedangkan dalam menjalankan kegiatan sehari-hari, mereka menggunakan pakaian seperti masyarakat pada umumnya hanya saja hampir semua laki-laki menyulipkan golok yang sangat tajam di pinggang mereka.

Namun demikian, bagi mereka pilihan atas warna hitam, bukan hanya sekedar bagian dari pilihan-pilihan hidup. Lebih dari itu, bagi mereka, warna hitam merupakan simbol orang yang memilih menegakkan hukum Allah. Bagi mereka, pilihan warna hitam bagi mereka adalah ciri orang-orang yang pada dirinya melekat ketundukan kepada Allah dan RasulNya. Selain itu, pakaian hitam ini, menurut mereka adalah suatu simbol yang erat kaitannya dengan janji Allah dan RasulNya. Janji tersebut yaitu bahwa akan eksis di belahan timur tiga ratus tiga belas orang yang berpakaian hitam-hitam. Sorbannya hitam, jubahnya hitam, benderanya pun *La Ilaha Illallah* berwarna hitam.

An-Nadzir tidak memastikan diri bahwa yang dimaksud oleh janji Allah tersebut adalah mereka, namun demikian, mereka mencoba mengapresiasi dan mengasosiasi diri mereka untuk berada pada posisi seperti yang digambarkan dalam janji Rasul itu. Bagi mereka, berada pada posisi sebagaimana yang dijanjikan tersebut adalah suatu kemuliaan dan hanya orang bodohlah yang tidak menghendaki kemuliaan tersebut.

Mengenai pilihan untuk menggunakan seragam serba hitam ini, Lukman menjelaskan:

“...bahwa kemudian apakah Allah rida kami berpakaian hitam-hitam lalu Allah memilih itu, itu urusan Allah dan ketetapan Allah. Kami tidak (bisa melakukan, *pen.*) intervensi. Tapi ada *riyadah* dan *mujahadah* yang dilakukan oleh siapa saja untuk mengakses apa yang menjadi janji Allah dan Rasul-Nya. Itulah tadi, dan tidak tertutup kemungkinan kelompok-kelompok lain pun ketika dia mengapresiasi ini, dia akan melakukan hal yang sama. *Nah*, mana yang Allah hampiri itu urusan Allah. Kedua, pakaian hitam ini adalah pakaian kemuliaan Nabi. Di mana Nabi menggunakan pakaian hitam itu sangat sakral. Ketika dia berperang, dia berpakaian hitam. Ketika dia menaklukkan Mekkah, dia berpakaian hitam, bersorban hitam. Sayyidina Ali pun dipakaikan sorban hitam, jubah hitam, ketika menaklukkan Mekkah. Maka ada satu subtansi yang terkandung dalam pakaian hitam bagi mereka-mereka yang paham. *Nah*, kami menginginkan itu. Kami menginginkan kemuliaan-kemuliaan itu. Maka kami berkumpul untuk itu. Ini adalah suatu ungkapan yang sebetulnya jarang saya ungkap” (Bakti, wawancara, 2010).

Cara mereka berpakaian dengan warna hitam ini menunjukkan komunitas ini mengasosiasikan diri dengan suatu komunitas yang diprediksi dalam hadis Nabi yang, antara lain menyatakan bahwa akan datang panji-panji hitam dari timur, seolah-olah hati mereka adalah kepingan-kepingan besi. Barang siapa yang mendengar tentang mereka, hendaklah datang kepada mereka dan berbaiatlah kepada mereka, sekalipun terpaksa merangkak.

Sejumlah pernyataan yang dikemukakan oleh Lukman, khususnya yang berkenaan dengan hadis Nabi, jika ditelusuri ternyata kurang tepat, antara lain hadis tentang komunitas tiga ratus tiga belas. Susunan sanadnya tidak dapat ditelusuri.

3. Ukhuwah dan Pluralisme

Lukman menandakan, dalam salah satu khutbahnya, bahwa Islam tidak mempunyai kekuatan dan daya, tetapi dia bisa memiliki itu bila mereka bersatu padu. Pada lain kesempatan, Jayadi Daeng Paware, Ketua Panitia Penyelenggara Silaturahmi Nasional Komunitas An-Nadzir, mengatakan saat ini sedang hangat soal teroris. Ada pula yang menyebut

teroris identik dengan Islam. Untuk itu, lanjut Jayadi, “Kami menyatakan bahwa tidak ada jiwa teroris dalam komunitas kami. Manusia harus saling menyayangi”, katanya (*www.tempointeraktif.com*, 13 Agustus 2009).

Pada kesempatan lain, Jayadi menegaskan, “Mungkin penampilan kami saja yang *nyentrik*, rambut panjang, pakai jubah dan berjenggot, tetapi sesungguhnya hati kami lembut”, katanya. Jayadi, yang merupakan amir An-Nadzir di Batam, juga menjelaskan bahwa komunitas An-Nadzir tidak ada kaitannya dengan kegiatan teroris. Keberadaan mereka justru ingin membantu mewujudkan cita-cita Batam sebagai Bandar Dunia yang Madani (Batam Pos, 15 Agustus, 2009: 7).

Selain pandangan tentang ukhuwah, wawasan mereka tentang pluralisme juga menarik. Hal ini dapat disimpulkan dari penuturan Lukman:

“Hal yang hendak diselamatkan adalah batang tubuh (individu-individu, *pen.*), bukan bangsa dan Negara. *Ngapain* kita bikin negara Islam sementara kita tidak selamat? Tetapi biar kita tidak hidup dalam negara Islam, tetapi kita sendiri yang hidup di dalam negara Islam itu selamat, itu yang lebih baik” (Bakti, wawancara, 2010).

Lukman merujuk Madinah sebagai contoh. Menurutnya, Madinah bukanlah Negara Islam, meskipun demikian, ia negeri yang diridhai Allah. *Baldatun ʿayyibatun wa Robbun Gofūr*. Di dalamnya nilai-nilai hukum keselamatan ditegakkan. Sahabat-sahabat, bersama Nabi dan penduduk dengan berbagai latar belakang, tunduk dan diayomi, lalu kepada mereka yang nonmuslim dibebankan kewajiban-kewajiban, membayar jizyah, misalnya. Selanjutnya, Lukman memaparkan:

“Hari ini kita paksakan bikin negara Islam, harus dicantumkan ‘negara yang berasaskan Islam’. Setelah itu apa kita dapat? Kita membom ke sana kemari, kita membunuh ke sana kemari, menghasut, membuat kekacauan ke sana kemari hanya untuk memenuhi kita punya hasrat untuk berkuasa. Nabi tidak mencontohkan itu” (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi komunitas ini, walaupun seseorang harus menjadi penguasa, hendaknya kekuasaan itu diperoleh melalui jalan yang diridai Tuhan,

sebagaimana yang dicontohkan Muhammad saw. Yaitu, kekuasaan diperoleh dan dijalankan secara santun, bijak, berbasis akhlakul karimah terhadap siapa pun, bahkan terhadap lawan politiknya sekalipun. Dalam gambaran Lukman:

“Tidak pernah kemudian dia (Nabi, *pen.*) setelah dihina langsung pasang bom, *nda* pernah nabi (melakukan itu). Tetapi apa salahnya *sih* nabi bertaqiyah, apa salahnya Nabi misalnya bersiasat. Terima dululah kekuasaan, jadi raja dulu baru paksakan semua orang menjadi Islam *kan nda* susah. Tapi *kan* Islam tidak seperti itu. Islam harus penyadaran. Islam itu universal dan harus diterima secara sadar. Bukan sebuah pemaksaan atau tekanan apalagi intimidasi atau teror. Bukan di situ letaknya. Ketika orang menerima Islam secara selamat, secara damai, maka itulah kebenaran yang hakiki. Karena Islam itu bukan pertentangan. Islam itu adalah keinginan. Islam itu adalah kerinduan” (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi An-Nadzir, konotasi *Dīn al-Islam* adalah hukum yang selamat. Hukum yang selamat itu, menurut mereka, adalah hukum yang ditegakkan di atas nilai-nilai kitab suci. Hukum yang ditegakkan di atas landasan Taurat, Zabur, dan Injil. Untuk itu, mereka mengajak kaum Nasrani untuk menegakkan nilai-nilai Injil, kaum Yahudi untuk menegakkan titah Zabur atau Taurat. Dalam pandangan An-Nadzir, komunitas Nasrani dan Yahudi pasti akan selamat ketika mereka menerapkan Injil, Taurat, dan Zabur yang otentik dari Allah. Orang-orang yang menegakkan ini pasti akan berkumpul menjadi *ummatan w±hidah*, umat yang satu. Selanjutnya, Lukman menjelaskan:

“Nasrani pun satu golongan yang selamat, bahkan Islam sendiri juga hanya satu golongan. Itu janji dan jaminan Nabi, sehingga dikatakan tujuh puluh satu golongan dari Yahudi, satu golongan selamat, tujuh puluh tidak selamat. Itu kata Nabi. Nasrani tujuh puluh dua golongan, satu golongan selamat, tujuh satu tidak selamat. Islam pun tujuh puluh tiga golongan, lebih banyak golongannya, hanya satu golongan yang selamat, yang tujuh puluh dua tidak selamat, lalu yang mana *ummatan wahidah*, umat yang satu? Satu golongan dari Nasrani, satu Yahudi, satu dari Islam, bersatu mereka menegakkan

hukum Allah yang menegakkan Taurat, Zabur, dan Injil. Inilah golongan *ummatan wahidah*, umat yang satu, yang menegakkan hukum Allah. Dari kalangan Islam mungkin di situ ada Muhammadiyahnya, di situ mungkin ada NU-nya, ada PERSIS-nya, ada An-Nadzirnya, *tapi* menegakkan hukum, ini *ummatan wahidah*” (Bakti, wawancara, 2010).

Jadi, An-Nadzir memandang semua penganut agama sebagai umat yang satu sepanjang mereka menjalankan ajaran agama masing-masing secara murni dan konsekuen. Untuk itu, sesama penganut agama tidak boleh saling mencederai. Menurut An-Nadzir, mereka secara konsekuen menganut ajaran bahwa membunuh seorang manusia tanpa alasan hukum yang pasti, identik dengan membunuh seluruh manusia. Walaupun orang yang dibunuh tersebut adalah kafir. Menurut mereka, seseorang yang dipandang kafir belum tentu demikian dalam pandangan Allah. “Sejak kapan kau mendapat otoritas dari Allah untuk membunuh orang kafir. Sementara mereka kafir kepada Allah, Allah tetap sabar” (Bakti, wawancara, 2010).

Untuk itulah, dalam Islam, membunuh itu ada *rule*-nya, walaupun hal tersebut harus dilakukan, karena sesungguhnya yang berhak membunuh hanyalah Allah. Selain Dia, tidak ada hak. Dalam konteks itulah, An-Nadzir dalam eksistensinya di tengah-tengah berbagai komunitas yang ada, tidak pernah menimbulkan kerusuhan, bahkan tidak pernah mengajak siapapun.

“Makanya, orang Amerika datang, Australia datang, teman-teman Hindu Budha datang, kalangan Nasrani pun datang. Semua datang kepada kita. Mereka datang bertanya. Kita sampaikan bahwa Islam itu bukan antipati, Islam itu rahmat, Islam itu kedamaian dan akan menerima pluralisme sepanjang kita tunduk dan patuh kepada kesepakatan-kesepakatan yang kita bangun berdasarkan keselamatan” (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi An-Nadzir, segala hal yang dibangun dalam bingkai kesepakatan atau perjanjian, itulah hukum yang selamat. Sebagai contoh, Lukman mengemukakan, “Misalnya kita bertetangga, ada kesepakatan bahwa

anjing dan babi karena mengganggu kami, tolong jangan pelihara.” Sepanjang mereka mematuhi kesepakatan itu, maka hal itu berarti mereka berkomitmen untuk menjaga keselamatan yang ada. Itulah komitmen kedamaian. Ada komitmen dari berbagai komunitas untuk menciptakan kedamaian (Bakti, wawancara, 2010).

Ketika komitmen tersebut dilanggar, pasti akan timbul kekacauan. Menurut Lukman, itulah hukum dan demikianlah cara bekerjanya. Sepanjang kesepakatan yang ada dipatuhi, maka tidak ada pihak yang merasa kecewa. Itulah sebabnya, mengapa hukum itu harus dijalankan secara konsisten, agar tidak ada elemen masyarakat yang merasa dikecewakan. Mengenai hal ini, Lukman menguraikan:

“Itu pasti selamat. Islam namanya. Kami kita tidak pernah menolak siapa pun yang datang. Mau Nasrani, mau Yahudi, mau Majusi, silakan sebab kami yakin ketika kamu datang pada kami, pasti kau ingin selamat dan keselamatan itu kami jamin. Paling tidak, kau tidak akan diganggu walaupun kau ada di dalam komunitas kami. Siapa yang mengganggu kalau dalam tanggung jawab kami? Mau diganggu orang luar, kami duluan mati daripada kau. Karena ada garansi keselamatan. Ketika kau masuk ke tempat kami, pasti, kecuali kalau kau datang mau bikin kekacauan pasti kau akan dapat. Begitu. Itulah Islam yang sebetulnya.” (Bakti, wawancara, 2010)

Dari paparan di atas, tampak jelas bahwa komunitas An-Nadzir sangat meresapi sisi esoteris dari makna dan ajaran Islam. Sisi esoteris yang dimaksud adalah bahwa inti ajaran Islam sesuai dengan namanya adalah kedamaian. Oleh karena itu, para pemeluk ajaran ini harus menaburkan kedamaian di muka bumi.

B. Paham dan Praktik Keagamaan

Bagi An-Nadzir, titik tolak dan titik taut dari seluruh pemahaman keagamaan mereka adalah syahadat. Bagi An-Nadzir, Allah itu hanya satu (esa), dan Muhammad saw. adalah satu-satunya Nabi yang namanya dipertautkan dalam persaksian kepada Allah swt. “Kami yakin akan hal ini, maka syahadat kami adalah: “اشهد ان لا اله الا الله ان محمدا رسول الله”. Hal ini

sangat penting disebutkan di sini mengingat ia merupakan landasan teologis bagi seluruh paham dan praktik komunitas ini (Bakti, wawancara, 2010).

1. Salat

Menurut An-Nadzir, benar-tidaknya waktu salat ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya. Hal tersebut didasarkan pada firman Allah “Sesungguhnya waktu-waktu salat sudah ada ketetapan yang tercantum dalam al-Qur’an.” Bagi An-Nadzir, karena waktu salat itu merupakan ketetapan Allah, dengan demikian, waktu tersebut wajib diikuti dan tidak boleh diubah-ubah (Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* 2011: 95).

Patokan waktu salat bagi komunitas ini adalah bayangan matahari. Mengenai hal ini, Lukman Bakti menjelaskan:

“Hadis Jibril menjelaskan tentang bayangan-bayangan matahari, sebagai rujukan waktu shalat. Ini bisa dibuka pada *Nayl al-Auṭar*... dan berbagai kitab rujukan dari berbagai ulama. Bisa dibuka di situ. Hanya saya heran kenapa para ulama tidak memfatwakan itu, tidak menjadikan itu rujukan. Padahal, jelas dan nyata. Tidak samar. Perintah itu tentang bayangan matahari. Dikatakan, awal zuhur, ketika satu bayangan benda yang ada. Artinya, ketika benda yang kita tancapkan di ruangan bebas pada saat matahari condong ke barat, sehingga bayangan ke timur, pada saat bayangan ke timur yang diukur. Ketika ini sepuluh centi tegak, maka sepuluh centi bayangan terbentuk maka bayangan harus ada di sini. Ini baru awal zuhurnya. Sehingga ketika dua kali bayangan benda itulah akhir zuhur sekaligus awal asar. Itu dijelaskan dalam hadis. Secara nyata dan tidak samar. *Nah*, taruhlah saya bilang kalau kita konsisten awal zuhur satu bayangan benda, artinya bayangan matahari sampai di sini baru kita lakukan itulah masuk awal zuhur, ini masuk sekitar pukul tiga kurang. *Nah*, saya bertanya, jam 12.15 sebagai waktu yang difatwakan oleh pemerintah, oleh Departemen Agama atau siapa pun untuk salat zuhur di Indonesia ini, itu dari mana dalilnya?... Kebenaran itu dari ulama atau dari Allah dan Rasul-Nya?... *Nah*, kalau orang mengikuti Allah dan RasulNya apa salah? ... Kalau kita ikut ulama yang berbeda dengan ketetapan Allah dan Rasul-Nya, bagaimana?” (Bakti, wawancara, 2010).

Dengan menjadikan matahari sebagai patokan waktu salat, An-Nadzir merasa yakin konsisten dengan waktu Allah dan Rasul-Nya. Dengan patokan itu pula, mereka menentukan kapan masuknya fajar sidik, kapan masuknya fajar kizib. An-Nadzir menyesalkan bahwa sejumlah ulama tahu dan hafal hadis tentang fajar sidik, fajar kizib, tetapi setelah ditanya yang mana fajar sidik, apa bedanya dengan fajar kizib mereka tidak bisa menjelaskan (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi An-Nadzir (Bakti, wawancara, 2010) pada titik inilah letak krusialnya, sehingga sejumlah orang melaksanakan salat subuh ketika masuk waktu fajar yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya. Melaksanakan salat subuh, menurut An-Nadzir, pada saat fajar kizib itu diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Menurutnya, diharamkan orang melaksanakan salat, termasuk diharamkan orang makan dan minum, untuk berpuasa pada saat fajar kizib, sedangkan fajar sidik kebalikannya, diharamkan orang makan dan minum, tetapi dihalalkan untuk melaksanakan salat. Inilah shalat yang disaksikan oleh malaikat sebagaimana yang tertera dalam al-Qur'an: إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* 2011: 290).

Salat yang disaksikan malaikat adalah salat yang tepat waktu, yaitu ketika fajar sidik sudah masuk. Tentang hal ini, Lukman secara panjang lebar menjelaskan:

“Hati-hati saya bilang. Sampai-sampai Rasulullah berkata, pencuri yang sebenar-benarnya pencuri adalah mereka yang melaksanakan salat bukan pada waktu salat. Salatlah pada tepat waktu, tepat waktu bukan waktu kitab. Waktu Allah dan Rasul-Nya. Nah, terkait dengan An-Nadzir, Ibnu Abbas berkata, -ini hadis, ahlulbait-, kami salat bersama Nabi di Madinah dalam keadaan aman tidak dalam keadaan perang. Dalam keadaan mukim, bukan dalam keadaan musafir, dalam keadaan tidak hujan dan tidak panas. Dalam keadaan normal, melaksanakan salat di waktu zuhur itu empat-empat. Melaksanakan di waktu magrib itu tiga-empat. Dan, melaksanakan salat di waktu subuh itu dua. Empat-empat, tiga-empat, dua. Secara substansi kita lihat hanya ada tiga tempat. Tapi, realitasnya ada lima waktu. Coba buka dalam al-Qur'an, Al-Isra', di sana jelas. Pada surah Hud di sana jelas.

Bahwa sesungguhnya diperintahkan kita menegakkan salat pada penutupan siang, pada permulaan malam dan fajar. Ini tiga tempat dalam al-Qur'an, sehingga ketika di dalam hadis atau dalam praktiknya tidak ditemukan hal yang sinkron, maka boleh dipertanyakan itu *praktiknya*. Karena dalam al-Qur'an hanya ada tiga tempat, tiga rujukan tempat. Dua tepi siang, permulaan malam dan subuh. *Nah*, Nabi melaksanakan pada dua tepi siang, zuhur ashar itu empat-empat. Artinya, ketika pertemuan waktu dua tepi siang ini bertemu, Nabi melaksanakan salat. Kemudian, pertemuan waktu antara magrib dengan isya, di situ Nabi melaksanakan salat. Dan, kemudian pada saat fajar sidik, Nabi melaksanakan salat" (Bakti, wawancara, 2010).

Jadi, komunitas An-Nadzir melaksanakan salat pada tiga tempat, dengan lima waktu salat. Empat rakaat salat zuhur dilaksanakan pada akhir waktu, setelah salam, bersamaan dengan habisnya waktu zuhur, masuk waktu asar, mereka langsung lagi melaksanakan salat asar di awal waktu. Menurut An-Nadzir, hal tersebut didasarkan pada pernyataan Nabi, "Jibril datang mengajarkan kepadaku akhir dan awal". Akhir zuhur, awal asar. Akhir magrib, awal isya. Akhir subuh, fajar sidik. Bagi An-Nadzir, inilah yang diajarkan Allah dan Rasul-Nya. "Kami tahu sistem saja, kami ada dalil, silakan buka!" kata Lukman. Selain waktu pelaksanaan salat, hal lain yang berbeda dari komunitas umat Islam pada umumnya dalam salat adalah komunitas ini meluruskan tangan dalam salat (Bakti, wawancara, 2010).

Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa awal dari salat adalah *takbirat al-ihram* dan diakhiri dengan salam. Ketika selesai *takbirat al-ihram*, tangan kembali ke posisi semula. Posisi semula itu tidak dalam keadaan bersedekap, karena ketika seseorang mau mendirikan salat, tangan dalam keadaan lurus. Dengan demikian, setelah mengangkat tangan dan menyebut *Allahu Akbar*, maka tangan kembali pada posisi semula, yaitu kembali lurus. Demikian pemahaman mereka terhadap posisi tangan setelah *takbirat al-ihram*.

