

AL - BANJARI

Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2014

DAFTAR ISI

Pemeriksaan Fraud dalam Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif Annisa Sayyid	117-137
Multi Level Marketing dalam Kajian Fiqh Muamalah Firman Wahyudi	138-149
Diskursus Studi Hadis dalam Wacana Islam Kontemporer Dzikri Nirwana	150-170
Prinsip-Prinsip Manajemen Pendidikan dalam Hadis Hairul Hudaya	171-188
Ilmuwan-Ilmuwan dan Etika Ilmiah Kamrani Buseri	189-202
Sufisme Seyyed Hossein Nasr dan Formalisme Agama di Indonesia Irfan Noor	203-222
Lagu Menidurkan Anak pada Masyarakat Banjar : Kajian, Bentuk, Makna dan Fungsi Noor Adeliyani	223-239

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

1.	ا	:	A	16.	ط	:	Th
2.	ب	:	B	17.	ظ	:	Zh
3.	ت	:	T	18.	ع	:	'
4.	ث	:	Ts	19.	غ	:	Gh
5.	ج	:	J	20.	ف	:	F
6.	ح	:	<u>H</u>	21.	ق	:	Q
7.	خ	:	Kh	22.	ك	:	K
8.	د	:	D	23.	ل	:	L
9.	ذ	:	Dz	24.	م	:	M
10.	ر	:	R	25.	ن	:	N
11.	ز	:	Z	26.	و	:	W
12.	س	:	S	27.	هـ	:	H
13.	ش	:	Sy	28.	ء	:	`
14.	ص	:	Sh	29.	ي	:	Y
15.	ض	:	Dh				

Mad dan Diftong :

1.	Fathah panjang	:	Â / â	4.	أو	:	Aw
2.	Kasrah panjang	:	Î / î	5.	أي	:	Ay
3.	Dhammah panjang	:	Û / û				

PEMERIKSAAN FRAUD DALAM AKUNTANSI FORENSIK DAN AUDIT INVESTIGATIF

Annisa Sayyid

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam, IAIN Antasari Banjarmasin.

E-mail: zheefhanisa@yahoo.co.id

Abstrak

The History of world bussiness is full of ethics violation cases and financial scandals. Public can even see clearly the various economic crimes such as corruption, financial engineering and money laundering. These issues are always interesting since it involves tricks in information presentation which indicates a fraud. The application of forensic accounting and investigative audits is a solution to the anxiety of financial world. Forensic accounting and investigative audits in its simplest form is a blend between the disciplines of accounting, auditing and law. Forensic accounting is the use of accounting skills combined with the ability to solve a problem or alleged fraud. The investigative audit is an attempt to prove a mistake in accordance with the provisions of applicable law.

Kata kunci: *Fraud*, kecurangan, akuntansi forensik, audit investigatif.

Pendahuluan

Sudah banyak dipahami bahwa telah terjadi perubahan konstelasi politik dan ekonomi dalam hubungan internasional dewasa ini. Coretan tinta sejarah dunia selalu memberi pelajaran pada kita bahwa perubahan besar selalu terjadi bersamaan dengan terjadinya krisis global. Kekuatan-kekuatan ekonomi baru muncul dan hubungan kekuatan antar bangsa pun berubah karena peristiwa besar yang didahului oleh krisis. Hal itu karena, respon terhadap krisis membuat banyak kekuatan dunia terpuruk, dan pun juga ada yang beruntung akan bisa bangkit kembali.¹

Krisis keuangan telah membuat banyak implikasi negatif yang membuat masyarakat menderita. Kemiskinan merajalela, pengangguran melonjak, meningkatnya inflasi, kebangkrutan pusat industri serta daya beli masyarakat menjadi turun. Hal ini pada akhirnya mendorong tumbuhnya ketidakpercayaan publik pada pemerintah dan lembaga keuangan terkait. Krisis ini seperti fenomena bom waktu yang bisa meledak kapanpun dan dimanapun. Bahkan, publik dapat menyaksikan

¹ Nurani Soyomukti dan Happy Nurwidiamoko, "Occupy Wall Street" Dari Krisis Sistem Keuangan Amerika Serikat Menuju Gerakan Massa Anti-Neoliberalisme, (Malang: Intrans Publishing, 2012), h.1.

secara gamblang berbagai tindak kejahatan keuangan yang terjadi yaitu seperti korupsi, rekayasa keuangan serta tindak pidana pencucian uang diberbagai bidang.