Selain itu, lurusnya tangan dipandang sebagai prasyarat dalam melaksanakan salat berkomunitas. Bagi An-Nadzir, suatu komunitas

dikatakan benar dalam salat ketika aspek-aspek hukum berkomunitas itu terpenuhi. Pertama, saf yang lurus, gerakan yang sama, dan tidak ada celah. Secara logika, kondisi yang paling memungkinkan terwujudnya saf yang rapat adalah ketika tangan diluruskan. Jika bersedekap, maka terdapat celah yang menyulitkan saf menjadi rapat karena siku tangan mengambil ruang dan tempat. Kedua, gerakan pasti tidak akan serempak karena para komunitas tidak bersentuhan tangan. Padahal, lurusnya saf itu sangat ditentukan oleh persentuhan bahu. Ketika bahu bergerak, maka yang lain ikut, sehingga tidak ada yang tertinggal dalam gerakan. Jika demikian, barulah terpenuhi unsur berkomunitas dalam salat.

An-Nadzir mengibaratkan gerakan salat berkomunitas dengan gerakan jari-jari tangan. Ketika jari-jari ditegakkan, semua serempak lurus. Kemudian dirapatkan. Jika satu bergerak maka semuanya ikut. Semua gerakan salat dilakukan serempak. Tidak ada yang terlambat.

An-Nadzir sangat menyesalkan salat berkomunitas di berbagai tempat yang tidak kompak: ada yang rukuk, masih ada yang berdiri. Sementara sebagian masih berdiri, sudah ada yang sujud. Menurut An-Nadzir, salat seperti itu tidak benar dalam berkomunitas karena satu orang saja yang melaksanakan salat berkomunitas *mufarraqa* atau berbeda dengan yang lainnya, baik gerakannya maupun caranya, menyebabkan pahala komunitas tidak diterima di sisi Allah. Tegasnya, cara berkomunitas yang demikian itu adalah sia-sia.

Dalam hal salat Jumat, komunitas ini membantah tuduhan bahwa mereka melaksanakan salat dulu sebelum khutbah. Tentang hal ini, Lukman menjelaskan:

“Kami tidak pernah begitu. Tetapi yang kami pahami adalah khutbah itu adalah rangkaian daripada salat dua rakaat. Ibaratkan salat Zuhur empat rakaat maka Jumat itu pengganti daripada salat Zuhur, maka kalau kita boleh berkata, sesungguhnya khutbah itu adalah dua rakaat sebagai kesempurnaan empat rakaat di waktu Zuhur itu. Sehingga pemahaman kami, haram hukumnya dalam satu waktu shalat, kemudian dua imam yang tampil memimpin salat. Haram. Oleh karena itu, diharamkan pula dan tidak pernah dicontohkan oleh Nabi dan para sahabat. Apabila ada yang khutbah kemudian turun, yang

lainnya menjadi imam dalam salat Jumat. Tidak pernah dicontohkan Nabi dan itu haram. Tidak dicontohkan berarti bid'ah/dilarang (Bakti, wawancara, 2010).

Menurut An-Nadzir, dalam salat Jumat, jika khatib lain, imam lain, berarti hal yang demikian sudah merusak tatanan waktu salat Jumat. Salat Jumat tersebut tidak diterima. Padahal, seseorang yang salat Jumatnya tidak diterima sebanyak tiga kali berturut-turut dicap sebagai orang kafir. Secara tegas, mereka menyatakan bahwa salat Jumat yang dilaksanakan dengan khatib dan imam yang berbeda adalah batal dan dipandang tidak melaksanakan salat Jumat, meskipun orang tersebut tiap hari ke mesjid.

An-Nadzir juga menegaskan bahwa yang dilakukan oleh khatib pada hari Jumat adalah berkhotbah, bukan berceramah. Nabi tidak pernah berceramah dalam khutbah karena itu adalah rangkaian dari salat. Tidak boleh dicampuradukkan antara pikiran khatib dengan ketetapan Allah dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, ketika Nabi berkhotbah dia hanya membaca surah *Qāf*. Dia tidak menguraikan apa maksud dan kandungan surah tersebut, karena sama dengan membaca *al-Fātihah* dan surah *al-Ikhlās* dalam salat. Lebih jauh, Lukman menjelaskan:

“...Tidak pernah dalam salat kita terjemahkan surah *al-fatihah* apa maksudnya. Tidak pernah dalam salat kita terjemahkan sekiranya kita mengambil ayat-ayat pendek setelah *al-fatihah* untuk diuraikan dalam salat. Tidak pernah. *Nah*, ini khutbah bagian daripada salat. Rangkaian daripada khutbah itu salat jum'at. Maka kenapa dalam khutbah kita justru mengadu-domba, misalnya. Ketika kuning yang naik, maka diadulah yang merah dengan yang hijau. Atau sebaliknya, yang hijau yang naik, diadulah yang biru dengan yang kuning. Inilah yang memecah belah umat maksudnya. Mesjid *dirar* jadinya, yang Allah haramkan kita untuk melaksanakan salat di dalamnya untuk selama-lamanya. Mesjid *dirar* itu adalah mesjid yang memecah belah umat. Dari dulu sampai sekarang tujuannya untuk memecah belah umat. Yang tidak menegakkan hukum Allah dan Rasulnya di dalam mesjid. Yang diatur oleh panitia. Yang khutbah si A, yang imam si B. Itulah yang panitia mengatur, bukan Allah dan Rasulnya. Kalau Allah dan Rasul-Nya mengatur, yang khutbah, itu juga yang menjadi imam. Dan, dalam khutbah pun bukan ceramah. Oleh karena itu *sayyidina*

Ali, ketika dia tampil berkhotbah, dia bacakan saja *Qul huwa Allahu ahad*, selesai. Sehingga setelah membaca *Qul huwa Allahu ahad*, dia katakan *Baraka Allahu liy wa Lakum fi al-Qur'an al-Karim*, berkah daripada Allah kepadaku dan kepada kamu daripada al-Qur'an yang kubacakan tadi. Maksudnya ... Semoga mendapat manfaat untuk diriku dan diri kamu pada ayat tadi. Tidak perlu diuraikan *Qul huwa Allahu ahad* itu maksudnya apa. Ali lebih pandai menguraikan tapi kenapa dia tidak uraikan dalam khutbah Jumat. Dia hanya membaca ayat itu. Setelah itu, dia katakan *barakallahu*, dia berdiri kemudian menyelesaikan khutbah kedua. Setelah itu, dia turun untuk menjadi imam. Tidak pernah Abu Bakar menjadi khatib, Umar yang jadi Imam. Tidak pernah. Atau, Nabi menjadi khatib, turun dari mimbar lalu kemudian Umar, Abu Bakar, atau Ali menjadi Imam. Tidak pernah. Itu bukan sunnah, tidak dicontohkan. *Nah*, kalau itu terjadi berarti membuat yang tidak dicontohkan. Siapa yang bertanggung jawab di hadapan Allah ketika kelak Allah meminta pertanggungjawaban, Nabi meminta persaksian? Siapa, terhadap umat Islam yang hari ini seperti ini?" (Bakti, wawancara, 2010).

Jadi, dalam mendirikan salat jumat, komunitas An-Nadzir memulainya dengan khutbah sebelum salat. Khutbah, bukan ceramah. Khatib tampil hanya memuji Allah, salawat kepada Nabi, setelah itu membacakan ayat. Setelah baca ayat, *baraka Allahu li*, berkah dari Allah bagi khatib dan bagi komunitas dari ayat yang telah dibacakan. Setelah itu duduk, lalu berdiri lagi untuk khutbah kedua. Jadi di sana tidak ada interpretasi, tidak ada uraian-uraian. Semata-mata hanya membacakan ayat karena khutbah bagian dari salat.

Setelah salat jumat dua rakaat selesai dilaksanakan, barulah khatib boleh menerjemahkan ayat yang telah dibaca. Bahkan, seberapa lama pun boleh. Karena hal itu sudah di luar konteks ibadah. Sudah di luar waktu salat. Yang penting persyaratan wajibnya terpenuhi dahulu. Tidak merusak wajibnya. Karena, bagi mereka, hal itu ibadah. Setelah syarat rukun ibadah itu terpenuhi barulah diambil hikmahnya. "Nah, persoalan teknis setelah khutbah, salat dua rakaat, lalu salam, selesai. Kalau mau menyampaikan sesuatu, silakan disampaikan secara gamblang... memang di masjidlah

tempatnyanya. Asal jangan memfitnah,” kata Lukman (Bakti, wawancara, 2010).

Untuk hal-hal seperti di ataslah, menurut Lukman, An-Nadzir datang memberi peringatan. Namun demikian, An-Nadzir tidak pernah memaksa siapa pun karena mereka tampil dengan memberikan teladan. Adapun hasil dari peringatan tersebut diserahkan kepada masing-masing individu, mau ikut atau tidak. Bagi mereka yang merasa terusik dan bertanya, An-Nadzir akan memberikan penjelasan. Mereka menganggap bahwa menjadi kewajiban mereka untuk menyampaikan yang mereka ketahui terhadap orang yang bertanya, karena kelak di hadapan Allah mereka tidak mau dimintai pertanggungjawaban bahwa seseorang bertanya dan mereka tidak menyampaikannya. Penjelasan tersebut sama sekali tidak berpretensi untuk mempengaruhi seseorang. Apakah keterangan yang disampaikan tersebut mau dilaksanakan atau tidak, tidak menjadi urusan komunitas An-Nadzir. An-Nadzir tidak pernah mengajak orang, meskipun mereka menyambut siapa pun yang datang. Tidak datang kecuali dipanggil (Bakti, wawancara, 2010).

Penjelasan di atas sekaligus membantah berbagai berita yang menyatakan bahwa dalam melaksanakan salat Jumat, seperti salat Id, salat dua rakaat dulu, baru khutbah.

2. Penetapan Ramadan dan Puasa

Untuk menetapkan datangnya Ramadan, An-Nadzir melihat titik perpisahan bulan pada air laut, tetapi hal ini tidak berdiri sendiri. Sang guru (Syamsuri Madjid) mengajarkan bahwa untuk menentukan awal bulan, seseorang terlebih dahulu harus mengetahui akhir bulan. Oleh karena jika seseorang mampu menentukan akhir bulan, maka awal bulan dapat ditentukan dengan benar walaupun ia tidak melihat bulan terbit. Hal yang paling mungkin dilihat secara sederhana dan kasat mata, tanpa alat bantu, adalah akhir bulan. Hal ini, menurut mereka didasarkan pada sabda Nabi, “Intailah bulan Ramadan pada bulan Sya’ban” (*أَحْصُوا هِلَالَ شَعْبَانَ*) (*لِرَمَضَانَ*) (Tirmizy, 1996: 176). An-Nadzir memberi interpretasi terhadap kata mengintai ini (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi An-Nadzir, ketika mengintai berarti seseorang baru masuk pada sistem yang akan dituju. Mereka mengumpamakan seseorang yang menengok ke dalam kamar, ia tidak berada di dalam kamar itu, tetapi di luar. Mengintai dilakukan dari suatu posisi. Jika seseorang sudah berada dalam suatu posisi, maka tidaklah dapat disebut sebagai mengintai. Untuk itu, jika seseorang telah berada dalam suatu posisi, maka tidak diperlukan lagi suatu penetapan apakah ia sudah berada dalam posisi itu atau tidak. Demikian interpretasi mereka terhadap kata “mengintai” (Bakti, wawancara, 2010).

Mereka menganalogikan hal tersebut dengan penetapan bulan. Menurut An-Nadzir, jika seseorang baru mau mengintai bulan yang baru terbit sementara ia sudah berada dalam bulan itu, sesungguhnya ia sudah terlambat. Oleh karena bulan yang terbit di sebelah barat itu bukan lagi bulan tanggal satu. Yang terlihat itu adalah bulan tanggal dua atau tanggal tiga. Menurut An-Nadzir, pemerintah baru menetapkan datangnya ramadan pada tanggal tiga (Bakti, wawancara, 2010).

Menurut pengamatan An-Nadzir, lazimnya, ketika pemerintah menetapkan 1 Ramadan, bulan sudah berada pada posisi tiga puluh enam derajat. Bagi An-Nadzir, pada posisi demikian, berarti itu bukan lagi bulan pertama (tanggal satu). Hal ini didasarkan pada pemikiran, jika lingkaran bulan secara utuh tiga ratus enam puluh derajat, lalu dibagi tiga puluh malam, maka ketinggian bulan setiap malam ia terbit adalah nol sampai dua derajat. Dengan demikian, jika sudah mencapai ketinggian tiga puluh enam derajat, maka jelaslah ia bukan pertama (baca: tanggal satu). Lebih jauh, Lukman memaparkan:

“Coba perhatikan, dihitung dari nol derajat pada garis horizontal, garis lurus bumi ini, katakanlah dia terbit pada posisi nol derajat maka malam kedua adalah duabelas derajat. Malam ketiga adalah dua puluh empat derajat, malam keempat adalah tiga puluh enam derajat. Nah, kalau sudah tiga puluh enam derajat, sangat mudah kita tentukan bagaimana menentukan derajat, garis lurus dengan horizontal ketika ini turun kemudian kita horizontal itu 9 nol derajat. Dibagi dua, sama dengan empat puluh lima derajat. Jadi, kalau tiga puluh enam derajat tinggal di bawahnya sedikit empat puluh lima derajat, kita sudah bisa

tentukan. Secara logika bagi saya... ini salah satu indikator. Oleh karena itu, kami berkonsentrasi pada penglihatan terhadap akhir bulan sebelum menentukan awal bulan. Sehingga, ketika menentukan satu Ramadan, kami menentukan kapan berakhirnya Sya'ban. Menentukan satu syawal, kapan berakhirnya Ramadan. Itu konsistensi kami. Untuk menentukan akhir bulan Sya'ban, juga kami mempunyai kriteria. Dari mana menghitung? Paling tidak kita berangkat dari formulasi bulan purnama limabelas. Sehingga formulasi bulan purnama lima belas pun tidak sembarang kita tentukan. Dia punya ciri-ciri. Itulah tanda-tanda yang Allah bagi kepada orang-orang yang berakal” (Bakti, wawancara, 2010).

Cara menetapkan bulan seperti itu, mereka deduksi dari surah Ali ‘Imr±n/3: 190.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ .

Terjemahnya:

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.” (Departemen Agama, 2011: 75)

Mengenai ayat ini, Lukman menjelaskan:

“... orang yang berakal dalam konteks ayat ini ... bukan profesor, bukan doktor, bukan itu indikatornya di sisi Allah, tapi di sisi manusia mungkin. Tapi boleh jadi kemudian, memang di sisi manusia ada professor, di sisi Allah juga ia memang orang yang berakal. Kenapa? Karena selain dia mampu menangkap sinyal-sinyal daripada ilmu *la duniy*, dia juga dapat menangkap sinyal-sinyal secara transenden dari Allah SWT. Inilah saya *bilang*, ketika ini berpadu, maka inilah manusia insan kamil, insan yang sempurna. Yang mampu memadukan antara konteks transenden dan konteks yang terjadi atau konteks-konteks *la duniy* atau konteks duniawinya” (Bakti, wawancara, 2010).

Dalam kaitan dengan ayat tersebut, menurut Lukman, yang dimaksud dengan orang yang berakal adalah mereka yang senantiasa berzikir kepada Allah, baik ketika ia berdiri, duduk, atau ketika ia berbaring. Orang-orang yang demikianlah yang bisa mengakses informasi transenden dari Allah. Informasi yang substansinya dari Allah swt. dengan melihat fenomena alam yang Allah telah jadikan sebagai kesempurnaan dalam keislaman (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi An-Nadzir, hanya orang yang memenuhi kriteria tersebut di ataslah yang mampu mengakses informasi dari berbagai fenomena yang ada. Menurut mereka, fenomena alam ini saling berkaitan, saling berintegrasi dan saling mempengaruhi.

Untuk menentukan lima belas Ramadan atau lima belas purnama bulan apa pun, terlebih dahulu harus diketahui ciri-cirinya. Hal ini sangat penting bagi komunitas An-Nadzir karena dari titik inilah mereka menghitung untuk menentukan datangnya bulan baru. Bagi mereka, jumlah bilangan malam pada bulan adalah tiga puluh, bukan dua puluh sembilan.

Adapun ciri-ciri bulan purnama adalah ia terbit di sebelah barat pada saat matahari terbenam, dalam posisi seimbang (*balance*). Artinya, ketika bulan terbit di sebelah timur, pada saat yang bersamaan, matahari terbenam di sebelah barat. Kemudian pada waktu subuhnya, bulan terbenam di sebelah barat, pada saat itu fajar sidik muncul di sebelah timur. Sehingga kelihatan di sebelah timur ada fajar, di sebelah barat pun ada fajar. Karena terang, keduanya jelas pada kedua sisi tersebut. Posisi keduanya juga seimbang (*balance*). Namun demikian, jika bulan tidak mampu dilihat malam itu, maka dapat dilihat keesokan harinya. Pada saat bulan berada pada malam keenambelas, posisi bulan dan matahari tidak seimbang (*pincang*). Bulan terbit pada saat matahari masih ada, belum terbenam. Pada waktu subuhnya nanti, tampaklah fajar muncul, bulan masih tersisa kurang lebih duabelas derajat. Ketika komunitas ini mendapati posisi bulan terbit, matahari terbenam, atau bulan terbenam pada saat fajar sidik muncul, maka mereka meyakini itulah bulan purnama lima belas (Bakti, wawancara, 2010).

Jadi, sesungguhnya An-Nadzir juga melakukan hisab, berhitung secara sederhana. Hanya saja mereka tidak menggunakan teropong bintang, tetapi dengan jari tangan. Menurut mereka, begitulah dulu Nabi melakukan perhitungan.

Ketika An-Nadzir sudah memastikan bulan purnama lima belas, maka tinggalah lagi dihitung besoknya tanggal enam belas, tujuh belas, delapan belas, sembilan belas, dua puluh, dua puluh satu, dua puluh dua, dua puluh tiga, dua puluh empat, dua puluh lima, dua puluh enam, dan dua puluh tujuh. Mereka sangat meyakini akurasi perhitungan ini dan memastikan tidak terjadi kesalahan.

Pada saat hitungan bulan ke dua puluh tujuh, di sinilah berlaku rukyat, melihat bulan secara langsung. Namun demikian, yang terlihat adalah bulan sabit tua yang terbit di sebelah timur pada subuh hari. Ketika malam ke dua puluh tujuh sudah dapat dipastikan, An-Nadzir yakin masih ada tiga malam. Lalu untuk membuktikan tiga malam ini, mereka cukup melihat bulan sabit yang terbit pada dini hari dengan menggunakan kain tipis warna hitam atau putih. Bahkan, dengan warna apa pun. Dengan alat sederhana itu mereka mendeteksi bulan dengan meletakkannya di depan mata. Jika terdapat di sana bayangan bulan bergaris empat. Salah satu ujung bulan bergaris empat. Ini berarti estimasi hitungan mereka, usia bulan sudah dua puluh tujuh. Berarti masih ada tiga lagi yang akan terbit.

Maksud dari empat bayangan tadi adalah yang satu bulan asli, yang tiga tersebut baru akan terbit. Bagi An-Nadzir, yang demikian itu adalah petunjuk Allah bagi mereka yang berakal. Keesokan harinya, mereka memperhatikan lagi bulan terbit. Didapatinya tiga bayangan, berarti masih ada dua. Keesokan hari, mereka melakukan hal yang sama dan tampak dua bulan, berarti masih ada satu. Ketika bulan yang tampak tinggal satu, berarti tinggal aslinya, keesokan harinya sudah habis.

Selain itu, harus diamati pula sinkronisasinya dengan jam berapa bulan tersebut terbit. Oleh karena, menurut mereka, ternyata setiap terbitnya bulan antara malam ke malam setelah melewati lima belas purnama. Artinya, kalau ia terbit pada satu, itu dia terbit konstan waktunya: jam enam kurang, sampai lima belas purnama. Setelah lima

belas ke atas, ia akan bervariasi antara lima puluh empat sampai lima puluh enam menit. Jadi, misalkan, malam ini ia terbit pukul sembilan lewat lima puluh enam menit, maka besok tambah lima puluh menit, itulah jam terbitnya besok, demikian seterusnya. Katakanlah satu jam, sehingga kalau masih tiga malam lagi ia akan terbit, maka sebelum jam tiga dia akan terbit, maka yakinlah itu adalah malam kedua puluh delapan. “Besoknya lihat lagi, ternyata, misalnya jam empat kurang, pasti masih ada besok jam lima kurang. Kalau sudah jam lima kurang, estimasinya mesti masih ada besok.” kata Lukman (Bakti, wawancara, 2010).

Dalam kaitan ini, seseorang harus pula mengetahui jam berapa fajar sidik muncul. Inilah yang merupakan kunci bagi mereka, karena fajar sidik ini adalah fajar saat matahari sudah akan terbit. Sehingga, menurut mereka, kalau bulan terbit intervalnya hanya lima belas menit dari pada fajar sidik, maka ia sudah tidak akan sampai lagi ke barat. Ia akan terbenam lagi. Begitulah cara mereka melakukan kalkulasi dan, bagi mereka, hal ini harus dijaga.

Untuk memastikannya, mereka ke laut. Di laut, mereka mengamati jam berapa terjadi pasang tertinggi, saat air pasang mencapai bibir laut yang tertinggi. Lalu, terjadi pasang puncak dan stagnan. Tidak naik dan tidak turun. Pada saat air laut surut, mereka yakin bulan telah berpisah dan sudah terbit bulan pertama. Pada saat itu juga. Tidak perlu menunggu waktu lagi. “Inilah sebabnya saya bilang, An-Nadzir ketika berbuka pukul tiga terkadang karena melihat fenomena air laut ini”, kata Lukman ketika mengomentari hal ini (Bakti, wawancara, 2010).

Bagi An-Nadzir, indikator datangnya bulan baru didasarkan pada teori ilmu pengetahuan. Menurutnya, air pasang di laut itu terjadi dua kali, dua momentum. Momentum pertama pada saat purnama lima belas. Momentum keduanya adalah ketika posisi garis astronomi sejajar, antara matahari, bulan dan bumi. Perbedaan keduanya adalah, pada saat air pasang lima belas purnama, saat itu air pasang tidak besar. Tidak terlalu tinggi. Mengapa? Lukman menjelaskan hal ini secara detail:

“Karena, pada saat itu, ada dua kekuatan yang menarik pada masing-masing sisi. Menurut ilmu pengetahuan, sungai yang pasang terjadi di

laut, itu disebabkan oleh gravitasi dari matahari dan bulan. Sehingga, sangat tergantung posisi matahari dan bulan yang menyebabkan terjadinya air pasang. Karenanya, pada saat purnama lima belas, kita tahu purnama lima belas itu bulan terbit di timur, matahari terbenam di barat, bumi di tengah-tengah. ...Pada saat posisi matahari di timur, bulan ada di tengah-tengah dan bumi ada di pinggirnya. Ini akhir bulan. Oleh karena itu, perpisahan bulan bisa saja terjadi pada pagi hari, siang hari, sore hari atau malam hari, tergantung posisi garis astronominya. Ini saya *bilang* tidak konstan, kita harus ke laut untuk melihat jam enam. Tidak boleh konstan tidak boleh dipatenkan, karena siklus alam ini tidak konstan. Tergantung fenomenanya, harus kita perhatikan seperti apa. Oleh karena itu, An-Nadzir konsentrasi dengan air laut, karena ini adalah indikator kunci yang menetapkan: jam berapa, menit seberapa terjadi perpisahan bulan. Setelah mengikuti parameter-parameter awal. Pengintaian, bulannya dihitung, melihat terbitnya bulan, indikator jam berapa dia terbit, kemudian estimasi tidak mungkin lagi besok, karena hari ini sudah terbit pada jam lima kurang. Yang jam lima kurang itu, tinggal berapa menit muncul fajar sidik. Ketika fajar sidik, matahari sudah terbit, berarti besoknya sudah tidak akan ada lagi, karena tidak mungkin ada bulan lagi pada saat jam enam, sebelum jam enam pun matahari sudah terbit. Mustahil masih ada bulan. Oleh karena itu, indikator terakhir adalah air lautnya. *Nah*, ke laut kita lihat, ternyata jam tiga, misalnya, air pasang itu mencapai puncak. Kemarin, air pasangya sampai di sini, ternyata hari ini di atasnya, oh... hari ini ternyata lebih di atas lagi dan tidak ada lagi di atasnya. Ini lah yang diambil. Lalu kemudian perhatikan, dia konstan. Pada saat surut, bulan sudah terlepas dari bulan lama dan sudah terbit bulan baru. Inilah yang kemudian menyebabkan ia (bulan) tidak bisa dilihat pada bulan pertama di sore hari. Karena dia berpisah di jam empat, katakanlah demikian, berarti dia terbit jam lima, pada saat dia terbit jam lima dia sudah berjalan satu jam, baru kita datang ke laut jam enam. Dikatakan bahwa tidak kelihatan karena awan. Memang tidak ada di sana, dia sudah masuk di bawah, di bawah *kakita* sementara kita teropong di atas lima belas derajat. *Ndak* mungkin. Besok dia terbit, belum lagi, karena kita tiba jam enam, kita baru datang lagi. *Ndak* lihat. Besoknya baru memungkinkan karena pada saat besok sudah dia muncul dan sudah dia nampak pada sore hari pada magrib sudah tiga puluh enam

derajat. Itu kita katakan satu. Itu mustahil satu. Tidak mungkin karena perjalanan dari kemari kita tidak ikuti. Inilah saya *bilang* masalahnya. Jadi *An-Nadzir* bukan hanya sekedar melihat air laut, tapi air laut adalah menjadi kunci. Ibaratkan saya bilang, Muhammadiyah mengambil, berhitung ... katakanlah, ini mangga berbuah saya bilang, Muhammadiyah mulai menghitung sejak keluar bunga. Pada hari sekian dia akan keluar buah dan pada saat begini dia akan *mengkal*. Pada saat begini ... dia sudah masak, selesai. Berhenti Muhammadiyah di situ. Sudah masak. Datang lagi NU. Mangga juga dia amati. Dia hanya tahu sudah masak juga. Kapan masaknya itu, di mana masaknya itu. Hanya melihat. Setelah itu selesai. *An-Nadzir* saya bilang, mungkin dia ikuti semuanya, dia ikuti ketika berbunga, dia *mengkal* pada jam sekian, pada hari sekian *mengkal*. Dari *mengkalnya* kesekian, sekian umurnya dia masak. Sampai kemudian menunggu jatuhnya. Pada saat jatuh *An-Nadzir* datang pungut. Yang dapat mangganya *An-Nadzir*, yang lain tidak. Dia hanya melihat dan mengamati. Itu saya *bilang*, dari berbagai aspek kami menggabungkan semuanya. Inilah saya *bilang*. Silakan Bapak mengkaji. Apakah kami salah atau bagaimana? Kami hanya takut kepada Allah dan ini digaransi” (Bakti, wawancara, 2010).

Jadi, untuk penetapan awal Ramadan dan akhir Sya’ban, mereka melakukan perhitungan bulan (*hisab*) dan melihat bulan secara langsung (*rukyyat*). Dari pemantauan melalui dua tahap itulah, mereka meyakini kapan akhir bulan Sya’ban dan awal Ramadan.

Penetapan tersebut diperoleh dengan melakukan perhitungan-perhitungan secara konsisten dan sistematis sejak beberapa hari sebelumnya. Seperti memantau wujud bulan ketika pada posisi purnama di bulan Sya’ban. Dari fase itu, mereka kemudian secara konsisten menghitung mundur.

Selain melihat bentuk dari bulan, komunitas yang identik dengan rambut sebah yang diwarnai pirang itu juga melihat waktu terbitnya bulan pada tiga hari terakhir Sya’ban. Ini diperlukan untuk mengetahui terbitnya bulan dari malam ke malam yang hanya terpaut tiga puluh menit.

Untuk lebih meyakinkan pemantauan mereka, komunitas ini juga memantau gejala alam sebagai penentuan pergeseran bulan. Salah satunya

dengan memantau pasang air laut di daerah Pantai Kalongkong, Takalar. Cara ini semua didasarkan pada Q.S. ²li Imrān/3:190, yang telah dikemukakan sebelumnya, akan tetapi Lukman tidak mengemukakan suatu dalil yang secara khusus merujuk kepada metode tersebut.

Seperti kebanyakan umat Islam, komunitas An-Nadzir mengisi Ramadan dengan berbagai kegiatan, kecuali salat tarawih berjamaah. Alasannya, hal ini sesuai dengan tuntunan Rasul. “Salat tarawih ditiadakan untuk menghindari jadi wajib”, jelas Rangka, salah seorang dwi pimpinan An-Nadzir, saat ditemui di kediamannya yang sederhana di tepi danau Mawang (Hanong, Wawancara, 2009).

Menurut Rangka, pada zamannya Nabi Muhammad memang pernah melaksanakan salat tarawih pada malam kedua puluh tiga, kedua puluh lima, dan kedua puluh tujuh. Namun, setelah itu tidak dilaksanakan lagi. “Ketika para sahabat Nabi bertanya, Rasulullah menjawab itu dilakukan karena takut nanti salat tarawih menjadi kewajiban”, katanya (Hanong, wawancara, 2009).

Komunitas ini berbuka puasa dengan patokan alam. Yakni, ketika tergelincirnya matahari, “Saya tidak mengacu pada jam berapa atau pukul berapa. Meski begitu, kami juga tak menafikan yang namanya jam itu karena sangat membantu,” papar Rangka (Hanong, wawancara, 2009).

Adapun pelaksanaan salat Isya, lanjut Rangka, juga mengikuti kebiasaan Nabi ketika ia melakukan salat Isya di dua pertiga malam. Ketika itu, dikisahkan Rangka, Aisyah meraba kaki Rasulullah lalu bertanya, “Ya Rasulullah, Engkau melaksanakan salat apa?” Rasulullah lalu menjawab, ”Sekiranya tidak memberatkan umatku maka inilah waktu (dua pertiga malam, *pen.*) yang paling tepat melaksanakan salat Isya”. “Itu pula yang kami lakukan di sini. Rata-rata melaksanakan salat Isya pada pukul 03.00 Waktu Indonesia Bagian Tengah, karena memang tidaklah memberatkan bagi kami. Selanjutnya, melaksanakan sahur sesuai petunjuk yang ada” (Hanong, wawancara, 2009).

Intinya, memperlambat sahur mempercepat buka puasa sesuai perintah Rasulullah. Mereka meyakini bahwa mereka makan dan minum

sesuai petunjuk al-Quran. Pada malam hari bulan Ramadan, ada juga komunitas yang tafakur di alam terbuka.

3. Keyakinan terhadap Al-Mahdi

Rangka mengaku, dia bersama komunitasnya, hanya semata-mata menjalankan sunnah Rasul. Mereka juga memilih hidup secara sederhana.

“Kami di sini tidak mengembangkan ajaran sesat. Kami justru menegakkan kebenaran yang dibawa Syekh Muhammad al-Mahdi Abdullah. Nah, yang mengajari saya dan para komunitas An-Nadzir masuk ke lokasi ini (tepi Danau Mawang, red) adalah al-Mahdi Abdullah, imam akhir zaman yang kita tunggu-tunggu selama ini,” ungkapnya (Hanong, wawancara, 2009).

Pandangan terhadap Imam Mahdi yang akan datang di akhir zaman merupakan hal yang diperdebatkan di kalangan umat Islam. Teologi Syiah mengaitkan kepercayaan terhadap datangnya Imam Mahdi dengan masalah keimanan seseorang, tetapi sebaliknya, tidak demikian dengan teologi Sunni. Bagi An-Nadzir, yang dimaksud dengan Imam Mahdi adalah Syamsuri Abdul Majid, yang merupakan pendiri An-Nadzir. Pandangan inilah yang tampak ganjil dan secara akademis sulit dipertanggung-jawabkan.

Rangka menambahkan, ia sebenarnya pernah bergabung dengan Muhammadiyah sebelum memutuskan masuk komunitas An-Nadzir. “Kebenaran itu akan muncul. *Nah*, Imam Mahdi sendiri juga akan muncul di belahan timur”, katanya. Menyinggung tentang belahan timur, kata dia, Kabupaten Gowa berada persis di belahan timur. Atas dasar itu, Rangka mengaku memilih sebuah lokasi terpencil di Gowa untuk memulai perjalanan menegakkan kebenaran itu.

Secara tegas, Rangka berkali-kali mengatakan bahwa ia dan komunitasnya tak mengembangkan ajaran sesat. Mereka, kata Rangka, hanya menjalankan ajaran yang dibawa Syekh Muhammad al-Mahdi Abdullah, yang dijadikan imamnya.

“Untuk apa saya meninggalkan keramaian di luar sana dan masuk ke tempat terpencil kalau hanya mengembangkan ajaran sesat. Sekalipun

beberapa rekan saya di Muhammadiyah menghujat dan mencibir saya, tapi saya hanya tersenyum”, akunya (Hanong, wawancara, 2009).

Rangka juga menegaskan bahwa An-Nadzir bukanlah komunitas atau aliran, bukan pula Syiah atau Sunni. Meskipun mereka menolak disebut sebagai penganut Syiah, namun mereka menyebut diri mereka sebagai *ahlulbait*. Menurut Rangka, *ahlulbait* di sini berarti menjalankan al-Qur'an dan hadis secara konsisten. Bagi mereka, An-Nadzir itu sebuah majelis (yang mereka maknai dengan perjalanan).

Meski disebut hanya sebagai majelis, namun realitasnya, dilihat dari aspek struktur sosial, sistem kepemimpinan An-Nadzir menggunakan sistem imamah. Hal ini semakin menguatkan pandangan bahwa komunitas ini lebih cenderung terhadap mazhab Syiah, meskipun mereka sering kali membantahnya.

Sistem *imamah* dalam konteks pemahaman An-Nadzir adalah kepemimpinan spiritual dari seorang imam yang dianggap sebagai orang yang dapat menjamin kebenaran bagi para pengikutnya. Oleh karena itulah, kapasitas personal menjadi indikator utama dalam pergantian kepemimpinan, bukan prosedur formal sebagaimana layaknya organisasi modern. An-Nadzir menerapkan lima kriteria utama seseorang layak menjadi imam, yaitu: (a) mengenal Allah, sehingga syahadatnya benar; (b) mempunyai wawasan yang luas bahkan ia; (c) mengetahui apa yang akan terjadi besok; (d) memiliki keberanian untuk menyatakan kebenaran dalam segala situasi; (e) memiliki kekuatan baik fisik maupun rohani; (f) memiliki karakter bijaksana (Bab III Anggaran Dasar) (Balai Penelitian Agama Makassar, 2009: 471).

Mengakhiri bagian ini, perlu dikemukakan bahwa paham dan praktik keagamaan An-Nadzir didasarkan pada berbagai *literature* yang bersifat umum, yang dijadikan sebagai rujukan atau pegangan dalam kegiatan keagamaan. Adapun *literature* yang digunakan, antara lain kitab *al-Um*, jilid satu sampai dua belas karya Imam Syafi'i, kitab ini digunakan sebagai pedoman dalam pelaksanaan salat Jum'at. Kitab *Bulūg al-Marām*, juga karya Ibnu Hajar al-Asqalāniy dan Kitab *Faḍīlah Amal*, karya Muhammad Zakariya al-Kandahlawi, sebagai pedoman pelaksanaan berbagai amalan

penting yang dilakukan oleh Rasulullah. Adapun kitab hadis yang dijadikan pedoman adalah *Munthakhab Ahādīs*, dalil-dalil pilihan atas enam sifat utama, karya Maulana Muhammad Yusuf al-Kandahlawi, yang membahas tentang kalimat *tayyibah*, ikhlas, *ikrām al-muslimin*, salat, ilmu, zikir, serta dakwah dan tabligh. Selain buku-buku tersebut, An-Nadzir juga memiliki buku pedoman khusus yang merupakan hasil karya dari pimpinan tertinggi, Syamsuri Abdul Madjid yang dijadikan pedoman dalam pelaksanaan salat bagi *ahlulbait*. Buku itu juga menjelaskan mengenai tata cara penyelenggaraan jenazah (Balai Penelitian Agama Makassar, 2009: 401). Demikianlah beberapa konsep ajaran dan rujukan yang digunakan komunitas An-Nadzir.

C. Kedudukan Hukum An-Nadzir

1. Perspektif Hukum Islam

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa kehidupan adalah sebuah proses penciptaan yang progresif. Oleh karena itu, merupakan satu keharusan bagi setiap generasi untuk memecahkan problemnya sendiri tanpa dicekoki oleh proses dan teknis para pendahulunya. Problem yang dihadapi oleh setiap generasi itu tidak selalu sama. Demikian pula situasi dan kondisinya juga berbeda (Schacht, 1964: 110-111). Kondisi demikian memberi peluang terjadinya proses sosial yang spesifik bagi setiap generasi dalam suatu masyarakat. Bahkan hukum Islam sendiri menganjurkan terjadinya suatu proses sosial melalui suatu perubahan, baik dengan imitasi, asimilasi, adaptasi, inovasi ataupun dengan penyerapan selektif (Iqbal, 1982: 168). Dengan demikian, transformasi masyarakat muslim memberi peluang terjadinya transformasi pada hukum Islam agar kadar kontekstualitas dan aktualitasnya tetap terpelihara secara meyakinkan sesuai dengan tuntutan waktu, ruang, situasi, dan kondisi publiknya.

Ibnu al-Qayyim (691 H-751 H/1292 M-1352 M) mengemukakan bahwa transformasi hukum Islam secara faktual tidak secara kebetulan dan tidak terumbar secara liar, melainkan berjalan secara konsisten mengikuti prinsip dasar yang mapan. Berdasarkan pemikiran yang demikian, Ibnu al-

Qayyim (691 H-751 H/ 1292 M-1352 M) merumuskan prinsip transformasi hukum Islam secara mapan, “Transformasi hukum Islam itu terjadi selaras dengan transformasi waktu, ruang, keadaan, motivasi, dan tradisi” (تغيير الفتاوى بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعادات) (Qayyim, 1955, 3:3).

Oleh karena hukum Islam bukan sesuatu yang berdiri sendiri, melainkan terkait dengan berbagai aspek sebagaimana yang dikemukakan di atas, sehingga untuk menimbang kedudukan seseorang atau suatu komunitas dengan menggunakan optik hukum Islam, seyogianya berbagai aspek yang terkait dengan hukum Islam tersebut turut dilibatkan. Terlebih lagi, kalau vonis yang akan dijatuhkan adalah tentang sesat atau tidaknya suatu komunitas.

Khusus di Indonesia, untuk menentukan kedudukan seseorang atau suatu komunitas, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan Pedoman Identifikasi Aliran Sesat pada tanggal 6 November 2007. Dalam pedoman ini ditetapkan sepuluh kriteria sesat, yaitu sebagai berikut (Wahid, 2009).

- a. Mengingkari salah satu rukun iman dan rukun Islam.
- b. Meyakini atau mengikuti akidah yang tidak sesuai dengan dalil syar‘i.
- c. Meyakini turunya wahyu sesudah al-Qur’an.
- d. Mengingkari autentisitas dan kebenaran isi al-Qur’an.
- e. Melakukan penafsiran al-Qur’an dengan tidak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir.
- f. Mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam.
- g. Menghina, melecehkan, dan merendahkan para nabi dan rasul.
- h. Mengingkari Nabi Muhammad saw. sebagai Nabi dan Rasul terakhir.
- i. Mengubah, menambah, dan/atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariat, seperti haji tidak ke Baitullah, salat fardu tidak lima waktu.
- j. Mengafirkan sesama muslim tanpa dalil syar‘i, seperti mengafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya.

Selain kriteria tersebut di atas, ada sejumlah indikasi awal yang selayaknya menimbulkan kecurigaan terhadap suatu paham atau pengajian. Indikasi-indikasi tersebut antara lain sebagai berikut (Wahid, 2009).

- a. Sebagian melakukan pengajian tengah malam sampai subuh dan tempatnya pun sangat terisolir.
- b. Gurunya tidak dikenal sebagai ahli agama, tidak pernah menekuni ilmu agama, dan tidak dikenal sebagai orang yang rajin beribadah, tetapi tiba-tiba menjadi pengajar agama.
- c. Adanya baiat untuk taat pada guru atau pimpinan pengajian. Bahkan, ada janji yang harus ditandatangani oleh anggota pengajian tersebut.
- d. Cara ibadah yang diajarkan aneh dan tidak lazim.
- e. Adanya tebusan dosa dengan sejumlah uang yang diserahkan kepada guru atau pimpinan komunitas. Kadang-kadang pengajian sesat ini mengharuskan adanya sedekah lebih dahulu sebelum berkonsultasi dengannya.
- f. Adanya penyerahan sejumlah uang dan orang yang menyerahkannya pasti masuk surga.
- g. Adanya sumbangan yang tidak lazim sebagaimana layaknya sumbangan sebuah pengajian. Misalnya 10% atau 5% dari penghasilan harus diserahkan kepada guru atau pimpinan pengajian.
- h. Pengajiannya tidak mempunyai rujukan yang jelas, hanya penafsiran-penafsiran gurunya saja. Pengajiannya tidak memakai hadis Nabi saw. Sumber ajaran hanya al-Quran dengan penafsiran dan pemahaman guru yang ditetapkan oleh pengajian dan tidak boleh belajar kepada ustaz lain.

Uraian di atas, dapat dijadikan parameter dalam membahas kedudukan An-Nadzir dengan menggunakan optik hukum Islam. Artinya, dalam menggunakan optik hukum Islam, hal utama yang harus diperiksa adalah kerangka dasar dari hukum itu. Kerangka dasar hukum Islam adalah trilogi Islam-Iman-Ihsan. Untuk itu, ketiga unsur inilah yang akan dianalisis dalam menelaah eksistensi komunitas An-Nadzir.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa komunitas An-Nadzir menggunakan syahadat yang tidak berbeda dengan syahadat komunitas

umat Islam pada umumnya. Mereka mengakui bahwa hanya Allah sendiri yang berhak untuk disembah dan berlepas diri dari segala sesuatu yang disembah selain-Nya.

Mereka meyakini hanya Allah yang menciptakan dan memberi petunjuk. Zat yang telah menciptakan alam ini sendiri. Dia sendirilah yang memberi petunjuk kepada hamba-hamba-Nya, menurunkan syariat kepada mereka dan memberikan aturan yang mengikat mereka. Tidak ada yang halal kecuali yang telah dihalalkan Allah dan Rasul-Nya dan tidak ada yang haram selain yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya, serta tidak ada agama yang benar selain yang telah disyariatkan Allah dan Rasul-Nya.