Kalau kita ingat, meskipun Amerika Serikat telah berhasil mengatasi *Great Depression* pada tahun 1930, namun ternyata pada awal tahun 2001, gelembung soko guru perekonomian dunia tersebut, Negeri Paman Sam pecah, meledak berserakan kemana-mana membuat orang sedunia terperangah.² Menjalar menjadi krisis diseluruh dunia. Diawali dengan kebangkrutan Enron Corporation, perusahaan raksasa dibidang energi yang melakukan akrobat akuntansi dengan menyulap pendapatan sebesar USD600 juta dan menyembunyikan hutang sejumlah USD1,2 Miliar.³ Kemudian Lehman Brothers cs yang melakukan trik memelihara SIV (*Structure Investment Vehicle*) yang sebenarnya tak pernah ada.⁴ Diikuti lagi dengan limbungnya Citigroup yang pada kenyataannya merugi USD50 Miliar dalam neraca keuangannya. Sehingga menimbulkan krisis ekonomi berkepanjangan. Layaknya Dejavu 1929, dimana pasar modal Amerika ambruk atau yang lebih dikenal dengan *Black Tuesday*.⁵

Tidak hanya dalam entitas atau perusahaan saja, kasus kecurangan akuntansi (*fraud*) juga menimpa beberapa lembaga keuangan dan perbankan dunia. Seperti Kasus skandal Subprime Mortgage, atau kredit rumah dengan agunan yang tidak sesuai standar. Di Indonesia, adalah Kasus Bank Century yang merugikan negara hampir 6,7 Triliun. Selain itu juga banyak terdapat kasus kecurangan akuntansi yang terjadi pada tahun 2010-2011. Jumlah kerugian akibat kasus-kasus tersebut mencapai lebih dari Rp100 miliar. Bentuk-bentuk kecurangan atau *fraud* tersebut antara lain seperti pemberian kredit dengan dokumen keuangan palsu, jaminan fiktif, pencairan deposito secara sepihak serta tindakan-tindakan kecurangan lainnya.

Krisis ini juga telah menyebabkan persaingan usaha menjadi semakin ketat.⁶ Tuntutan persaingan ini dapat mengubah perilaku bisnis ke arah persaingan yang

² Filantropis George Soros mengatakan bahwa gaya Amerika dalam upaya menyelesaikan krisis adalah dengan krisis. Dengan kata lain, Persoalan diselesaikan dengan masalah baru yang lebih besar. Lihat Muhammad Ma'ruf, *Tsunami Finansial: Peluang Bisnis dan Investasi Indonesia dan setiap Individu di Tahun 2009* (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009), h.xii.

³ D. J. Barreveld, *The Enron Collapse: Creative Accounting, Wrong Economic, or Criminal Acts*, New York: Writer Club Press, 2002.

⁴ Muhammad Ma'ruf, *Tsunami Finansial: Peluang Bisnis dan Investasi Indonesia dan setiap Individu di Tahun 2009*, h.63.

⁵ Tinta Sejarah ekonomi modern mencatat adanya peristiwa "Selasa Kelabu" atau lebih dikenal dengan *Black Tuesday*. Selasa Kelabu atau *Black Tuesday* adalah awal krisis ekonomi paling berat yang pernah ada. *Black Tuesday* terjadi pada tanggal 29 Oktober 1929, yaitu peristiwa ambruknya pasar modal Amerika Serikat. Masa sesudahnya dijuluki *The Great Depression* karena pasar dan perekonomian mengalami depresi berat, inflasi melonjak sehingga rata-rata penghasilan terpengkas separuhnya. Akibatnya banyak bank bangkrut dan uang nasabah tak kembali. Pusat-pusat industri gulung tikar dan pengangguran meledak hingga 25%. Krisis ini merambat ke negara-negara lain seperti Australia, Jerman, Perancis, Kanada, Belanda, Asia, Amerika Latin hingga benua Afrika.