Hal ini menunjukkan bahwa *tauhid uluhiyah* mereka, dalam perspektif hukum Islam adalah sah. *Tauhid uluhiyah* ini mencakup semua jenis ibadah, di antaranya tauhid ketaatan dan ketundukan.

Syahadatain adalah persaksian yang memancar dari akidah. Akidah secara etimologi berarti ikatan atau sangkutan, yakni mengikat dan menjadi sangkutan atau gantungan segala sesuatu. Kedudukan akidah ini sangat sentral dan fundamental karena menjadi asas atau gantungan segala sesuatu di dalam Islam. Juga menjadi titik tolak kegiatan seorang muslim. Akidah Islam yang dikenal sebagai tauhid berawal dan keyakinan kepada yang Mutlak Yang Maha Esa yang disebut Allah. Allah Maha Esa dalam zat, sifat, perbuatan, dan wujud-Nya, yang menjadi inti dan kausa prima seluruh keyakinan Islam, sehingga ketika seseorang telah menerima tauhid sebagai kausa prima yakni asal yang pertama, asal dari segala-galanya dalam keyakinan Islam, maka rukun iman yang lain hanyalah konsekuensi logis penerimaan tauhid tersebut. Terkait dengan akidah sebagai sentral-fundamental dalam Islam, maka perbuatan seseorang tidak dapat dinilai sebagai suatu ibadah tanpa memiliki akidah tauhid di dalamnya (Ali, 1998: 200).

Kerangka dasar yang berpatokan pada hadis yang diriwayatkan Muslim dari Umar r.a. yang menceritakan ketika Nabi Muhammad saw. didatangi oleh malaikat Jibril dan bertanya mengenai Islam (dalam pengertiannya yang khusus) iman dan ihsan. Islam, menurut Nabi, adalah melakukan *syahadatain*, mendirikan salat, menunaikan zakat, berpuasa

ramadan, dan berhaji. Kelima hal ini kemudian dikenal sebagai rukun Islam. Sedangkan iman adalah beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari akhir, dan beriman kepada takdir baik maupun takdir buruk, hal ini kemudian dikenal sebagai rukun iman. Adapun ihsan adalah beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya dan jika tidak dapat melihat-Nya, maka sesungguhnya Allah Maha melihat hamba-Nya (Fikri, 1997: 3).

Dari iman, Islam dan ihsan ini dapat diturunkan tiga kerangka dasar Islam (sebagai agama). Iman yang memiliki arti sebagai pembenaran (kepercayaan) mutlak diturunkan menjadi akidah. Islam yang memiliki makna pelaksanaan kewajiban diturunkan menjadi syariah. Sedangkan ihsan yang memiliki konotasi berbuat kebajikan disebut sebagai akhlak. Tegasnya trilogi iman, Islam dan ihsan tersebut di atas menurunkan kerangka dasar yang terdiri dari akidah, syariah, dan akhlak (Fikri, 1997: 3).

Selain syahadat komunitas An-Nadzir yang sama sekali tidak berbeda dengan umat Islam arus utama, mereka juga menunaikan rukun Islam lainnya, percaya kepada rukun iman dan menunjukkan akhlak yang di atas rata-rata.

Aplikasi akhlak yang dapat langsung dirasakan pada saat berkunjung dan bertemu mereka adalah penghormatan mereka terhadap tamu. Mereka memperlakukan para tamu dengan penuh hormat tanpa memperdulikan latar belakang agama, ras, budaya, dan kelas sosial.

Aplikasi akhlak yang menonjol lainnya dari komunitas ini adalah etos kerja dan amanah. Di siang hari, hampir tidak mungkin mendapati anggota komunitas ini berpangku tangan atau bersantai, kecuali para pemuka yang sedang menerima tamu. Seluruh anggota komunitas sibuk dengan kerja mereka masing-masing. Ada yang mengajar, menggarap sawah, bekerja di ladang, di tambak, di lahan peternakan, membangun irigasi, membangun rumah, dan ada pula yang sibuk di penggilingan padi. Semuanya menggunakan pakaian kerja dengan parang tajam terselip di pinggang.

Mereka pun terkenal sebagai orang-orang yang amanah, khususnya ketika penduduk sekitar memercayakan lahan mereka untuk digarap oleh

komunitas ini. Sudah merupakan hal jamak diceritakan oleh penduduk sekitar bahwa sejak lahan mereka dipercayakan kepada komunitas ini untuk digarap, hasilnya meningkat dua kali, bahkan tiga kali lipat (Umar, wawancara, 2009).

Selain itu, akhlak terindah dari komunitas ini adalah mereka tidak pernah meminta, mengajukan proposal bantuan atau sejenisnya, meskipun mereka tidak menolak jika ada yang memberi. Mereka dengan penuh kesungguhan menjaga ‘*izzah* sebagai seorang muslim. Bahkan, dari segi ketertiban dan ketekunan beribadah, mereka dapat dikatakan melampaui komunitas Islam lain. Hal ini dapat terlihat dari kebiasaan mereka menyemarakkan salat malam. Belum lagi dari segi lurus dan rapatnya saf, serta kebersamaan dalam gerakan salat.

Berkaitan dengan kriteria sesat yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari observasi yang telah dilakukan ditemukan bahwa komunitas *An-Nadzir* adalah sebagai berikut.

- a. Tidak mengingkari salah satu rukun iman dan rukun Islam.
- b. Meyakini atau mengikuti akidah yang sesuai dengan dalil syar‘i.
- c. Tidak meyakini turunnya wahyu sesudah al-Qur’an.
- d. Tidak mengingkari autentisitas dan kebenaran isi al-Qur’an.
- e. Melakukan penafsiran al-Qur’an secara sederhana (*surface structure*).
- f. Tidak mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam.
- g. Tidak menghina, melecehkan, dan merendahkan para nabi dan rasul.
- h. Tidak mengingkari Nabi Muhammad saw. sebagai Nabi dan Rasul terakhir.
- i. Tidak mengubah, menambah, dan/atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariat.
- j. Tidak mengafirkan sesama muslim tanpa dalil syar‘i, seperti mengafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya.

Selanjutnya, berkaitan dengan sejumlah indikasi awal yang selayaknya menimbulkan kecurigaan terhadap suatu paham atau pengajian sebagaimana dipaparkan oleh Ramli Abdul Wahid (2009) dapat dikemukakan bahwa, pertama, komunitas ini tidak secara khusus

melakukan pengajian tengah malam sampai subuh di tempat yang sangat terisolir. Kedua, tokoh/guru komunitas ini bukan orang yang tidak dikenal sebagai ahli agama, bukan orang yang tidak pernah menekuni ilmu agama, dan dikenal sebagai orang yang rajin beribadah, serta tidak dengan tiba-tiba menjadi pengajar agama.

Ketiga, secara keseluruhan, ibadah yang diajarkan tidaklah aneh, terutama bagi mereka yang memahami keluasan dan keluwesan ajaran Islam. Keempat, komunitas ini tidak mengenal adanya tebusan dosa dengan sejumlah uang yang diserahkan kepada guru atau pimpinan komunitas dan tidak mengharuskan adanya sedekah lebih dahulu sebelum berkonsultasi dengan guru. Kelima, tidak ada penyerahan sejumlah uang, seperti Rp. 300.000,- dengan janji bahwa orang yang menyerahkannya pasti masuk surga.

Keempat, tentang baiat, Lukman menjelaskan bahwa sesungguhnya baiat itu tidak hanya dikenal An-Nadzir karena hal tersebut merupakan persyaratan keselamatan setiap individu. Hal tersebut, menurut Lukman, didasarkan pada slogan:

لا إسلام إلا بالجماعة لا جماعة إلا بالإمامة لا إمامة إلا بالبيعة لا بيعة إلا بالطاعة

(tidak ada Islam [keselamatan]) kalau tidak berjama'ah, tidak ada jama'ah kalau tidak ada imam, tidak ada imam kalau tidak dibaiai, dan tidak ada baiat kecuali taat). Selanjutnya, Lukman menjelaskan:

“Ini jaminan keselamatan. Jadi jawaban saya sudah jelas kami mengenal dan melakukan baiat kepada imam atau pemimpin kami yang memberi jaminan bahwa apa yang diajarkan kepada kami adalah benar dari Allah dan Rasul-Nya dan untuk itu beliau (sang Imam) akan bertanggung jawab sekiranya apa yang diajarkan kepada kami ternyata bertentangan dengan ajaran dari Allah dan Rasul-Nya” (Bakti, wawancara, 2010).

Baiat mereka lakukan secara lisan, tidak dilakukan secara formal (tertulis). Bagi mereka, ikatan baiat itu bukan tulisan atau tanda tangan, tetapi ikatan batin yang dilakukan dengan ikhlas karena Allah, kalau janji

itu sudah termasuk dalam baiat berupa janji untuk taat karena hanya dengan ketaatan itu maka baiat mereka terjaga sebaliknya ketidaktaatan membuat baiat batal atau terputus.

Dalam konteks bahasan ini, amatlah penting dikemukakan bahwa di Mekkah, pada tanggal 28 Ramadan 1427 H, bertepatan dengan 20 Oktober 2006 M, dengan dipayungi oleh Organisasi Konferensi Islam, telah dilangsungkan pertemuan antara ulama-ulama Irak yang bermazhab Sunni dan Syiah, membahas perpecahan yang mengakibatkan kafir-mengafirkan antarsesama muslim, bahkan pertumpahan darah dan pertempuran (Shihab, 2007: 264).

Pertemuan tersebut mencetuskan piagam bersama yang terdiri dari sepuluh butir, dua di antaranya adalah pertama, seorang muslim adalah siapa yang bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya. Dengan kesaksian ini terpelihara darah, hati, dan kehormatannya, kecuali dengan haknya (ada alasan hukum yang membenarkannya) dan Allah yang akan melakukan perhitungan atasnya. Kesamaan-kesamaan yang terdapat dalam berbagai kelompok Islam (*variance within*) berlipat ganda dibandingkan dengan perbedaan-perbedaan dan sebab-sebabnya. Perbedaan antara berbagai kelompok keagamaan -di mana pun ditemukan- adalah perbedaan cara pandang dan penafsiran, bukan perbedaan dalam *uṣūl* (prinsip-prinsip dasar) keimanan, tidak juga dalam rukun-rukun Islam. Tidaklah dibenarkan oleh agama bagi salah satu kelompok untuk mengafirkan seseorang dari kelompok lainnya. Nabi Muhammad saw. bersabda (Bukhari, No. 5638):

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أيما رجل قال
لأخيه يا كافر فقد باء بها لأحدهما. رواه البخاري

Artinya: “Siapa yang berkata kepada saudaranya: ‘wahai si kafir’, maka salah seorang di antaranya (yakni bila yang dituduh bukan kafir, maka yang menuduhlah yang dinilai) kafir.”

Tidak juga dibenarkan oleh agama mengutuk/mencela suatu kelompok karena kesalahan yang dilakukan oleh pengikut kelompok itu.

Kedua, darah dan harta benda kaum muslim, serta kehormatan mereka haram (diganggu). Allah berfirman:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ
وَلَعْنَةُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ٩٣

Terjemahnya:

“Dan barangsiapa yang membunuh seorang Mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahanam, kekal ia di dalamnya, dan Allah murka kepadanya, dan mengutukinya, serta menyediakan azab yang besar baginya” (Departemen Agama RI, 2011: 93).

Adapun perbedaan tentang tata cara ibadah yang diamalkan oleh An-Nadzir, menurut pandangan penulis, sebagian besar hanyalah perbedaan variatif (*ikhhtilāf al-tanawwu'*), bukan perbedaan kontradiktif (*ikhhtilāf al-mutanāqish*). Boleh jadi, jika ditelusuri lebih jauh, berbagai variasi cara beribadah tersebut sama-sama dibolehkan, sehingga tidak perlu dipertajam.

2. Perspektif Hukum Nasional

Negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila menempatkan agama pada kedudukan dan peranan yang penting, serta menjadi sasaran dalam pembangunan. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 pada dasarnya telah mengakui dan memberikan jaminan terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan. Secara eksplisit, soal kebebasan beragama telah jelas dan tidak perlu diperdebatkan lagi karena telah diamanatkan oleh Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 Pasal 28E Perubahan Keempat.

Pasal 28E dan Pasal 29 ayat (2) Undang-Undang Dasar 1945 tegas menyatakan negara menjamin kebebasan beragama dan berkepercayaan. Bahkan, Pasal 28I Undang-Undang Dasar 1945 menegaskan kebebasan beragama tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun. Ketentuan-ketentuan ini menunjukkan konstitusi telah menjamin kebebasan beragama

sebagai prinsip yang sah. Hal ini mengimplikasikan bahwa negara dalam kondisi apa pun, tidak boleh mengurangi hak kebebasan beragama sebagai hak intrinsik setiap warga negara.

Dalam Pasal 28E ditegaskan bahwa, (1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali. (2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya. (3) Setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat.

Amanah konstitusi di atas memberikan penegasan bahwa dasar hukum dan hak hidup berbagai komunitas keagamaan di Indonesia adalah suatu realitas sosial di samping lembaga keagamaan yang ada, maka komunitas-komunitas tersebut mendapatkan perlindungan HAM dengan kebebasan meyakini kepercayaan sesuai hati nuraninya, serta kebebasan untuk berorganisasi seperti berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat.

Penafsiran tentang dasar hukum komunitas-komunitas keagamaan tersebut disesuaikan dengan frasa “terhadap cara pandang tentang komunitas keagamaan atau kepercayaannya itu”, sebagai kepercayaan di luar *mainstream* (NU, Muhammadiyah, Persis, dan lain sebagainya) atau legalitas formal berbagai komunitas keagamaan di Indonesia telah menjadi warisan budaya spiritual bersifat kebatinan, kerohanian bagi bangsa Indonesia.

Hukum yang mengatur tentang hak hidup bagi organisasi atau penggiat komunitas keagamaan, bukan berarti memiliki sesuatu kebebasan yang di luar batas toleransi bagi keharmonisan kehidupan beragama dan kepercayaan terutama, apabila kegiatan penggiatnya atau organisasinya melakukan penyimpangan yang teridentifikasi sebagai kelompok keagamaan yang menyimpang, misalnya dalam bentuk pelanggaran delik agama, seperti: penodaan agama, kekerasan, melakukan perusakan, bahkan menimbulkan situasi keresahan, sehingga potensial menjadi konflik

perpecahan yang mengarah kepada gangguan Kamtibmas, bahkan dimungkinkan dalam bentuk kejahatan terhadap keamanan negara.

Dengan demikian, eksistensi komunitas-komunitas keagamaan, seperti An-Nadzir dijamin dan dilindungi oleh hukum nasional. Sejumlah ketentuan hukum yang dapat dijadikan sebagai landasan yuridis eksistensi kelompok-kelompok keagamaan tersebut, antara lain ssebagai berikut.

- a. Pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 alinea ke 4 “... dengan berdasarkan kepada Ketuhanan Yang Maha Esa.
- b. Batang tubuh Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, khususnya Pasal 28E, 28I, 28J, dan 29 yang pada intinya bahwa setiap warga bebas dan berhak untuk memeluk agama dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, namun dalam menjalankan hak dan kebebasannya setiap orang wajib tunduk pada pembatasan yang ditetapkan dengan Undang-Undang.
- c. Penjelasan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Pokok pikiran IV: “Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa menurut Dasar Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab”.
- d. Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.
- e. Undang-Undang No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik, di mana pada pasal 18 kovenan mengatur tentang kebebasan beragama, dan bahwa kebebasan tersebut dibatasi dengan Undang-Undang.
- f. Undang-Undang No. 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, yang isinya setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dukungan umum untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan

keagamaan dari agama itu, penafsiran, dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran itu.

- g. KUHP, Pasal 156a dan Pasal 175. Pasal 156a yang menyatakan, “Dipidana dengan hukuman pidana penjara selama-lamanya 5 tahun barang siapa yang dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan:
 - 1) yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalahgunaan, atau penodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia; dan
 - 2) dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apa pun juga, tidak bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa. Pasal 175 menyatakan, “Barang siapa dengan kekerasan merintangai pertemuan umum agama yang diizinkan atau upacara penguburan mayat, dihukum dengan hukuman penjara selama-lamanya satu tahun empat bulan”.
- h. Undang-Undang Republik Indonesia No. 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan yang mengatur tentang pembentukan, hak, dan kewajiban, kewenangan Pemerintah untuk melakukan pembinaan, dan pembekuan, serta pembubaran organisasi kemasyarakatan.
- i. Ketetapan MPR RI No. IV/MPR/1999, tentang GBHN, antara lain menyebutkan: “Meningkatkan pengalaman ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari untuk mewujudkan kualitas keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa dalam kehidupan, dan mantapnya persaudaraan umat beragama yang berakhlak mulia, toleran, rukun, dan damai”.
- j. Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 1 Tahun 1979 tentang Tata Cara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri Kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia, yang mengatur kegiatan penyiaran agama, objek penyiaran, bentuk dan mekanisme bantuan luar negeri, dan kewenangan Kepala Daerah dalam pengawasan penyiaran agama dan bantuan keagamaan.
- k. Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala

Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat yang mengatur, antara lain tugas kepala daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama, forum kerukunan umat beragama, dan pendirian rumah ibadah.

Mengenai Undang-Undang No.1/PNPS/1965 yang dikemukakan di atas, ada baiknya dibahas lebih jauh, mengingat Undang-Undang ini dipertentangkan dengan HAM, khususnya pasal 1, 2, 3 dan 4. Untuk itu, sebelum menelaah pasal-pasal tersebut, terlebih akan dikemukakan posisi HAM itu sendiri.

Problem pendefinisian kebebasan berkeyakinan ini berawal dari problem penempatan HAM. HAM dimaknai sebagai hak asasi yang melekat (*inheren*) pada diri manusia karena eksistensinya sebagai manusia, sehingga HAM harus dihormati karena diberikan oleh Tuhan bukan diberikan oleh negara. Menurut aliran naturalis, HAM didefinisikan sebagai hak-hak yang dimiliki seluruh manusia di setiap saat dan di setiap tempat semenjak lahir menjadi manusia. Keberadaan hak ini tidak membutuhkan pengakuan baik dari pemerintah maupun dari sistem hukum manapun karena hak-hak tersebut bersifat universal dan harus diakui karena keberadaannya sebagai manusia (*kodrati*) (Donelly, 1985: 8-27).

Dengan penalaran ini, sumber hak asasi manusia sesungguhnya berasal dari keberadaannya sebagai manusia atau individu. Meminta pengakuan terhadap hak-hak ini, sebagai contoh pengakuannya perlu mendapat legitimasi dari negara, maka akan mereduksi hak-hak asasi menjadi hak-hak hukum. Jika demikian, maka bukan individu yang bertindak sebagai sumber hak-hak tersebut melainkan justru menjadikan negara menjadi sumber hak asasi manusia. Pendapat ini ditolak oleh aliran naturalis karena Hak Asasi Manusia bersifat alamiah. Hak-hak ini adalah meliputi hak hidup, kebebasan beragama dan berkeyakinan seperti dinyatakan oleh Locke (Cranston, 1962: 1-3).

Ahli HAM di Indonesia, seperti Muladi (2002: 117) dan Seotandyo (2003: 36), juga mempunyai pendapat yang sesuai dengan aliran naturalis di atas. Menurut mereka, HAM adalah hak yang melekat (*inheren*) dalam

diri setiap manusia karena posisinya sebagai manusia. Pengertian ini kemudian telah diakomodasi dalam Pasal 1 UU 39/1999 menyatakan bahwa HAM adalah separangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia (Undang-Undang Republik Indonesia, No. 39 Tahun 1999).

Berdasarkan pendefinisian ini, maka sekelompok orang berpendapat bahwa hak kebebasan berkeyakinan juga merupakan hak asasi yang melekat pada diri manusia. Dalam hal ini, negara justru dibenarkan jika tidak melakukan pengaturan yang mengarah kepada kriminalisasi. Negara harus bertindak *by omission* (dengan mendiamkan). Sebaliknya di kelompok lain, berpendapat bahwa untuk menjamin pelaksanaan hak asasi tersebut tetap tertib maka diperlukanlah peraturan (Soetandyo, 2003: 36).

Jika mengikuti pendapat pertama (yang menganggap negara tidak perlu ikut campur mengatur agama dalam legislasinya), maka kemudian tidak perlu ditakuti ada istilah penodaan agama. Mereka yang membentuk aliran dalam suatu agama, sekalipun mempunyai keyakinan yang berbeda dengan mayoritas, tidak bisa dikriminalisasikan telah melakukan penodaan agama. Kelompok-kelompok sempalan dalam Islam, semisal Ahmadiyah, komunitas Lia Eden, Mahdi di Palu dan sebagainya, semuanya membangun keyakinannya sendiri dengan metode penafsirannya sendiri dan untuk kepentingan alirannya sendiri.

Sebaliknya jika mengikuti pendapat yang kedua (yang menganggap negara perlu mengatur agama dalam legislasinya), maka undang-undang semacam antisipasi pencegahan penodaan agama ini sangat penting sekali. Ini disebabkan kelompok-kelompok sempalan dalam Islam semisal Ahmadiyah, Komunitas Lia Eden, Madi selalu mengklaim bahwa keyakinannya adalah hasil penafsirannya sendiri dan selalu dihubungkan dengan Islam. Pengaitan dengan Islam inilah yang menyebabkan ada alasan bahwa mereka melakukan penodaan terhadap agama Islam. Seumpama mereka mendirikan agama baru maka tidak bisa dikatakan

menodai agama Islam. Di sinilah peran negara dibutuhkan agar ketertiban dan kerukunan berkeyakinan tidak terganggu akibat ulah kelompok sempalan seperti ini.

Dengan demikian, perlu ditegaskan di sini bahwa konsep antisipasi larangan penodaan agama sangat tergantung pada pendefinisian karakter konsep kebebasan berkeyakinan. Kalau kebebasan berkeyakinan dibiarkan berlaku secara *inheren*/mutlak (tidak boleh diintervensi apa pun) maka tidak akan ada istilahnya penodaan agama, karena setiap orang bisa mengklaim bahwa dirinya mengungkapkan pikirannya sesuai dengan penafsiran yang diyakini kebenarannya sendiri.

Konsekuensinya, setiap orang mempunyai otoritas sendiri atas pemikiran keagamaannya, serta setiap orang mempunyai kebebasan sendiri mengungkapkan tafsir keagamaannya, serta setiap orang harus menyadari benar bahwa pemikirannya hanya terbatas untuk kepentingan diri dan kelompoknya sendiri. Dengan demikian, orang atau kelompok lain –yang masih satu agama sekalipun dengan pihak yang berbeda tersebut– harus menyadari bahwa setiap orang mempunyai kebebasan sendiri-sendiri untuk menyatakan pikiran keagamaan sesuai dengan penafsiran yang diyakininya benar untuk diri dan kelompoknya.

Berbeda dengan kelompok di atas, jika konsep kebebasan berkeyakinan tidak sepenuhnya inheren/mutlak (artinya tetap melibatkan negara untuk mengaturnya), konsep ini artinya menegaskan bahwa saat setiap orang mengungkapkan pikirannya terhadap agamanya sendiri sekalipun harus mematuhi koridor. Penafsiran tersebut haruslah berkesesuaian dengan pokok-pokok ajaran agama melalui metodologi yang benar berdasarkan sumber ajaran agama yang bersangkutan yaitu kitab suci masing-masing, sehingga kebebasan melakukan penafsiran terhadap suatu agama tidak bersifat mutlak atau absolut. Tafsir yang tidak prosedural tersebut akan menimbulkan reaksi yang mengancam keamanan dan tertib umum apabila dikemukakan atau dilaksanakan di muka umum. Sehingga di sinilah peran negara sebagai “wasit” atau penengah (Tobroni, 2010: 9).

Kembali ke Undang-Undang No. 1/PNPS tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama di atas, Pasal 1 mengenai larangan dengan sengaja di muka umum menceritakan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan agama itu, yang mana penafsiran dan kegiatan tersebut menyimpang dari pokok-pokok ajaran dari agama itu.

Pasal 2 tentang kewenangan Menteri Agama, Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri mengeluarkan suatu keputusan bersama untuk menghentikan perbuatan tersebut. Pasal 3 berbicara tentang kewenangan negara mengkriminalisasi pelaku dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun setelah tidak mengindahkan surat tersebut. Pasal 4 berbicara tentang penguatan kriminalisasi yang telah diatur dalam KUH Pidana.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa pasal-pasal tersebut di atas dipertentangkan dengan instrumen HAM baik nasional maupun internasional. Instrumen internasional yang digunakan adalah sebagai berikut: Pasal 18 DUHAM; Pasal 18 Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik; Komentar Umum Nomor 22: Hak Atas Kebebasan Berpikir, Berkeyakinan dan Beragama; dan Pasal 6 huruf (d) dan (e) Deklarasi Penghapusan Intoleransi dan Diskriminasi Agama.

Konfrontir atas pasal-pasal di atas yang lebih penting adalah dari instrumen nasional sendiri, yang titik tekannya pada Pasal 27 ayat (1), 28D ayat (1), 28E ayat (1) dan (2), 28I ayat (1) dan 29 ayat (2) UUD 1945. Dari pasal tersebut poin pokoknya bahwa UU No.1/PNPS/1965 bertentangan dengan jaminan kebebasan memeluk agama dan beribadat menurut agamanya (28E ayat 1), kebebasan berkeyakinan (28E ayat 2), *hak beragama* yang merupakan *non derogable right* (28I ayat 1), dan jaminan negara atas kemerdekaan bagi tiap penduduk untuk beragama dan beribadah (29 ayat 2)(Republik Indonesia, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945).

Selain itu, kebebasan beragama dan berkeyakinan juga dijamin dalam UU 39/1999 tentang Pokok Hak Asasi Manusia. Pasal 4 berbunyi “Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kebebasan pribadi, pikiran dan

hati nurani, hak beragama,...adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun dan oleh siapa pun.”

Pasal 22 berbunyi, “(1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu (Undang-Undang Republik Indonesia No. 39/1999).

Berdasarkan keterangan para saksi dan bukti yang telah dipaparkan selama persidangan atas *Judicial Review* UU No.1/PNPS/1965 maka Mahkamah Konstitusi mempunyai keputusan yang, secara materil bisa disimpulkan sebagai berikut (Tabroni, 1965: 9).

Pertama, pasal-pasal penodaan agama harus dilihat juga dari aspek filosofisnya sehingga tidak semata-mata dilihat dari aspek yuridis saja. Aspek filosofisnya bertujuan menempatkan kebebasan beragama/berkeyakinan dalam perspektif keindonesiaan. Praktik kebebasan berkeyakinan di Indonesia menempatkan “aspek preventif” sebagai pertimbangan utama dalam suatu masyarakat yang heterogen.

Kedua, kebebasan berkeyakinan yang diberikan kepada setiap manusia bukanlah merupakan kebebasan yang bebas nilai dan kebebasan *an sich*. Selain adanya hak kebebasan berkeyakinan, harus juga diikuti dengan tanggung jawab sosial untuk mewujudkan HAM bagi setiap orang.

Ketiga, berangkat dari konsep negara hukum (*the rule of law*), negara memiliki peran sebagai penyeimbang antara hak asasi dan kewajiban dasar untuk mewujudkan HAM yang berkeadilan. Peran negara ini diaplikasikan untuk memastikan bahwa dalam pelaksanaan kebebasan beragama/berkeyakinan, seseorang maupun kelompok tidak melukai kebebasan beragama/berkeyakinan orang lain. Di sinilah negara bertindak sebagai “wasit”.

Berdasarkan jaminan konstitusional terhadap kebebasan penafsiran, maka memang diakui bahwa menafsirkan suatu ajaran atau aturan tertentu merupakan kebebasan berpikir setiap orang yang berada pada *forum internum*. Namun demikian, penafsiran tersebut haruslah berkesesuaian

dengan pokok-pokok ajaran agama melalui metodologi yang benar berdasarkan sumber ajaran agama yang bersangkutan yaitu kitab suci masing-masing. Artinya, kebebasan melakukan penafsiran terhadap suatu agama tidak bersifat mutlak atau absolut pada *forum eksternum*. Penafsiran juga harus “dikontrol”, yang dalam minimalnya, kontrol tersebut bisa berupa dialog dengan metodologi yang umum diakui oleh para penganut agama agar tidak menimbulkan reaksi yang mengancam keamanan dan ketertiban umum apabila dikemukakan atau dilaksanakan di muka umum. Hal itu sesuai juga dengan ketentuan Pasal 18 ICCPR.

Dengan uraian tersebut di atas, tampak jelas bahwa kebebasan beragama dan menjalankan agama, termasuk eksistensi komunitas-komunitas keagamaan sepenuhnya dijamin oleh undang-undang, sepanjang tidak bertentangan dengan berbagai ketentuan yuridis yang ada. Namun demikian, sepanjang sejarah keberagaman hidup dan pemikiran manusia dalam beragama, jalan untuk menemukan Tuhan dan agama itu tidak selalu mulus serta tidak selalu sama dan sebangun dengan pemahaman dan praktik kelompok mayoritas.

Sebagai bangsa yang majemuk (*pluralistic society*), yang ditandai oleh keragaman suku bangsa, bahasa, adat, tradisi, dan agama, hendaknya segenap unsur dan kelompok bangsa tetap bersatu demi tercapainya kedaulatan, keadilan dan kemakmuran sebagaimana dirumuskan oleh para pendiri bangsa dalam Undang-Undang Dasar 1945, Bhineka Tunggal Ika, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Dalam menyikapi kemajemukan keyakinan, pemerintah berkewajiban untuk memberikan jaminan kebebasan berkeyakinan dan memelihara kerukunan umat beragama dengan mengacu pada empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara yaitu Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, Bhineka Tunggal Ika, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Dalam melaksanakan tugasnya Pemerintah berpedoman pada landasan yuridis sebagai berikut (Khanif, 2010: 260):

- a. Pemerintah berupaya memberdayakan masyarakat pada umumnya dan kelompok umat beragama serta pemuka agama untuk menyelesaikan sendiri masalah umat beragama.

- b. Pemerintah memberikan rambu-rambu dalam pengelolaan kerukunan umat beragama baik yang dilakukan oleh umat maupun Pemerintah Pusat dan Pemerintah Daerah. Rambu-rambu tersebut berupa peraturan perundangan yang mengatur lalu lintas kehidupan warga negara yang berbeda kepentingan karena perbedaan agama. Rambu-rambu tersebut disusun dengan tetap memperhatikan partisipasi masyarakat, seperti dalam penyiapan draf Peraturan Bersama Menteri (PBM) Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006/Nomor 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat, melalui beberapa kali pertemuan para wakil majelis agama sehingga hampir seluruh naskah PBM merupakan hasil diskusi pemuka agama.

Sejalan dengan hal tersebut, pemerintah melakukan langkah-langkah sebagai berikut (Khanif, 2010: 260):

- a. Pembentukan dan peningkatan efektivitas Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Hingga saat ini telah terbentuk FKUB di 33 provinsi di seluruh Indonesia, dan juga telah terbentuk di 421 kabupaten/kota di seluruh Indonesia. Sebagian FKUB itu telah banyak yang berperan maksimal dalam pemeliharaan kerukunan, namun sebagian lainnya masih berproses menuju optimalitas perannya.
- b. Pengembangan sikap dan perilaku keberagamaan yang inklusif dan toleran. Pengembangan sikap dan perilaku seperti ini menjadi sangat penting di tengah isu terorisme dan radikalisme belakangan ini. Badan Litbang dan Diklat telah melakukan sejumlah penelitian dan lokakarya terkait upaya deradikalisasi dan pengembangan budaya damai.
- c. Penguatan kapasitas masyarakat dalam menyampaikan dan mengartikulasikan aspirasi-aspirasi keagamaan melalui cara-cara damai, serta pengembangan pelaksanaan Hak Asasi Manusia (HAM).
- d. Peningkatan dialog dan kerjasama intern dan antarumat beragama, dan pemerintah dalam pemeliharaan "kerukunan umat beragama.

Kementerian Agama telah melaksanakan kegiatan "Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural Antara Pemuka Agama Pusat dan Daerah" sejak tahun 2003 hingga saat ini, dan sudah dilakukan di 26 provinsi dan kabupaten/kota di seluruh Indonesia.

- e. Peningkatan koordinasi antarinstansi/lembaga pemerintah dalam upaya penanganan konflik terkait isu-isu keagamaan. Kementerian Agama senantiasa berkoordinasi dalam berbagai isu keagamaan dan kerukunan yang terjadi.
- f. Pengembangan wawasan multikultur bagi guru-guru agama, penyuluh agama, siswa, mahasiswa dan para pemuda calon pemimpin agama.
- g. Peningkatan peran Indonesia dalam dialog lintas agama di dunia internasional. Pemerintah telah turut aktif bahkan menjadi inisiator dalam berbagai kegiatan dialog lintas agama/keyakinan (*interfaith dialogue*) antarnegara, baik tingkat regional, bilateral, maupun internasional.

3. Perspektif Kearifan Lokal

Demi upaya mencapai harmoni dalam hukum, manusia mengkonstruksi sarana dan prasarana sebagai media, sebagai sistem nilai, simbol-simbol, dan kaidah hukum yang disebut kearifan lokal (*local wisdom/local knowledge/local genius*)(Fact, 1999: 81). Oleh karena itu, agar terwujud harmoni antara nilai, norma, dan hukum; hukum hendaknya berlandaskan dan bersumberkan pada kosmologi. Hukum yang demikian itu dikenal sebagai *the living law* (Eugen Ehrlich), *volkgeist* (Von Savigny), dan *geestesstructuur* atau *grondstructuur* (Iman Sudiyat)(Rato, 2009: 5). Dengan kosmologi, seseorang dapat memandu perubahan.

Secara leksikal, kearifan lokal (*local wisdom*) terdiri dari dua kata: kearifan (*wisdom*) dan lokal (*local*). *Local* berarti setempat, sedangkan *wisdom* (kearifan) sama dengan kebijaksanaan. Kearifan lokal secara sederhana dapat diartikan sebagai kebijaksanaan lokal.

Secara filosofis, kearifan lokal dapat diartikan sebagai sistem pengetahuan masyarakat lokal/pribumi (*indigenous knowledge systems*) yang bersifat empirik dan pragmatis. Bersifat empirik, karena hasil olahan

masyarakat secara lokal berangkat dari fakta-fakta yang terjadi di sekeliling kehidupan mereka. Bertujuan pragmatis, karena seluruh konsep yang terbangun sebagai hasil olah pikir dalam sistem pengetahuan itu bertujuan untuk pemecahan masalah sehari-hari (*daily problem solving*).

Dalam pengertian yang lebih luas, kearifan lokal dapat dipahami sebagai “...*the knowledge that discovered or acquired by local people through the accumulation of experiences in trials and integrated with the understanding of surrounding nature and culture.*” Naritoom mengartikan kearifan lokal sebagai pengetahuan yang terakumulasi karena pengalaman-pengalaman hidup, dipelajari dari berbagai situasi di sekeliling kehidupan manusia dalam suatu wilayah (<http://www.kompas.com>, 31 Mei 2011).

Hal serupa dapat dilihat pada definisi yang dimunculkan dalam situs wikipedia.com:

“Traditional knowledge, indigenous knowledge, and local knowledge generally refer to the matured long-standing traditions and practices of certain regional, indigenous, or local communities. Traditional knowledge also encompasses the local, knowledge, and teachings of these communities. In many cases, traditional knowledge has been orally passed for generations from person to person. Some forms of traditional knowledge are expressed through stories, legends, folklore, rituals, songs, and even laws. Other forms of traditional knowledge are often expressed through different means.” (Wikipedia, 2010)

Jadi, kearifan tradisional masyarakat setempat dan kearifan lokal, secara umum mengacu pada tradisi turun temurun dan berbagai praktik komunitas lokal dan regional tertentu. Kearifan tradisional juga mencakup ajaran-ajaran komunitas yang bersangkutan dalam berbagai hal. Dalam berbagai hal, kearifan tradisional diwariskan secara lisan dari orang yang satu ke orang yang lain, dari generasi ke generasi. Sejumlah kearifan lokal terdapat dalam kisah-kisah legenda, *folklore*, bentuk-bentuk ritual, syair, dan bahkan dalam wujud peraturan. Berbagai kearifan lokal lainnya dikemukakan dalam bentuk yang lain.

Berdasarkan kedua definisi di atas, dapat dipahami bahwa kearifan lokal adalah pengetahuan yang dikembangkan oleh para leluhur dalam menyasati lingkungan hidup sekitar mereka, menjadikan pengetahuan itu sebagai bagian dari budaya dan memperkenalkan serta meneruskan itu dari generasi ke generasi. Beberapa bentuk pengetahuan tradisional itu muncul lewat cerita-cerita, legenda-legenda, nyanyian-nyanyian, ritual-ritual, dan juga aturan atau hukum setempat.

Kearifan lokal menjadi penting dan bermanfaat hanya ketika masyarakat lokal yang mewarisi sistem pengetahuan itu mau menerima dan mengklaim hal itu sebagai bagian dari kehidupan mereka. Dengan cara itulah, kearifan lokal dapat disebut sebagai jiwa dari budaya lokal. Hal itu dapat dilihat dari ekspresi kearifan lokal dalam kehidupan setiap hari karena telah terinternalisasi dengan sangat baik. Tiap bagian dari kehidupan masyarakat lokal diarahkan secara arif berdasarkan sistem pengetahuan mereka, yang tidak hanya bermanfaat dalam aktifitas keseharian dan interaksi dengan sesama saja, tetapi juga dalam situasi-situasi yang tidak terduga seperti bencana yang datang tiba-tiba.

Intinya, kearifan lokal adalah persoalan identitas. Sebagai sistem pengetahuan lokal, ia membedakan suatu masyarakat lokal dengan masyarakat lokal yang lainnya. Dalam konteks inilah eksistensi komunitas An-Nadzir dikaji.

Telah dikemukakan bahwa komunitas ini memusatkan kegiatannya dan membentuk komunitas di Kecamatan Bontomarannu, Kabupaten Gowa. Keberadaan komunitas ini di daerah tersebut adalah atas perkenan salah seorang tokoh masyarakat yang seorang putra asli Gowa. Kosmologi inilah yang melatari eksistensi komunitas An-Nadzir.

Wilayah Bontomarannu dahulu adalah wilayah kekuasaan Karaeng Bontomarannu, seorang pembesar kerajaan Gowa yang sangat menentang diadakannya Perjanjian Bungaya. Bahkan, sejak pembicaraan awal perjanjian Bungaya, ia telah menyingkir dari istana dan terus mengatur siasat perlawanan. Ia akhirnya memimpin pasukan kerajaan Gowa menuju daerah Buton (Sulawesi Tenggara) untuk menghadapi Belanda di perairan Buton (Syahrudin, 2008: 24).

Jadi, dalam hal Perjanjian Bungaya, Karaeng Bontomarannu berbeda pendapat dengan Sultan Hasanuddin selaku Raja Gowa ketika itu. Artinya, kosmogoni Bontomarannu sejak awal tidak asing dengan kultur sempalan. Dengan demikian, munculnya komunitas yang menimbulkan kesan “sempalan” pada wilayah ini adalah suatu hal yang lumrah. Selain itu, eksistensi komunitas-komunitas seperti ini meninggalkan khazanah kebijakan lokal yang memberikan kontribusi yang sangat relevan bagi kehidupan beragama.

Komunitas-komunitas seperti ini banyak melahirkan kearifan lokal yang bernilai tinggi. Kearifan lokal demikian, antara lain, banyak tertuang dalam pesan-pesan tetua, kisah moral leluhur (dalam budaya Makassar dikenal dengan istilah *Rupama*). Bahkan, kesusasteraan Makassar tidak dapat dipisahkan dengan kearifan lokal yang sarat dengan pesan-pesan (bahasa Makassar: *pasang*) agama dengan nilai filosofis yang tinggi. Beberapa di antaranya penulis kutip berikut ini (Ngewa, 2006: 27-31).

<i>Boyai ri taenana</i>	Cari dia dalam gaib
<i>assengi ri maniakna</i>	yakinlah pasti ada
<i>tenai antu</i>	Dia tidak tampak
<i>namaknassaja niakna</i>	Tetapi pasti Dia ada
<i>Bayang-bayanna ri jeknek</i>	Bayangannya dalam air
<i>tontonganna ri carammeng</i>	jendelanya pada kaca
<i>lioliona</i>	titik tujuannya
<i>tallasak tena matea.</i>	hidup takkan mati
<i>Kuassengi ro maniakna</i>	Aku tahu Dia ada
<i>kuboyami ri taenana</i>	aku cari dalam gaib
<i>naia sanik</i>	akan tetapi
<i>kalengku tonji kugappa</i>	diriku sendiri yang kudapati
<i>Kukutaknammi kalengku</i>	Aku tanyai diriku
<i>kukusisimi nyawaku</i>	aku selidiki nyawaku
<i>battu ri apai</i>	datang dari mana
<i>assalak kajariannu</i>	asal kejadianmu
<i>Assenganna karaennu</i>	Kalau mau kenal Tuhanmu

*pijappuimi kalennu
kerei mae
pakrimpunganna nyawanu
Battu riiaji antu
kajarianna nyawanu
ri ia tonji
Lammaliang tallasaknu
Punna kamma pangassennu
pijappunu ri kalennu
antei kamma
ukjukna pakkusiannu
Kusombai ri maniakna
mallakak ri taenana
na kujarreki
ri sipak kasekreanna
Lonnu mmenteng ri tajalli
pakabajik taratteknun
salasakontu
lonna rua mengkaranu
Anngaro-aroko tobak
rigintingang tamatennu
mateko sallang
na nusassalak kalennu
Sambayang-bayang dosana
tumajarreka imanna
ri naassenna
nasomba kasekreanna
Assambayangko nutambung
pakajai amalaknu
na nujarreki
kananna anrong gurunnu*

yakinlah dirimu
di mana gerangan
simpal nyawamu
Dari Dia itu saja
terjadinya nyawamu
dan kepadanya pula
akan kembali hidupmu
Jika demikian pengetahuanmu
keyakinan pada dirimu
bagaimana kiranya
wujud penyembahanmu
Aku sembah karena ada
aku takut karena gaib
aku yakini
sifat keesaan-Nya
Dalam engkau bertajalli
hendaknya teratur tertib
engkau celaka
kalau dua haluanmu
Lekas-lekaslah tobat
sebelum engkau mati
nanti engkau tiba-tiba mati
engkau sesali dirimu
Tipis dosanya
orang yang kuat imannya
karena dia tahu
menyembah keesaan-Nya
Bersembahyang dan berserah dirilah
serta perbanyak amalmu
dan yakini
ajaran gurumu.