⁶ Salah satu prinsip ekonomi klasik adalah mencari keuntungan yang setinggi-tingginya dengan pengorbanan yang sekecil-kecilnya. Prinsip ekonomi ini tentunya masih terbuka untuk

tidak sehat/curang yang merupakan salah satu bentuk kejahatan ekonomi (*economic crime*).⁷ Keadaan ini memaksa kemungkinan terjadi banyaknya pelanggaran dan penyimpangan yang pada gilirannya akan menimbulkan konsekuensi besar yang akhirnya dapat merugikan banyak pihak yaitu terjadinya masalah kecurangan (*fraud*). Kecurangan atau *Fraud* adalah tindakan penipuan yang disengaja, umumnya dalam bentuk suatu kebohongan, penjiplakan dan pencurian.⁸

Salah satu respons positif guna mencegah maraknya terjadinya tindakan kecurangan atau *fraud* di dunia bisnis, adalah deteksi dini berupa adanya prosedur pemeriksaan secara akuntansi dan secara hukum yang akhir-akhir ini lebih populer dengan nama akuntansi forensik dan audit investigatif. Secara sederhana, akuntansi forensik dan audit investigatif adalah perpaduan antara tiga disiplin ilmu yaitu ilmu akuntansi, ilmu audit serta ilmu hukum.

Tingkat minat terhadap akuntansi forensik dan audit investigatif berkembang pesat, terutama dikalangan penegak hukum, akademisi dan mahasiswa program profesi akuntansi. Pemberitaan media massa menambah keingintahuan masyarakat mengenai upaya pencegahan dan penindakan terhadap korupsi, yang secara langsung hal itu berkenaan dengan akuntansi forensik dan audit investigatif.

Di dalam negeri terdapat pemberitaan bertubi-tubi mengenai pemberian uang suap kepada oknum penegak hukum, oknum anggota Dewan Perwakilan Rakyat, oknum pimpinan pemerintahan pusat dan daerah, serta oknum komisioner dan lain sebagainya. Juga pemberitaan mengenai berbagai kasus korupsi yang melibatkan petinggi Bank Indonesia.

Sementara itu, di luar negeri ada pemberitaan Bernard (“Bernie”) Madoff dan Ponzi scheme-nya yang sejak tahun 2001 terendus oleh akuntan forensik Harry Marcopolus dan jurnalis investigatif Erin Arvendlund. Pihak U.S. SEC dan FBI mengetahuinya dari Madoff setelah delapan tahun kemudian. *Fraud* yang berjalan selama 30 tahun ini diperkirakan menelan kerugian kurang lebih U.S \$65Milliar.⁹

Berdasarkan keberhasilan penanganan kasus-kasus besar tersebut, maka akuntansi forensik serta audit investigatif merupakan solusi utama guna mencegah terjadinya *fraud* yang merugikan banyak pihak dengan jumlah nominal yang tidak sedikit. Akuntansi Forensik serta audit investigatif merupakan jawaban atas tantangan tersebut. Sifat “*Problem-Based*” dari kedua disiplin ilmu ini diharapkan dapat menjadi

diperdebatkan, terutama bila dikaitkan dengan pembangunan ekonomi dalam suatu negara yang bertujuan untuk menciptakan keadilan dan kemakmuran bersama.

⁷ Istilah kejahatan ekonomi atau *economic crime* adalah kejahatan terhadap ekonomi atau kejahatan yang merugikan dalam bidang ekonomi. Lihat Ramli Atmasasmita, *Pengantar Hukum Kejahatan Bisnis* (Jakarta : Prenada Media, 2003), h. xvi. Lihat pula Adrianus Meliala, *Praktek Bisnis Curang* (Jakarta: Sinar Harapan, 1993), h. 140.

⁸ Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*(Jakarta: HARVARINDO, 2012), h. 1.

⁹ Lihat Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, edisi kedua (Jakarta: Salemba Empat, 2010), h. 32.

solusi masalah-masalah kecurangan yang saat ini banyak ditemukan terjadi di berbagai entitas baik di lingkup nasional maupun internasional.¹⁰

Mengingat fenomena ini masih tergolong relatif baru, tentunya masih banyak pihak-pihak yang belum memahami apa sebenarnya yang dimaksud dengan pemeriksaan *fraud*, akuntansi forensik ataupun audit investigatif tersebut. Mengapa akuntansi forensik serta audit investigatif sangat diperlukan?. Bagaimana peranannya dalam praktek menyingkap ada tidaknya *fraud* atau kecurangan dalam suatu entitas atau perusahaan serta dalam lembaga keuangan dan perbankan?. Inilah serangkaian pertanyaan mendasar cikal bakal lahirnya gagasan tulisan ini. Sekaligus tantangan dari uraian di atas yang akan coba dijawab dalam tulisan tentang pemeriksaan *fraud* dalam akuntansi forensik serta audit investigatif berikut ini.

Fraud.

Istilah *Fraud* memang masih terdengar asing ditelinga kita. Namun dalam konteks dunia akuntansi forensik dan audit investigatif, *Fraud* adalah sasaran operasi utamanya. *Fraud* atau dalam bahasa Indonesia lebih dikenal dengan kecurangan adalah objek utama yang diperangi dalam akuntansi forensik dan dibuktikan dalam audit investigatif. Kecurangan adalah suatu pengertian umum yang mencakup beragam cara yang dapat digunakan oleh kecerdikan manusia, yang digunakan seseorang untuk mendapatkan keuntungan dari orang lain melalui perbuatan yang tidak benar. Kecurangan adalah penipuan yang disengaja, umumnya dalam bentuk kebohongan, penjiplakan dan pencurian. Kecurangan dilakukan untuk memperoleh keuntungan berupa uang dan kekayaan, atau untuk menghindari pembayaran atau kerugian jasa, menghindari pajak serta mengamankan kepentingan pribadi atau usaha.

Selain pengertian di atas, ada pula beberapa macam pengertian *fraud* atau kecurangan lainnya, yaitu sebagai berikut.

- a. Menurut Tommie W. Singleton dan Aaron J, kecurangan adalah perbuatan mencakup akal muslihat, kelecikan, dan tidak jujur dan cara-cara yang tidak layak/wajar untuk menipu orang lain untuk keuntungan diri sendiri, sehingga menimbulkan kerugian bagi pihak lain.¹¹
- b. Menurut G. Jack Bologna, Robert J. Lindquist dan Joseph T. Wells, Kecurangan adalah penipuan kriminal yang bermaksud memberi manfaat keuangan kepada si penipu.¹²

¹⁰ Bahkan di luar negeri, akuntansi forensik telah menjadi disiplin ilmu akuntansi yang umum digunakan. Contoh penerapan akuntansi forensik adalah salah satu kasus yang menghebohkan di Amerika Serikat yang terkenal dengan Enron Gate dan Worldcom Gate, terungkap antara lain berkat penggunaan *Fraud Account* dalam teknik auditnya. Lihat Dedhy S, Yeni J, Liza A, *Creative Accounting: Mengungkap Manajemen Laba dan Skandal Akuntansi*, h. 59.

¹¹ Tommie W. Singleton dan Aaron J, *Fraud Auditing and Forensic Accounting*, (John Wiley & Sons, Inc., 2010), h. 5.

¹² G. Jack Bologna, Robert J. Lindquist dan Joseph T. Wells., *Fraud Auditing and Forensic Accounting: New Tolls and Techniques*, (John Wiley & Sons, Inc., 1995), h.4.

Dari pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa *fraud* atau kecurangan adalah berbagai macam carakecerdikan manusia yang direncanakan dan dilakukan secara individual maupun berkelompok untuk memperoleh manfaat atau keuntungan dari pihak lain dengan cara yang tidak benarsehingga menimbulkan kerugian bagi pihak lain. Dengan kata lain, kecurangan dalah penipuan yang disengaja, yang dimaksudkan untuk mengambil aset atau hak orang lain.

Suatu kegiatan dapat dikategorikan sebagai suatu kecurangan jika adanya keuntungan bagi diri sendiri atau kelompok, merugikan pihak lain, dan cara yang tidak benar, Ilegal atau perbuatan melawan hukum.¹³

Kecurangan korporasi umumnya berasal dari dua arah yaitu kecurangan dari internal dan kecurangan dari eksternal. Kecurangan internal adalah kecurangan yang berasal dari pihak dalam perusahaan itu sendiri. Kecurangan dari internal contohnya seperti korupsi, penyajian palsu, rekayasa laporan keuangan, laporan keuangan ganda, menutupi atau menyamarkan penggelapan uang, ketidakcakapan dalam penghitungan, pencurian atau penggunaan aktiva organisasi yang tidak tepat oleh para pegawai dan manajemen untuk kepentingan pribadi atau kelompok serta penggunaan dana yang tidak sesuai dengan peruntukannya.¹⁴Sedangkan kecurangan eksternal adalah kecurangan yang berasal dari pihak luar perusahaan. Seperti melalui penyuaipan, peninggian nilai faktur (*overbilling*), adanya faktur ganda (*double billing*) serta penipuan kualitas seperti transaksi barang yang tidak sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati misalkan rendahnya kualitas mutu produk dan jasa.¹⁵