Dari berbagai kutipan di atas, patut diduga bahwa kontribusi komunitas-komunitas keagamaan, seperti An-Nadzir, memiliki peranan yang sangat besar dalam mengembangkan kearifan lokal bernuansa Islam di wilayah Gowa dan sekitarnya, selain mempunyai sejarah panjang yang tidak dapat diabaikan begitu saja. Untuk itu, komunitas-komunitas seperti ini seyogianya diberi ruang yang lebih luas untuk berkreasi dan membina umat sesuai dengan karakteristiknya masing-masing, oleh karena eksistensi mereka sesungguhnya adalah bagian dari warna-warni kekayaan khazanah masyarakat Indonesia yang bahkan tidak terdapat pada bangsa-bangsa lain.

Dalam konteks ini, perlu diingat bahwa cara-cara represif tidak selamanya akan berguna dalam menyikapi kelompok-kelompok minoritas dalam komunitas suatu agama. Adakalanya, teknik membiarkan dan memberi tenggang waktu merupakan kearifan yang perlu ditempuh. Dalam setiap agama, selalu ada kelompok yang merasa mendapat “bisikan langit” dan mengumandangkan sekte atau doktrin baru. Bagaimana pun, sebuah perubahan sosial tidak bisa dilepaskan dari adanya kekuatan sejarah seperti adanya mobilitas sosial (*social mobility*) saja, tetapi juga adanya minoritas kreatif (*creative minority*) dan pribadi kreatif (*creative personality*) sebagai inisiatornya.

An-Nadzir, sebagai suatu kelompok sosial, pada hakikatnya merupakan sel yang menggerakkan suatu organisme yang dinamakan masyarakat. An-Nadzir seolah-olah merupakan miniatur masyarakat, yang juga mempunyai pembagian kerja, kode etik, pemerintahan, prestise, ideologi dengan segala dinamikanya. Kenyataan kelompok ditentukan oleh nilai-nilai yang dihayati bersama, oleh fungsi kelompok sebagaimana disadari anggotanya.

Dengan demikian, An-Nadzir bukan sekedar jumlah anggotanya saja, tetapi adanya ikatan psikologis di antara mereka. Psikologi sosial membuktikan bahwa adalah suatu kebutuhan psikologis manusia untuk mempunyai dan digolongkan pada suatu kelompok, tempat ia “berlindung” dan merasa aman. Bahkan, eksistensi kelompok akan berakhir apabila interaksi mental di antara anggota-anggotanya berakhir.

Sejauh yang penulis amati, dalam komunitas An-Nadzir terdapat perasaan “*doing together, thinking together, and feeling together*”. Jadi, suatu perasaan persatuan, baru tercapai apabila para anggota kelompok mempunyai pandangan sama tentang masa depan bersama dan dengan sadar mengetahui bahwa dalam perwujudan masa depan, masing-masing mempunyai tugas demi realisasi tujuan tersebut.

An-Nadzir, sejauh yang penulis amati, sesungguhnya menawarkan alternatif model kehidupan bermasyarakat sebagai solusi bagi tatanan moral bangsa yang tampak semakin hari semakin terkoyak-koyak oleh berbagai peristiwa kekerasan dan dehumanisasi yang tidak ada akhirnya. Drama demi drama kekerasan, pembantaian, dan pengorbanan manusia berlalu silih berganti tanpa pernah mengusik nurani bangsa ini. Kekerasan seakan sebuah serial sinetron yang tidak pernah selesai.

Dalam kondisi moralitas bangsa yang semakin tercabik-cabik akhir-akhir ini, kehadiran kelompok sosial seperti An-Nadzir dengan tawaran nilai tersendiri merupakan suatu keniscayaan. Sudah tidak terhitung korban yang bergelimpangan akibat telah terperangkapnya bangsa ini pada hipermoralitas. Sudah begitu lama bangsa ini dipenjara di dalam kebutaan, ketulian, dan kepura-puraan hukum. Sudah begitu remuk bangsa ini tercabik-cabik oleh ambisi, libido, dan egoisme politik. Apakah semuanya ini perlu ditambah lagi, semata demi ambisi yang dangkal dan semu itu? Kapankah pintu tobat akan mengetuk nurani bangsa ini? Di sinilah posisi strategis kelompok sosial bernuansa tawaran nilai patut diapresiasi dan diamati.

Pada siang hari, di perkampungan An-Nadzir, selalu ditemukan para jamaah menyandang golok tajam yang mengesankan seolah mereka siap membabat berbagai cara hidup seperti digambarkan di atas, yang menurut istilah mereka – bersifat jahiliyah. Dalam kehidupan sehari-hari, mereka mengunggulkan praksis, tindakan nyata, bukan omongan. Mereka tidak butuh slogan besar yang kosong. Diskusi, kajian ilmiah atas Islam, seminar, atau sejenis itu tidak begitu mereka pentingkan, setidaknya sekarang. Mereka sadar sudah amat banyak ahli tentang Islam, tidak kurang buku-buku kajian ilmiah tentang Islam. Yang belum ada ialah

orang yang bersedia mengamalkan ajaran hidup Islam secara utuh, secara *kaffah*. Oleh karena itu, merekalah yang mencoba tampil.

Pada mulanya, Rangka, seorang aktivis Muhammadiyah. Ia kecewa terhadap berbagai Ormas yang ada karena menurut penilaiannya, berbagai organisasi tersebut banyak bicara saja, dan tidak berbuat sesuatu yang nyata bagi kehidupan umat Islam.

Mengaca pada sejarah perjuangan Rasulullah saw. sendiri, Islam mengalami kejayaan karena diamalkan secara *kaffah*. Maka komunitas An-Nadzir pun mencoba melaksanakan tatanan hidup Islam yang utuh tadi, termasuk cara mereka makan dan berpakaian (Hanong, wawancara, 2010).

Berjubah, kepala dililit surban — mirip pandita atau dewa-dewa dalam kehidupan wayang — memelihara kumis dan jenggot bagi kaum laki-laki dewasa dan kaum wanita selalu rapi terbungkus jilbab dan purdah, merupakan ciri khas komunitas An-Nadzir. Cara mereka makan diusahakan seperti yang konon terjadi di zaman Nabi: nasi ditaruh dalam sebuah nampan, dikambil beramai-ramai antara tiga sampai enam orang.

Cara berpakaian dan makan yang, menurut kebanyakan orang, unik ini hanya sekadar anjuran, bukan wajib. Maksudnya untuk menunjukkan identitas yang lebih jelas tentang Islam. Tetapi tidak urung, dalam praktik, semua berpakaian dan mengikuti cara makan seperti itu. Mereka yang belum berpakaian seperti yang dianjurkan, akan selalu digelitik oleh anjuran terus-menerus dalam dakwah-dakwah yang dilakukan An-Nadzir, bahwa menutup aurat lebih baik, dan wajib hukumnya. Identitas seperti itu yang membuat mereka dicemooh khalayak sebagai tidak lazim, eksklusif dan kolot. Namun demikian, An-Nadzir tetap berkembang menurut alurnya sendiri.

Mereka melakukan pengajian rutin yang dimaksudkan untuk pembinaan intern, meski pada dasarnya terbuka juga buat umum, bila ada yang berminat. Sasaran dalam dakwah yang mereka lakukan ialah untuk menciptakan perubahan sikap dan perilaku -yang bersifat Islami- pada tingkat individu, namun dampak dakwah penyadaran yang mereka lakukan amat bersifat sosial -secara meluas- seperti sebuah gerakan yang sejak awal memang direncanakan buat menciptakan perubahan struktural.

Hal ini mudah dimengerti karena kelompok-kelompok yang telah mereka jamah — yang bisa disebut mereka yang sudah sadar, akhirnya bergabung dengan komunitas tersendiri di perkampungan khusus yang mereka bina. Perlunya pengkhususan ini ialah untuk menjaga purifikasi, terjaga dari kemungkinan intervensi corak kehidupan yang tidak ada sama sekali sangkut-pautnya dengan tatanan kemasyarakatan sebagaimana dicontohkan Rasulullah saw.

Kecuali dilambangkan dalam cara berpakaian, cara makan, dan cara bertutur kata yang lembut, ciri khas mereka juga tampak pada cara mereka berhubungan dengan kaum wanita. Antara pria dan wanita selalu harus ada pemisahan. Pria dan wanita, yang bukan muhrim, tidak boleh ada dalam satu majelis bila tidak ada suatu urusan yang amat penting dan mendesak sifatnya.

Banyak anggota komunitas An-Nadzir yang berasal dari lulusan perguruan tinggi. Mereka memiliki berbagai keahlian yang ditimba dari universitas. Lukman Asli Bakti sendiri adalah seorang Insinyur Pertanian, lulusan tahun 1990, Universitas Muslim Indonesia Makassar.

Banyak juga di antara mereka yang baru paham agama setelah menjadi komunitas An-Nadzir. Namun demikian, ketulusan mereka mengikuti tatanan hidup Islam dan kesediaan mereka meninggalkan dunia lama yang bersifat memuja dunia, tampak begitu total. Barangkali, diam-diam para anggota komunitas An-Nadzir melakukan *renaissance* sendiri. Sikap fundamentalis mereka yang begitu kokoh untuk mencoba menghidupkan kembali tatanan masyarakat sebagaimana pernah dulu dicontohkan Nabi, membuat mereka senantiasa sadar bahwa mereka ada dalam kancah perjuangan terus-menerus. Keunikannya, sekalipun mereka berkiblat pada cara-cara hidup dalam kurun zaman yang sudah lama berlalu, namun mereka tidak kikuk menggunakan komputer, mesin-mesin dan segala peralatan yang merupakan lambang modernitas. Dengan kata lain, mereka gandrung pada kehidupan zaman lampau namun tidak menolak modernitas. Hal ini memang tidak begitu mengherankan karena, seperti disebut di atas, mereka didukung oleh para komunitas lulusan perguruan tinggi modern, yang ahli dalam bidangnya masing-masing.

An-Nadzir merasa berhasil menemukan secara tepat penyakit masyarakat dan secara tepat juga memberikan ramuan obatnya. Yang dimaksud penyakit masyarakat modern (sekarang), menurut An-Nadzir, ialah penyakit cinta dunia, hidup sekuler yang tidak mencerminkan cinta pada Allah. Semua ini akibat salah pendidikan sejak kecil. Obat terbaik untuk itu ialah memberikan pendidikan mengenai cara hidup yang dilandasi cinta pada Allah sedini mungkin. Kecaman An-Nadzir terhadap kecintaan pada dunia tidak berarti mereka melarang komunitasnya menjadi kaya. Pemilikan apa pun tidak dilarang. Memiliki kekayaan tidak dicela asal kekayaan itu tidak lalu menjadi penghalang untuk mencintai Allah. Meskipun komunitas An-Nadzir menggemari praktik-praktik wirid sebagaimana dilakukan kaum sufi, tetapi ini tidak berarti mereka meninggalkan dunia (Medan, wawancara, 2011).

Nyatanya, mereka membuka lahan pertanian sendiri, untuk bertani secara Islam. Peternakan yang akan memberikan contoh nyata mengenai cara beternak secara Islam. Begitu pengelolaan lembaga pendidikan, cara berdagang maupun cara-cara pengelolaan kehidupan yang berperan penting menunjang strategi dakwah mereka.

Dari kalangan An-Nadzir sendiri ada kesadaran mengenai bagaimana reaksi dan penilaian orang luar terhadap mereka. Ada yang menilai mereka kolot, menjauhi dunia dan bersikap eksklusif.

Hal yang menarik dari An-Nadzir ialah bahwa mereka memilih strategi untuk lebih baik tidak banyak bicara, tidak hanya dakwah dengan omong, melainkan langsung dengan perbuatan nyata. Sepertinya mereka berpegang teguh pada pendapat bahwa teori dan omong tidak diperlukan lagi dan sebagai gantinya mereka yakin hanya tindakan yang bisa mengubah keadaan.

Dari segi moralitas, warna gerakan ini cukup mempesona. Tentu saja terutama sikap moral mereka dalam menunduk di hadapan Allah serta segenap pemujaan mereka atas moral luhur junjungan Nabi Muhammad saw. Di zaman hiruk-pikuk sekarang, bersikap selalu zikir kepada Allah, salat tertib, bahkan salat-salat sunnah pun getol mereka kerjakan di samping wirid-wirid yang banyak itu, sungguh terasa sebagai sesuatu yang

luks dan mewah. Cara mereka berislam yang dicoba untuk utuh, lengkap dan *kaffah*, bagaimana pun merupakan sikap yang layak dihormati meskipun, tentu saja, siapa pun bebas untuk menyatakan tidak setuju terhadap sebagian maupun seluruh perangkat pemahaman dan tindakan keislaman mereka. Tidak setuju secara baik dan terbuka adalah cermin dari wajah Islam juga.

Suatu hal yang pasti bahwa An-Nadzir berhasil merubah perilaku anggotanya menjadi manusia yang lebih bermanfaat dan produktif. Budaya etos kerja dan pengabdian kepada Allah dan kemanusiaan serta menatap masa depan dengan penuh optimisme dapat disaksikan dalam kehidupan mereka sehari-hari. Dari sisi ini saja, sudah merupakan kontribusi yang tiada tara bagi pembangunan karakter bangsa saat ini dan untuk masa depan.

Dalam kaitan ini, patut ditekankan bahwa sistem hukum dalam suatu masyarakat bukan saja terdiri dari hukum substantif (peraturan hukum material, baik tertulis maupun tidak tertulis), dan prosedural (proses bagaimana suatu kasus diselesaikan di pengadilan atau lembaga nonperadilan), melainkan juga bagaimana budaya hukum masyarakat (lokal, nasional, global) menjadi faktor pendorong atau penghambat dari seluruh proses penegakan hukum. "Budaya hukum adalah sekumpulan kebiasaan yang secara organis erat kaitannya dengan budaya secara keseluruhan, bukan suatu khazanah yang netral, yang padanya masyarakat dapat memungut dan membeli serta juga tidak membatasi indikasi keturunan dari suatu masyarakat." Budaya hukum dimaksudkan sebagai nilai-nilai, dalil-dalil, kepercayaan, yang turut memberikan kontribusi terhadap penyelesaian suatu persoalan masyarakat secara keperdataan (*privat*) maupun pertentangan kepentingan secara hukum publik (Friedman, 1975: 195).

Atas dasar kerangka teoritis di atas, menjadi relevan untuk menempatkan model kehidupan An-Nadzir dalam perspektif hukum progresif dalam rangka pembangunan hukum nasional. Posisi mereka sangat strategis mengingat bahwa dalam perspektif sosiologis, terdapat dua unsur penting dalam penegakan hukum, yaitu unsur manusia dan

lingkungan sosialnya. Apabila penegakan hukum hanya dilihat dari keharusan-keharusan yang tercantum dalam ketentuan hukum tanpa melibatkan unsur manusia, maka yang terlihat hanyalah gambaran-gambaran stereotip kosong (Syamsuddin, 2012: 48).

Untuk unsur lingkungan sosial dari penegakan hukum dapat dikaitkan pada manusianya secara pribadi dan sebagai penegak hukum dalam sebuah lembaga. Dalam kedudukannya sebagai pemegang fungsi sebagai penegak hukum, seorang penegak hukum cenderung untuk menjalankan fungsinya menurut tafsirannya sendiri yang dilatarbelakangi oleh berbagai faktor, seperti kepribadian, asal usul sosial, tingkat pendidikan, kepentingan ekonomi, keyakinan politik, dan pandangan hidupnya (Syamsuddin, 2012: 49).

Menurut penulis, An-Nadzir dapat menjadi alternatif bagi persemaian kedua unsur yang dimaksudkan di atas. Tentu saja, diperlukan berbagai modifikasi seperlunya sesuai dengan kebutuhan yang dituntun oleh konteks spasi dan waktu. Hal ini, menurut penulis, cukup mendesak untuk menghapus ironi hukum di Indonesia. Ironi yang penulis maksudkan adalah undang-undang yang banyak (*hiperregulated society*) ternyata tidak mampu menghadirkan kebahagiaan bagi rakyat, melainkan segelintir individu. *Hiperregulation* itu untuk dirinya sendiri, bukan untuk masyarakat. Hukum telah terpisah dari *stakeholder*-nya (masyarakat) sendiri.

Pada *setting* sosial yang lain, runtuhnya rezim orde baru membuka simpul kekuasaan yang selama ini mengontrol kehidupan masyarakat. Kebebasan ini dirayakan masyarakat dengan aneka ekspresi politik seperti lahirnya partai politik. Sementara di wilayah agama, ekspresi tersebut ditandai dengan menjamurnya aliran-aliran agama. Kelompok atau jamaah seperti An-Nadzir pada umumnya berakar dari komunitas agama induk (*religious mainstream*) yang lebih besar. Aliran atau kelompok baru seperti ini bisa jadi sebagai revisi, kritik atau bahkan titik balik terhadap ajaran induknya.

Kemunculan komunitas *An-Nadzir* sebagai kelompok sektarian, berupa aliran keagamaan bermuara pada cara beragama (ekspresi) dalam

merespon persoalan kontemporer dalam memperlakukan khazanah tradisi (*al-turās*) warisan ulama klasik, bahkan terhadap ajaran pokok seperti al-Qur'an dan sunnah. Perbedaan cara beragama ini termanifestasikan dalam hubungan sosial (*hablun min al-nās*) serta tata cara interaksi dengan sesama (muamalah) yang termanifestasi dalam gagasan, ide, dan busana.

Sebagai akibat urbanisasi dan monetarisasi ekonomi, banyak ikatan sosial yang tradisional semakin longgar atau terputus. Dalam desa tradisional, setiap orang adalah anggota sebuah komunitas yang cukup intim, dengan kontrol sosial yang ketat tetapi juga dengan sistem perlindungan dan jaminan sosial. Jaringan keluarga yang luas melibatkan setiap individu dalam sebuah sistem hak dan kewajiban yang -sampai batas tertentu- menjamin kesejahteraannya.

Dalam masyarakat kota modern, sebaliknya, setiap orang berhubungan jauh lebih banyak dengan orang lain, tetapi hubungan ini sangat dangkal dan tidak mengandung tanggung jawab yang berarti. Komunitas, seperti di desa atau di keluarga besar, sudah tidak ada lagi, dan kehidupan telah menjadi lebih individualis. Itu berarti bahwa dari satu segi setiap orang lebih bebas; tetapi dari segi lain, tidak ada lagi perlindungan yang betul-betul memberikan jaminan. Dalam keadaan seperti ini banyak orang merasa terisolir, dan merasa bahwa tidak ada orang yang betul-betul bisa mereka percayai -karena sistem kontrol sosial dengan segala sanksinya sudah tidak ada lagi, dan karena orang lain juga lebih mengutamakan kepentingan individual masing-masing.

Akibatnya, dalam situasi seperti ini komunitas An-Nadzir (dan semacamnya) sering dipandang bisa memenuhi kekosongan yang telah terjadi karena hilangnya komunitas keluarga besar dan desa. Namun untuk dapat berfungsi sebagai komunitas, komunitas ini mestinya cukup kecil jumlah anggotanya, sehingga mereka bisa saling mengenal. Aspek komunitas dan solidaritas antara sesama anggota diperkuat lagi karena komunitas ini membedakan diri dengan tajam dari dunia sekitarnya.

Pada sisi lain, eksistensi komunitas An-Nadzir lahir dari atmosfer sosiologis internal umat. Aliran-aliran arus utama tidak bisa memberi jawaban pada kebutuhan spesifik yang berbeda untuk tiap komunitas

karena ada kecenderungan aliran arus utama tidak memberikan ruang penafsiran lain di kalangan para pemeluknya, sehingga mereka mengharuskan para pemeluknya untuk taat terhadap apa yang mereka katakan, padahal mereka tidak mampu memberi jawaban memuaskan bagi para pemeluknya. Karena ketidakpuasan ini mereka mencari jawaban sendiri dan salah satu ekspresi dari usaha untuk mencari jawaban sendiri adalah dengan membentuk aliran seperti An-Nadzir.

Berkembangnya komunitas An-Nadzir dipengaruhi oleh adanya figur idola yang meyakinkan, kebutuhan akan pegangan hidup, dan adanya kesempatan dari tokoh komunitas tersebut. Penelitian lapangan menunjukkan bahwa eksistensi An-Nadzir tidak mengganggu ruang publik sehingga tidak ada masalah dari segi sosiologis, politik dan hukum.

Bagi komunitas ini, paham yang mereka anut dan praktik keagamaan yang mereka jalankan, adalah ritual yang benar menuju pemenuhan kebutuhan dan kesempurnaan hidup. Walaupun banyak yang menolak, namun keadaan zaman saat ini yang padanya terjadi pertentangan antara nilai-nilai ilmu/agama dan kemakmuran karena industri dan kemajuan ekonomi tidak memberi jawaban kepada kebutuhan spiritual-batin dan lahiriah manusia, maka pada komunitas inilah mereka menemukan jawabannya. Di atas segalanya, dalam pandangan An-Nadzir, semua paham dan praktik keberagamaan mereka, merefleksikan tuntutan otentisitas al-Qur'an dan sunnah Nabi. Dari sudut sosiologi hukum Islam, paham dan praktik keagamaan komunitas An-Nadzir pada akhirnya mengakibatkan berkembangnya ide-ide perubahan sosial.