Jika dilihat dari sudut pandang akuntansi, maka *fraud* atau kecurangan adalah suatu kekeliruan atau penggambaran yang salah dari fakta material dalam penyajian fakta pembukuan dan akhirnya dalam laporan keuangan.¹⁶Kecurangan akuntansi ini dibagi menjadi dua kelompok utama, yaitu kecurangan laporan dan kecurangan transaksi.Kecurangan laporan mencakup kesalahan pelaporan yang disengaja sehingga terlihat kondisi keuangan perusahaan lebih baik dari pada kenyataannya dan akhirnya menipu para pemegang saham, investor dan kreditor. Kecurangan laporan yang paling banyak terjadi adalah pendapatan dan persediaan yang “ditinggikan” atau biasa disebut pola *Income Maximization*, perataan laba (*Income Smoothing*), serta pengaturan laba (*Earnings Management*).¹⁷Adapun Kecurangan transaksi biasanya dilakukan untuk mempermudah pencurian atau konversi aset entitas atau perusahaan menjadi aset pribadi. Kecurangan transaksi contohnya adalah pengalihan aset perusahaan menjadi aset milik pribadi dan hutang fiktif.

Profil Kecurangan dapat dilakukan siapapun dan pihak manapun. Seperti karyawan, manajemen, ataupun investor. Contoh kecurangan langsung yang

¹³ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, (Jakarta: Salemba Empat, 2010), h. 194.

¹⁴ Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, h. 3.

¹⁵ Tommie W. Singleton dan Aaron J, *Fraud Auditing and Forensic Accounting*,h. 59.

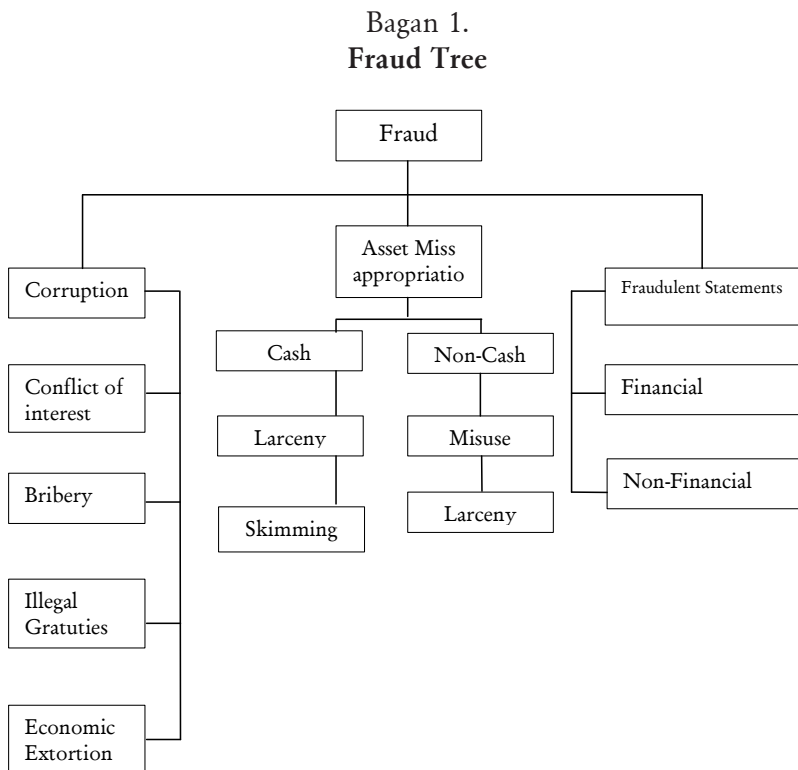
¹⁶ Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, h.7.

¹⁷ Dedhy Sulistiawan, Yeni Januarsi dan Liza Alvia, *Creative Accounting: Mengungkap Manajemen Laba dan Skandal Akuntansi*, h. 42.

dilakukan karyawan adalah pengambilan uang kas, persediaan, dan peralatan perusahaan serta pengambilan peralatan, perlengkapan inventaris kantor. Sedangkan kecurangan yang melibatkan pihak ketiga misalnya adalah *suap/kickback/bribe*.¹⁸ Kecurangan yang dilakukan oleh manajemen misalnya adalah membuat laba bersih terlihat lebih ringgi, atau sebaliknya memperendah nilai rugi bersih perusahaan, atau menyembunyikan kerugian, investasi fiktif serta rekayasa laporan keuangan.¹⁹

Fraud Tree (Jenis-Jenis Fraud).