Oleh karena itu, komunitas An-Nadzir sebagai suatu kelompok yang berbeda dalam masyarakat, seyogianya dapat diakui dan diperlakukan secara sama dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Dengan kata lain, adanya komunitas-komunitas yang berbeda saja tidak cukup; sebab yang terpenting adalah bahwa komunitas-komunitas itu diperlakukan sama oleh negara. Komunitas An-Nadzir merupakan sebuah gerakan keagamaan yang mengaktualisasikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bermasyarakat, baik itu kehidupan ekonomi maupun aktivitas sosial. Meskipun dalam praktik keagamaannya, An-Nadzir secara metodologis memperlihatkan

gerakan yang berbeda dengan arus utama (*mainstream*), dan sebagian masyarakat masih memberikan stigma negatif terhadap mereka, namun demikian, secara teologis, hingga saat ini belum ada alasan untuk menyatakan komunitas An-Nadzir sebagai kelompok yang sesat. Mereka tidak melanggar atau keluar dari dasar teologi Islam pada umumnya, akan tetapi hanya berbeda dalam hal ideologi.

Kehadiran An-Nadzir di tengah masyarakat di Indonesia, semakin menegaskan eksistensi varian kehidupan keagamaan di Indonesia khususnya Islam. Hal ini menunjukkan keberadaan gerakan keagamaan bukan hanya Islam *mainstream*, akan tetapi ada juga Islam *substream*. Munculnya gerakan Islam *substream* tersebut disebabkan oleh tiga faktor. Pertama, karena terbukanya kesempatan politik, yang dibarengi dengan terbukanya kebebasan berekspresi dan beragama, sehingga gerakan-gerakan keagamaan dapat mengekspresikan pemahamannya secara transparan. Kedua, menguatnya paham keagamaan di kalangan masyarakat. Ketiga, sebagai respon terhadap keberagaman Islam *mainstream* yang tidak lagi berpihak terhadap kepuasan spiritual, sehingga menimbulkan kekecewaan yang akhirnya memilih jalan lain di luar *mainstream*.

Selain itu, perlu diingat bahwa dalam masyarakat Muslim kontemporer, tantangan yang cukup serius lainnya yaitu merebaknya fatwa sesat dan kafir terhadap paham yang tidak sejalan dengan kalangan *mainstream*. Fatwa ini mempunyai kelemahan dari berbagai dimensi. Pertama, secara teologis fatwa sesat dan kafir (*takfir*) merupakan warisan kalangan *khawarij*, yang sebenarnya tidak menjadi bagian terpenting dari sejarah peradaban Islam. Bahkan, Nabi Muhammad saw. dalam sebuah hadis, yang telah dikemukakan sebelumnya, mewanti-wanti umatnya agar tidak mudah mengafirkan orang lain, karena hal tersebut bisa berakibat fatal. Jika tuduhan kafir itu tidak benar, maka yang mengafirkan telah melakukan kekufuran.

Kedua, fatwa kafir tidak dikenal dalam tradisi fikih kalangan Sunni, karena sebagaimana dijelaskan dalam surat *al-Nahl* ayat 125, bahwa kewenangan untuk menentukan sesat dan kafir bukanlah otoritas manusia,

melainkan otoritas Tuhan karena hanya Dia yang paling tahu di antara makhluk-Nya yang sesat dan mendapatkan petunjuk. Meminjam istilah Khaled Abou el Fadl dalam *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, bahwa mereka umat Islam belakangan ini lebih mengedepankan sikap otoriter dalam beragama dan sayangnya mengabaikan pemahaman yang bersifat otoritatif. Salah satu buktinya, begitu mudah seseorang atau kelompok mengeluarkan fatwa sesat dan kafir terhadap orang atau kelompok lain. Bahkan, menurut El-Fadl, tradisi mengafirkan yang bernuansa otoriter tersebut tidak dikenal dalam sejarah hukum Islam kontemporer, kecuali kalangan Wahabi.

Ketiga, secara sosiologis fatwa kafir kerap kali digunakan untuk memberangus kebinekaan pandangan. Bahkan, pada saat tertentu fatwa tersebut digunakan oleh sebagian kelompok untuk membenarkan kekerasan terhadap kelompok yang sudah divonis sesat. Tragedi Sampang bagi penganut Syiah membuktikan betapa fatwa sesat mempunyai dampak sosial yang sangat fatal. Memang, pihak yang mengeluarkan fatwa sesat kerap kali menyatakan tidak bertanggung jawab atas munculnya "penumpang gelap" pascafatwa, karena pihaknya telah menegaskan larangan menggunakan kekerasan. Namun demikian, harus diakui dengan saksama, bahwa kekerasan muncul semakin eskalatif pascakeluarnya fatwa sesat.

Atas pertimbangan beberapa argumen tersebut, fatwa sesat bukanlah solusi terbaik untuk menyikapi kebinekaan pandangan keagamaan di kalangan Muslim. Fatwa sesat sudah terbukti bukan menyelesaikan masalah, melainkan justru menimbulkan masalah baru yaitu pelanggaran berat terhadap hak asasi manusia, yang sebenarnya dilarang oleh Islam, konstitusi, dan hukum internasional.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah, uraian, dan pembahasan yang telah dikemukakan dalam bab-bab sebelumnya, dapatlah dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut.

1. Realitas komunitas An-Nadzir dengan perilaku sosial “menyempal” merupakan hal yang lumrah dalam konteks perubahan sosial yang sedang melanda umat Islam Indonesia. Proposisi sosiologi hukum Islam menunjukkan bahwa transformasi masyarakat muslim memberi peluang terjadinya transformasi pada hukum Islam agar kadar kontekstualitas dan aktualitasnya tetap terpelihara secara meyakinkan sesuai dengan tuntutan waktu, ruang, situasi, dan kondisi publiknya. Dengan demikian, dalam bertransformasi, boleh jadi, suatu komunitas memiliki perilaku sosial “menyempal” sebagai respon terhadap kondisi waktu, ruang, situasi, dan publiknya, sehingga realitas mereka, dalam sosiologi hukum Islam, tidak dapat dipandang sebagai suatu anomali.
2. Paham dan praktik keagamaan komunitas An-Nadzir, berdasarkan observasi di lapangan, secara umum tidaklah terlalu jauh berbeda dengan paham dan praktik keagamaan kelompok *mainstream* umat Islam. Penelitian lapangan menunjukkan bahwa perbedaan yang terdapat dalam paham dan praktik keagamaan komunitas ini adalah bersifat *furu'iyah*, bukan bersifat *ujuliyah*, sama dengan perbedaan yang terdapat di antara berbagai kelompok *mainstream* keagamaan yang ada. Dari segi ini, dapat disimpulkan bahwa komunitas An-Nadzir bukanlah aliran sesat, terlebih lagi jika merujuk kepada sepuluh kriteria sesat dari Majelis Ulama Indonesia (MUI).

3. Dari perspektif hukum Islam, paham dan praktik keagamaan komunitas ini sama sekali tidak menyalahi kerangka dasar hukum Islam, yakni rukun Islam dan rukun iman. Selain itu, eksistensi komunitas ini bukan saja tidak bertentangan dengan, malah mendukung, terwujudnya hukum Islam, yaitu kemaslahatan. Dari perspektif hukum positif, konstitusi memberikan jaminan bagi warga negara untuk menganut keyakinannya, entah agama, entah paham keagamaan atau kepercayaan secara tulus tanpa paksaan dari siapa pun dan golongan apa pun. Begitu juga Piagam Hak Asasi Manusia dan dokumen-dokumen pelengkap yang telah diratifikasi oleh Indonesia. Selain itu, baik dari sisi sosiologi hukum maupun hukum pidana, kedudukan komunitas ini tidak dapat diganggu gugat oleh karena eksistensi mereka diterima oleh masyarakat, khususnya muslim, sepanjang tidak ada unsur pelecehan agama di dalamnya. Dari sisi kearifan lokal, berangkat dari tesis Ibnu Khaldun bahwa hakikat manusia adalah makhluk akulturatif (*Al-Insānu Madaniyyun bi al-ābi*³), dapat dipahami akulturasi kearifan lokal dalam pandangan dan kehidupan komunitas An-Nadzir. Di sisi lain, spirit kearifan lokal masyarakat, tempat komunitas ini tumbuh dan berkembang banyak -jika tidak dapat dikatakan seluruhnya- bersumber dari ajaran Islam. Dengan demikian, kedudukan komunitas An-Nadzir dari sisi kearifan lokal sangatlah strategis karena, disadari atau tidak, langsung atau tidak, mereka menjalankan dua fungsi sekaligus: menjadi agen perubahan sosial (*agent of change*) dan melakukan proses pribumisasi Islam.

B. Implikasi Penelitian

Berdasarkan temuan penelitian dan kesimpulan sebagaimana telah diuraikan, maka disarankan beberapa hal berikut ini:

1. Diharapkan adanya penguatan peraturan perundang-undangan terkait kehidupan keagamaan, seperti perlunya pengesahan Rancangan Undang-Undang tentang Kerukunan Umat Beragama. Hal ini sangat penting dilakukan mengingat Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga

Menteri tidak memiliki kekuatan hukum yang cukup untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang mendera kerukunan umat beragama selama ini.

Terhadap Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama dan berbagai rancangan peraturan perundangan-undangan lain yang berkenaan dengan perlindungan dan kebebasan berkeyakinan seyogianya dilakukan telaah akademis dan penelitian studi kasus dengan melibatkan semua pihak yang berkepentingan, seperti praktisi agama, tokoh pemimpin agama, kalangan akademisi yang mengerti tentang agama, tidak hanya sebatas para aktivis hak asasi manusia. Hal ini dibutuhkan agar dapat menjawab persoalan substantif. Oleh karena itu, meskipun sangat dibutuhkan, namun rancangan undang-undang tersebut tidak bisa dilakukan dengan terburu-buru. Penyusunan RUU tersebut harus bisa memberikan perbaikan dan kemaslahatan serta mengakomodir semua yang dibutuhkan umat beragama dan dapat menciptakan kondisi toleran yang ideal yaitu setiap anggota masyarakat dapat menikmati keberagaman yang disumbangkan oleh setiap pemeluk agama berdasarkan keyakinannya. Dengan demikian tercipta regulasi yang komprehensif untuk mengatur hubungan antarumat, terlebih intern umat, dan dijamin juga hak asasi manusianya. Dalam kaitan ini, diajukan suatu kerangka strategis yang disebut sebagai Hukum Kerukunan Umat Beragama, yang terutama bermuatan Hukum Keadilan Sosial.

2. Diharapkan bahwa pemerintah sebagai representasi negara dapat menjadi penengah yang betul-betul adil dalam menangani berbagai perbedaan paham yang ada, bukannya tampil sebagai representasi kelompok mayoritas. Konsekuensi demokrasi adalah negara berkewajiban mencari solusi diantara pihak-pihak yang berbeda pendapat atau bertikai dan problem-problem “kebaruan” yang mengusik kemapanan, seperti munculnya komunitas-komunitas keagamaan. Pemerintah seyogianya tidak memaksakan keseragaman, tetapi hendaknya mengelola keberagaman. Dalam mengelola

keberagaman tersebut, cara-cara represif tidak selamanya akan berguna dalam menyikapi komunitas-komunitas di luar *mainstream* dari suatu agama. Adakalanya, teknik membiarkan dan memberi tenggang waktu merupakan kearifan yang perlu ditempuh.

Negara, dalam hal ini pemerintah berkewajiban mewujudkan kesejahteraan rohani termasuk di dalamnya pemenuhan hak kebebasan berkeyakinan, selama tidak mengganggu ketertiban dan keamanan umum, kesehatan, dan moralitas masyarakat. Dalam konteks ini, aparat negara sebagai penegak hukum, dituntut untuk bekerja lebih keras lagi, karena maksud pendirian negara adalah memang untuk menjaga, melindungi, dan mengayomi warga negaranya, termasuk dalam menjalankan kebebasan berkeyakinan, tanpa harus melihat keyakinan mayoritas atau minoritas. Jika aparat negara gagal dalam menjalankan tugas primernya ini, dikhawatirkan ia akan menjadi negara yang gagal (*fail state*).

3. Berkaitan dengan penerapan hukum Islam, diharapkan kepada seluruh pihak terkait untuk senantiasa memperhatikan tradisi dan konvensi masyarakat untuk dijadikan sumber bagi jurisprudensi hukum Islam dengan penyempurnaan dan batasan-batasan tertentu. Dalam menerapkan hukum seyogianya dipertimbangkan persentuhan antara prinsip-prinsip universal hukum Islam dengan tuntutan pranata sosial dan realita masyarakat yang ada di berbagai wilayah sebagaimana sejarah perkembangan hukum Islam melahirkan antara lain *fikih Hijaz* (fikih yang terbentuk atas dasar tradisi atau sosiokultural di Hijaz) dan *fikih Irak* (fikih yang terbentuk atas dasar tradisi atau sosiokultural masyarakat Irak).

Hal ini penting mengingat persenyawaan antara Islam dengan kekayaan unsur-unsur lokal dalam setiap ruang dan waktu telah menciptakan keanekaragaman dan fleksibilitas hukum Islam. Keterbukaan Islam dalam bersenyawa dengan muatan-muatan lokal juga dibuktikan melalui pandangan al-Quran terhadap kearifan kitab-kitab suci sebelumnya, Taurat dan Injil. Al-Quran memberikan pengakuan konstitusional dan legislasi terhadap kitab-kitab itu. Peran

al-Quran bukan “penghapus” dan “pembatal” tetapi “penguat” (*mujaqqid*) dan “penjaga” (*muhaymin*) (Al-Mā'idah/5: 48) bagi kitab-kitab sebelumnya.

Memperhatikan keadaan suatu masyarakat merupakan hal yang mendasar dalam hukum Islam. Oleh karena itu, hukum Islam dalam menetapkan hukum-hukumnya selalu disertai penjelasan tentang *'illat* (*ratio legis*), yaitu alasan yang melatarbelakangi suatu ketetapan hukum, sekalipun tidak semua ketentuan hukum dijelaskan *'illat*-nya. Hal ini dimaksudkan agar dalam setiap ketetapan hukum berpijak dari alasan-alasan yang logis.

DAFTAR REFERENSI

Buku

- Al-Bahī, Muhammad. 1991. *Pemikiran Islam Modern*, terj., cet. I. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Al-Baqir, Muhammad. 1992. *Mutiara Nahjul Balaghah*. Bandung: Mizan.
- Al-Khanif. 2010. *Hukum & Kebebasan Beragama di Indonesia*. Yogyakarta: LaksBang Mediatama.
- Al-Khudairi Zaenal. 1979. *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*, terj. Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Alkostar, Artidjo. 2008. "Mencandra Hakim Agung Progresif dan Peran Komisi Yudisial". Makalah disampaikan di Komisi Yudisial Republik Indonesia. <http://www.komisiyudisial.org>. Diakses tanggal 20 September.
- Abu Ishaq al-Syatibiy. 1999. *Al-Muwāfaqāt fi Uj-l al-Syari'ah*. Lebanon: Dar El Marefah.
- Abdullah, Taufik. 1979, editor. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Abdurrahman, Moeslim. 1978. "Sufisme di Kediri", dalam artikel *Sufisme di Indonesia*. *Dialog*, edisi khusus, Maret.
- Abidin, Ibnu. 1966. *Hasyiyah Radd al-Mukhtar*, juz III. Mesir: Musthafā al-Bāb al-Hālab.
- Abu Daud. 1952. *Sunan Abī Dāwud*, jld. IV, MBH, Mesir. Bandung: Dahlan Press.
- Al-Dahlawi, *Al-Injāf* (t.d.).
- Adas, Michael. 1979. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. University of North Carolina Press.
- Affandi, Hakimul Ikhwan. 2004. *Akar Konflik Sepanjang Zaman: Elaborasi Pemikiran Ibnu Khaldun*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Ali, Achmad. 2009 *Menguak Tabir Sosiologi Hukum* (Materi Kuliah). Makassar: FHUH.
- _____. 2002 *Menguak Tabir Hukum: Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis*. Jakarta: Gunung Agung.
- _____. 1998. *Menjelajahi Kajian Empiris terhadap Hukum*. Jakarta: Yarsif Watampone.
- Ali, Mohammad Daud. 1998. *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- _____. 1997. *Hukum Islam dan Peradilan Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Al-Kasani. 1328 H. *Bada'i al-Shanā'i*, juz. II. Mesir: Matba'ah Islāmiyah.
- Alkostar, Artidjo. 1987 . “Pembentukan dan Pembaharuan Hukum di Indonesia”, dalam *Laporan Keadaan Hak Asasi Manusia di Indonesia 1984-1985, Potret Keadilan Indonesia*. Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia.
- Anis, Ibrahim, dkk. *Al-Mu'jam al-Wasī*, Juz II (tanpa data).
- Anonim. *Tazkirat al-Huffāṣ*, Juz 1. Tanpa data (tanpa data).
- _____. *Al-Intiqā'* (tanpa data).
- _____. *Jami' Bayan al-'Ilmi wa Fa'lih* (tanpa data).
- _____. 1986. *Al-Munjid Fi al-Lugah Wal-'Alam*. Lebanon: Daarul Masyriq.
- _____. *Al-Muswaddah Fi Ujūl al-Fiqh* (tanpa data).
- _____. *Siyar A'lam al-Nubala'*, Juz X (tanpa data).
- Any, Anjar. 1982. *Dari Cicendo ke Meja Hijau: Imran Imam Jamaah*. Solo: Mayasari.
- Arikunto, Suharsimi. 1993. *Manajemen Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Bahar, Saafroedin. 2002. *Konteks Kenegaraan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Bakri, Aspari Jaya. 1996. *Konsep Maqāḥid Syari'ah menurut Al-Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Bakri, Kholis Bahtiar, Ida Farida, dan Zaenal Dalle. 2001. “Kahar Muzakkar Reinkarnasi Kontrarevolusi”, *Gatra*, Nomor 12 Tahun ke Tujuh, Beredar Senin 5 Pebruari 2001.

- Bantang, Siradjuddin, H.M. 2008. *Sastra Makassar*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Baqir, Al-, Muhammad. 1992. *Mutiara Nahjul Balaghah*. Bandung: Mizan.
- Basyir, Ahmad Azhar. 1984. *Pokok-Pokok Persoalan tentang Filsafat Hukum Islam*. Yogyakarta: Fakultas Hukum UII.
- Bellah, Robert, dkk. 1986. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
- Bergreen, Laurence. 2003. *Over The Edge of The World*. NY: Harper Collins Publishers Inc.
- Billig, M. 1976. *Social Psychology and Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Bisri, Cik Hasan dan Eva Rufaidah. 2002. *Model Penelitian Agama dan Dinamika Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Bochner, S. & Hesketh, B. 1994. "Power Distance Individualism/Collectivism and Job Related Attitudes in Culturally Diverse Workshop". *Journal of Cross Cultural Psychology*, June, 25.
- Bruinessen, Martin van. 1988. "Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia", makalah dalam seminar yang diselenggarakan oleh Yayasan Kajian Komunikasi Dakwah di Jakarta, 11 Pebruari 1989.
- _____. 1988. "Duit, jodoh, dukun: Remarks on cultural change among poor migrants to Bandung", *Masyarakat Indonesia XV*.
- Bukhary, Al-. Abu Abdillah Muhammad Ibnu Ismail, *Al-Jāmi' al-ḥadīṡ*, Juz 3. Qāhirah: Al-Maktabah al-Salafiyah, 1400 H.
- _____. 1992. *ḥadīṡ al-Bukhary*, Juz 1, terj. Achmad Sunarto. Semarang: Asy-Syifa.
- Coppel, C.A. & Suryadinata, L. 1978. "The Use of the Term 'Tjina' and 'Tionghoa' in Indonesia, A Historical Survey" dalam L. Suryadinata *"The Chinese Minority in Indonesia"*. Seven Papers, Chopmen Enterprises.
- Conquerhood, D. 1994. "Homboysand Hoods: Young Communication and Cultural Space" dalam L.R. Frey: *Group Communication in Context*, Hilsdale, NJ: Lawrence Earlbaum Associates, Publ.

- Cranston, Maurice. 1962. *What Are Human Rights?*. New York: Basic Book.
- Dahlawi, Al-. *Al-Injāf* (tanpa data).
- Dea, Thomas F.O. 1966. *The Sociology of Religion*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Departemen Agama. 2011. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Solo: Tiga Serangkai.
- Donnelly, Jack. 1985. *The Concept of Human Rights*. New York: St Martin's Press.
- Elias A. Elias. 1979. *Modern Dictionary: Arabic-English*. Beirut: Elias' Modern Publishing House & Co.
- Fadl, Khalid Abou El. 2005. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. England: Oxford.
- Farmen, R.F. (red.). 1994. *Nationalism, Ethnicity and Identity: Cross National and Comparative Perspectives*. NJ: New Brunswick, Transaction Public.
- Fikri, Ali. 1997. "Hakikat Islam: Suatu Perbandingan (Tinjauan atas Akidah, Syariat, Akhlak dan Jihad dalam Islam)", dalam Mustafa Kamal, ed., *Wawasan Islam dan Ekonomi*. Jakarta: FEUI.
- Friedman, Lawrence M. 1975. *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Russel Sage Foundation.
- Geertz, Clifford. 1999. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, terj. Landung Simatupang, *Dua Negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antropologi*. Yogyakarta: LkiS,.
- _____. 1983. *Local Knowledge: Local Knowledge: Futher Essays in Interpretatif Anthropology*. New York: Basic Books.
- _____. 1973. "Ritual and Social Change: A Javanese Example" dalam Geertz, ed., *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- _____. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago.
- _____. 1966. "Religion as a Cultural System" dalam Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, A.S.A Monograph No. 3.

- Gunawan, Ahmad dan Muammar Ramadhan (ed.). 2006. *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gurvitch, George. 1988. *Sosiologi Hukum*. cet. I. Jakarta: terj. Bharata.
- Holt, Claire (ed.). 1972. *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Horowitz, D.L. 1985. *Ethnic Group Conflict*. Barkeley, CA: University of California Press.
- Iqbal, Muhammad. 1982. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, cet. II, S.H. Pakistan: Muhammad Asyraf.
- Jamal, Gharib. 1989. *Al-Ta'mīn al-Tijārwa al-Badīl al-Islāmī*, cet. I. Makkah: Dār al-I'tishām.
- Jamāluddīn. 1927. *Al-'Urwah al Wutsqā*. Mesir: Maktabah Ahliyah.
- Johnson, Doyle P. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert MZ dan Lawang. Jakarta: Gramedia.
- Jufri, Ahmad Mudzoffar. *Fiqh al-Ikhtilāf*, <http://konsultasisyariah.net/content/view/95/>, diakses 16 Juli 2011.
- Kahmad, Dadang. 1999. *Islam dan Modernisasi: Perilaku Keagamaan Pengikut Thariqot Qodariyyah Naqsabandiyah di Masyarakat Perkotaan, Kasus di Kotamadya Bandung* (Disertasi). Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjajaran,.
- Kamali, Muhammad Hashim. 1998. *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher Sdn., BHD).
- Kartodirdjo, Sartono. 1975. *Sarekat Islam Lokal*. Jakarta: Arsip Nasional.
- _____. 1972 . “Agrarian Radicalism in Java: its Setting and Development”, dalam: Claire Holt (ed), *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1966. *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*. Nijhoff: The Hague.
- Kawu, Shadiq A. 2007. *Kisah-Kisah Bijak Orang Sulsel*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Kementerian Agama R.I. 2011. *Al-Qur'an & Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uj-l Fiqih*. Bandung: Sygma Publishing.
- Khaldun, Ibnu. 2000. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, terj. Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus.

- Khaldun, Ibnu. 1997. *The Muqaddimah Translated from Arabic by Frans Rosenthal*, New Edition. New York: Princeton University Press.
- Khoirul, Anam Faris. "Jamaah An-Nadzir Membingungkan", (<http://www.Sadarikita.com>., Oct 28, '07 12:47 AM).
- Korver, A.P.E. 1982. *Sarekat Islam 1912-1916*, , Ratu Adil. terj. Universitas Amsterdam: Grafiti Pers.
- Kristiana, Yudi. 2007. "Rekonstruksi Birokrasi Kejaksaan dengan Pendekatan Hukum Progresif, Suatu Penyelidikan, Penyidikan, dan Penuntutan Tindak Pidana Korupsi". Disertasi PDIH Undip, Semarang.
- Luthans, Fred. 1992. *Organizational Behavior*. USA: Mc. Graw-Hill.
- Mahfud, Moh. 2009. Makalah yang disampaikan dalam *Konferensi Tokoh Agama ICRP: Meneguhkan Kebebasan Beragama di Indonesia, Menuntut Komitmen Presiden dan Wakil Presiden Terpilih*, yang diselenggarakan oleh *Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP)* pada Senin, 5 Oktober 2009, di Ruang Vanda II Wisma Serbaguna, Jakarta.
- Mannheim, Karl. 1987. *Sosiologi Sistematis*, cet. I, terj. Jakarta: Bina Aksara.
- Mashar, Gunawan. "Kehidupan Jamaah An-Nadzir, Rumah Sederhana, Hidup bertani" (<http://www.detik.com>, 11/10/2007, 12:11 WIB).
- Menski, Werner. 2008. *Comparative Law in a Global Context*. UK: Cambridge University Press.
- Millar, S. 1994. "Group Identity, Group Strategies and Language in Northern Ireland" *Journal of Language and Social Psychology*, 13 (3) 299-314.
- Moleong, Lexy J. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya.
- Mugniyah, Muhammad Jawad. 1995. 'Arḍ wa Istidlāl, terj. Samsuri Rifa'i, dkk., *Fiqih Ja'fari*, Buku Pertama. Jakarta: Lentera.
- Muhammad, Ashaari. 1988. *Inilah pandanganku*. Kuala Lumpur: Penerangan Al-Arqam.
- _____. 1986. *Aurad Muhammadiyah, Pegangan Darul Arqam*. Kuala Lumpur: Penerangan Al Arqam.

- Muladi. 2002. *Demokratisasi, HAM dan Reformasi Hukum Indonesia*. Jakarta: The Habibie Centre.
- Mutahhari, Murtada. 1992. *Keadilan Ilahi*, cet. I, terj. Bandung: Mizan.
- Naritoom, Chatcharee. "Mencari Kearifan Lokal Lewat Cerpen", www.kompas.com, diakses pada Selasa, 31 Mei 2011.
- Nasution. 1988. *Metode Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito.
- Nasution, Harun. 2002. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II. Jakarta: UI Press.
- Nasution, Harun dkk. (ed.). 1988. *Ensiklopedi Islam*, jld. I, II. Jakarta: Depag R.I.
- _____. 1986. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, cet. V. Jakarta: UI Press.
- Nathanael. 2007. *Gereja Undercover*. Yogyakarta: Solomon.
- Ngewa, Djirong B.D. 2006. *Taman Sastra Makassar*. Makassar: tp..
- Niebuhr, H. Richard. 1929. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Holt.
- Nugroho, E. 1988. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, cet. I, jld. III. Jakarta: Cipta Adi Pustaka.
- Nujaim, Ibnu. *Al-Asybah wa al-Nazhā'ir*. Kairo: Muassasah al-Halabī, t.th.
- Nurhadiantomo. 2004. *Hukum Reintegrasi Sosial: Konflik-Konflik Sosial Pri-Nonpri dan Hukum Keadilan Sosial*. Surakarta: UMS.
- Pamungkas, E.A. 2010 *Peradilan Sesat: Membongkar Kesesatan Hukum di Indonesia*. Yogyakarta: Navila Idea.
- Piliang, Yasraf Amir. 2003. *Hantu-Hantu Politik dan Matinya Sosial*. Solo: Tiga Serangkai.
- Purwanto, Ngalim. 1985. *Psikologi Pendidikan*, Cet. II. Bandung: Remaja Karya.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi III, cet. I. Jakarta: Balai Pustaka.
- Qardāwī, Yūsuf. 1991. *Hukum Zakat*, cet. II, terj. Jld. I, II. Jakarta: Lentera Antar Nusa.
- _____. 1973. *Syari'ah al-Islāmī, Shālihatun li al-Tathbīq fi kulli Zamān wa Makān*, cet. I. Kairo: Dār al-Shahwah.

- Qayyim, Ibnu. 1970. *Zād al-Ma'ād*, jld. IV. Kairo: *Mus̄afā al-Bāb al-Halab*.
- _____. 1955. *I'lām al-Muwaqqi'in*, Juz 3. Mesir: Maktabah Tijāriyah al-Qāhirah.
- Qusyairy, al-, Abu Husayn Muslim Ibnu Hajar, 1992. *ḥahīh Muslim*, Juz. 1, terj. Adib Bisri. Semarang: Asy-Syifa.
- Rahardjo, Satjipto. 2010 *Penegakan Hukum Progresif*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- _____. 2009. *Negara Hukum yang Membahagiakan Rakyatnya*. Yogyakarta: Genta Publishing,.
- _____. "Aliran Sempalan, Antara Pluralisme dan Dominasi Kebenaran Tunggal" (<http://www.ruas.com>. 27 Desember 2007).
- Rato, Dominikus. 2009. *Dunia Hukum Orang Osing*. Yogyakarta: LaksBang Mediatama.
- Rāziq, 'Ali 'Abdul. 1925. *Al- Islām wa Ushūl al-Hukm*, cet. III. Mesir: Mathba'ah Mishriyyah.
- Reading, Hugo F. 1986. *Kamus Ilmu Sosial*, cet. I, terj. Jakarta: Rajawali,.
- Ridha, Muhammad Rasyīd. 1341 H. *Al-Khilafah*. Mesir: Maktabah al-Manar.
- Ridwan, Kafrawi dkk. (ed). 1994. *Ensiklopedi Islam*, cet. 3. Jakarta: Ichtiar Baru Vanhouve, artikel "Ibnu Khaldun" dan Osman Raliby.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. 2008. *Sociological Theory*. Terj. Nurhadi, *Teori Sosiologi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Robertson, Roland (ed.). 1988. *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Jakarta: Rajawali.
- Romanucci, L.R. 1995. "Matrices of an Italian Identity", dalam L.R. Romanucci & G.A. de Vos (red.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accomodation*. Walnut Creek, C.A: Altamira Press.
- Rosyadi, Khairul. 2000. *Cinta dan Keterasingan*. Yogyakarta: LkiS.
- Saebani, Beni Ahmad. 2008. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- _____. 2007. *Sosiologi Hukum*. Bandung: Pustaka Setia.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. 1986. *Konflik dan Integrasi Perbedaan Faham dalam Agama Islam*. Jakarta: Rajawali.

- Sandjaja, B dan Albertus Heriyanto. 2006. *Panduan Penelitian*. Jakarta: Prestasi Pustaka,.
- Saprillah. 2010. *Jamaah An-Nadzir: Melawan Arus Membangun Kemandirian*, Jurnal *al-Qurba* 1(1): 140-156.
- Al-ḥauri, Sufyan. *Faqih wa al-Mutafaqqih*, Juz 2 (t.d.).
- Sayis, Ali al-. 1970. *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihadi wa Atwaruh*. Al-Qāhīrah, Misriyyah: Majma' al- Buhūf al-Islamiyyah.
- Schacht, Joseph, 1964. *An Introduction to Islamic Law*, cet. III, New York: Clarendon Press.
- Shihab, Quraish. 2007. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?*. Jakarta: Lentera Hati.
- _____. 1997. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Siregar, Bismar. 1996. *Rasa Keadilan*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Situju, Arif. "An-Nadzir, Sebuah Komunitas Islam Tradisional", Berita Kota, Selasa, 02 Agustus 2011.
- Sjadzali, Munawir. 1990. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.
- Sjamsudduha. 1999. *Konflik & Rekonsiliasi NU Muhammadiyah*. Surabaya: Bina Ilmu,.
- Smith, P.B. 1993. *Social Psychology Across Culture: Analysis and Perspectives*. NY: Harvester Wheatsheaf.
- Soekanto, Soerjono. 2003. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- _____. 1997. *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.
- Soetandyo. 2003. *HAM: Konsep dasar dan pengertiannya Yang Klasik Pada Masa Awal Perkembangannya*, dalam Kumpulan Tulisan tentang HAM. Surabaya: PUSHAM UNAIR.
- Stange, Paul. 1980. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism* (Ph.D. thesis), bab 5. Madison: University of Wisconsin.
- Sugiyono. 2005. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Sukardja, Ahmad. 1995. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945, kajian perbandingan tentang dasar-dasar hidup bersama dalam masyarakat majemuk*. Jakarta: UI Press.

- Suparlan, Parsudi. 1976. "The Javanese in Surinam: Ethnicity in an Ethnically Plural Society". *Disertasi doktor*, University of Illinois.
- Suryanto, Bagong & Karnaji. 1976 "Penyusunan Instrumen Penelitian", dalam *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Bagong Suryanto, Sutinah (ed.). Jakarta: Kencana.
- Susanto, Astrid S. 2003. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Bandung: Binacipta,.
- Sūyū`ī, Al. *Al-Asybah wa al-Nazhā'ir fi al-Furū'*. Indonesia: Maktabah Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- Syahid, Achmad dan Zainuddin Daulay. 2001. *Riuh di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang Agama & Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI.
- Syaltut, Mahmoud. 1996. *Islam, Aqidah wa Syari'ah*. Al-Qāhirah, Mesriyyah: Dār al-Qalam,.
- Syamsudin. 2012. *Konstruksi Baru Budaya Hukum Hakim Berbasis Hukum Progresif*. Jakarta: Kencana.
- Syarifuddin, Amir. 1990. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, cet. I. Padang: Angkasa Raya.
- Syaukany, Muhammad ibn al-ibn Muhammad al-. *Nayl al-Autar min Asrār Muntaqa al-Akhhbār*, Jilid I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- Taimiyah, Ibnu. *Majmu' al-Fatāwa*, Juz 24, (tanpa data).
- Tanya, Bernard L. 2005. *Hukum, Politik, dan KKN*. Surabaya: Srikandi.
- Tebba, Sudirman. 2003. *Sosiologi Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press Indonesia.
- Thontowi, Jawahir. "Hak Konstitusional Perda Syariat Islam". Makalah yang disampaikan dalam Diskusi Panel "Pro dan Kontra PERDA Syariah", diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Agama Islam-Magister Studi Islam UII, pada Sabtu, 20 Agustus 2006 di Kampus FIAI UII, Yogyakarta.
- Tirmiziy, Muhammad ibn 'Isa ibn Sūrah, Al-. *Sunan al-Tirmiṣiy*. 1996. Riyad: Maktabah al-Ma'arif.
- Tobroni, Faiq. "Keterlibatan Negara dalam Mengawal Kebebasan Beragama/Berkeyakinan(Komentar Akademik atas Judicial

- Review UU No.1/PNPS/1965”, *Jurnal Konstitusi*, Volume 7, Nomor 6, Desember 2010. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi.
- Troeltsch, Ernst. 1931. *The Social Teachings of the Christian Churches*. London.
- Turner, Bryan, S. 2005. *Weber and Islam*. Terj. Mudhofir Abdullah, *Menggugat Sosiologi Sekuler*. Yogyakarta: Suluh Press.
- _____. 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- Uḡmān, Muhammad Fa’i. 1969. *Al-Fiqr al-Islāmi wa ta’awwuruh*, cet. II. Kuwait: Dār Kuwaitiyyah.
- Wahid, Ramli Abdul. “Kriteria Aliran Sesat dan Antisipasinya”. *Voice of Islam.com.*, Ahad, 29 Nov. 2009.
- Wahid, Sugira. 2010. *Manusia Makassar*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Weber. 1979. “Sekte-sekte Protestan dan Semangat Kapitalisme”, dalam Taufik Abdullah, editor, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES,.
- Wehr, Hans. 1980. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed.). London: Mac Donald & Evan Ltd.
- Wignjosoebroto, Soetandyo. 2008. *Hukum dalam Masyarakat: Perkembangan dan Masalah*. Malang: Bayumedia Publishing.
- Willmot, D.E. 1960. *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*, Ithaca. NY: Cornell University Press.
- Wilson, Bryan. 1961. *Sects and Society*. U.S.A: Heinemann/California University Press.
- Yasen, Syahrudin. 2008. *Maestro 27 Karaeng Bugis-Makassar*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Yatim, Badri. 1997. *Histografi Islam*. Jakarta: Wacana Ilmu.
- Yinger, J. Milton. 1957. *Religion, Society and the Individual*. New York: MacMillan Co.
- Zahrah, Muhammad Abu. 1958. *Ushul Fiqh*. Cairo, Mesir: Dār al-‘Arabi.
- _____. 1958. *Al-Akhwāl al-Syakhsyiyah*, cet. III, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi.

Zainuddin, Abdul Rahman. 1990. "Pemikiran Politik Ibnu Khaldun",
Jurnal Ilmu Politik. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka.
Zarqā', 1986. Musthafā Ahmad. *Al-Madkhal ilā Fiqh al-'Am*, cet. X,
Damaskus: Mathba'ahTurbin.
Zunjani, 1962. *Takhrij al-Furū*. Damaskus: Mathba'ah Jāmi'ah Dimasyqa.

Jurnal/Majalah

Jurnal Konstitusi, Volume 7, Nomor 6, Desember 2010. Jakarta:
Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi.
Sabili No. 15 TH. VIII, 5 Januari 2001.

Harian

Batam Pos, Sabtu, 15 Agustus 2009.
Berita Kota, Selasa, 02 Agustus 2011.

Websites

<http://Arowelitenggara.co.id>, "Melihat Cara Jemaah An-Nadzir Beribadah
di Bulan Ramadhan.", Kamis, 20 August 2009, 16:01.
<http://www.detik.com>,
<http://www.indotim-news.com>.
<http://konsultasisyariah.net/content/view/95/>
<http://www.myrmnews.com>.

IDENTITAS INFORMAN

Nama : Lukman Asli Bakti
Tempat lahir : Pattedong, Palopo
Tanggal Lahir : 14 Desember 1969
Pekerjaan : Wiraswasta
Pendidikan :
 Sekolah Dasar : SDN No. 1 Ogowelu, Toli-Toli, Sulawesi Tengah.
 SMP : Sekolah Menengah Pertama Tinabogan, Dondo, Sulawesi Tengah
 SMA : SMA Negeri 2 Toli-Toli, Sulawesi Tengah
 S1 : Sarjana Pertanian, Jurusan Agronomi, Universitas Muslim Indonesia, Makassar.

Keluarga :
 Istri : Fatmawati Azis
 Pendidikan : Sarjana Apoteker
 Anak :
 • Fahiya Rahmah
 • Ahmad Zulfikar
 • Fatima Azzahro
 • Ahmad Sulman Astauri
 • Ahmad Zuljabbar
 • Ahmad Zulkarnain



Gbr. 1: Penulis Bersama Pemimpin An-Nadzir, H. Rangka



Gbr. 2: Penulis Bersama Anggota Jamaah Asal Medan



Gbr. 3: Penulis Bersama Umar, Ajudan H. Rangka



Gbr. 4: Lukman A.Bakti, Pemimpin Spiritual An-Nadzir



Gbr. 5: Sujudnya An-Nadzir



Gbr. 6: Duduk di Antara Dua Sujud



Gbr. 7: Pimpinan An-Nadzir di Kementerian Agama



Gbr. 8: Pimpinan An-Nadzir Menjelaskan Eksistensi Mereka di Kemenag



Gbr. 9: Lukman A. Bakti dan Tokoh-tokoh An-Nadzir di Kemenag



Gbr. 10: Lukman A. Bakti Tanpa Jubah

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Dr. M. Taufan B, S.H. lahir di Makassar, 6 Desember 1964, anak pertama dari pasangan Serma Badollahi Marjam (asal Baera, Selayar) dan Andi Tjawang (asal Benteng, Selayar). Menyelesaikan S1 di Fakultas Hukum (Jurusan Hukum Internasional) Unhas (1990), S2 di PPS IAIN Alauddin (Konsentrasi Hukum Islam), S3 dalam bidang Ilmu Hukum di PPS Unhas (2010), dan S3 dalam bidang Hukum Islam di PPS UIN Alauddin (2015).

Selain bekerja sebagai Dosen Tetap dan Peneliti pada Fak. Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Palu, beliau juga mengajar di berbagai Perguruan Tinggi, antara lain, UIN Alauddin Makassar dan Program Pendidikan Ulama Unismuh Makassar. Beliau adalah Pimpinan Pondok/Direktur Pesantren IMMIM Putra Makassar sejak tahun 2011. Aktif menulis di berbagai jurnal nasional dan internasional. Di luar dunia pendidikan, beliau adalah Pemantau Nasional pada Lembaga Pengawas Penyelenggara Negara Republik Indonesia (LPPN-RI).

Dari pernikahannya dengan istri tercinta, Suhartini, S.Pd. (guru), terlahir Tanti (mahasiswa), Sarah (mahasiswa), Ayatollah (hafidz), Anita (Hafidzah), dan Dian.

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 memiliki tujuan dasar untuk pembangunan berkesinambungan meliputi seluruh aspek kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara. Dalam perencanaan dan pelaksanaan pembangunan nasional, ada beberapa asas dan prinsip pokok yang harus diterapkan dan dipegang teguh, antara lain asas ketuhanan Yang Maha Esa dan asas hukum. Berdasarkan dua asas di atas tampak bahwa meskipun Indonesia tidak mengambil bentuk sebagai 'negara agama' yang mendasarkan negara pada agama tertentu; namun, tidak pula mengambil bentuk 'negara sekuler' yang memisahkan agama dari urusan negara; melainkan memformat dirinya sebagai 'negara Pancasila'. Di Indonesia memiliki beberapa kelompok Islam, salah satunya adalah kelompok Sempalan (An-Nadzir).

Buku “SOSIOLOGI HUKUM ISLAM: KAJIAN EMPIRIK KOMUNITAS SEMPALAN” membahas mengenai kelompok sempalan dalam perspektif hukum Islam. Buku ini merupakan hasil penelitian penulis dalam rangka penyusunan disertasi. Buku ini mencakup pengenalan kelompok Sempalan, Eksistensi Kelompok dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam, hingga kedudukan hukum An-Nadzir.



Penerbit Deepublish (CV BUDI UTAMA)
Jl. Rajawali, Gang Elang 6 No.3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl. Kaliurang Km 9,3 Yogyakarta 55581
Telp/Fax : (0274) 4533427
Email : deepublish@gmail.com
Anggota IKAPI (076/DIY/2012)
f Penerbit Deepublish www.deepublish.co.id @deepublisher

Kategori : Sosiologi Islam

ISBN 602453143-0



9 786024 531430