Secara skematis, *Association of Certified Fraud Examiners* (ACFE) menggambarkan *fraud* atau kecurangan dalam bentuk *fraud tree* atau pohon *fraud*. Skema ini menggambarkan cabang-cabang *fraud* dalam hubungan kerja beserta ranting dan anak rantingnya masing-masing. Adapun *fraud tree* atau pohon *fraud* dalam *occupational fraud* (hubungan kerja) ini dapat dilihat pada bagan sebagaimana berikut di bawah ini:



Sumber: Association of Certified Fraud Examiners, *2008 Report to the Nation on Occupational Fraud and Abuse*.

¹⁸ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, h. 198

¹⁹ Emil Bachtiar, *Kasus-Kasus Etika Bisnis dan Profesi*, (Jakarta: Salemba Empat, 2012), h. 1-6.

Berdasarkan pada *fraud tree* di atas, maka dapat disimpulkan bahwa secara umum *fraud* atau kecurangan terbagi dalam tiga yaitu:²⁰

a. Korupsi.

Korupsi ini mencakup beberapa hal seperti konflik kepentingan rekan atau keluarga dalam proyek, penyuapan, pengambilan dana secara paksa, permainan dalam tender dan graftifikasi terselubung.

b. Pengambilan aset secara ilegal

Pengambilan aset secara ilegal ini maksudnya adalah pengambilan aset secara tidak sah atau melawan hukum. Adapun pengambilan aset secara ilegal ini mencakup 3 hal yaitu:

- *Skimming* atau penjarahan, yaitu uang dijarah sebelum masuk kas perusahaan. Dengan kata lain, dana diambil sebelum adanya pembukuan.
- *Lapping* atau pencurian, yaitu uang dijarah sesudah masuk kas perusahaan. Contohnya adalah pembebanan tagihan yang tidak sesuai dengan kenyataannya, pembayaran biaya-biaya yang tidak logis serta pemalsuan cek.
- *Kitting* atau penggelapan dana, yakni adanya bentuk pengelembungan dana, atau adanya dana mengambang (*free money*).²¹

c. Kecurangan laporan keuangan

Ini berupa salah saji material dan data keuangan palsu. Salah saji material adalah kesalahan hitung dan angka dalam laporan keuangan. Seperti menyajikan aset atau pendapatan lebih tinggi dari yang sebenarnya atau sebaliknya. Sedangkan data keuangan palsu adalah rekaan data keuangan.

Fraud Triangle (Motif-Motif Fraud).

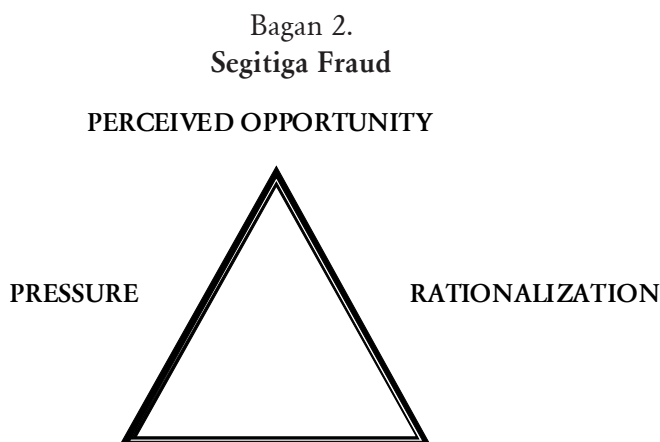
Fraud Triangle atau segi tiga *Fraud* adalah sebuah skema yang menggambarkan tentang motif-motif atau penyebab terjadinya suatu tindakan kecurangan. Segitiga *Fraud* ini merupakan model yang menghubungkan antara tiga kelompok besar penyebab terjadinya suatu kecurangan.²² Titik pertama Segitiga *Fraud* ini adalah *Pressure*, atau permulaan dari adanya suatu tekanan yang menghimpitnya. Seperti kebutuhan akan adanya uang untuk keperluan yang mendesak. Titik kedua adalah *Perceived Opportunity*, atau tersedianya peluang bagi pelaku kecurangan, seperti adanya

²⁰ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 195-204.

²¹ *Free Money* atau Dana mengambang adalah dana yang ditarik dari suatu bank, kemudian disetorkan ke bank lainnya, ditarik lagi dan disetorkan lagi, begitu dan begitu seterusnya. Bergerak dan terus menerus bergerak sehingga tidak berhenti pada satu bank saja. Lihat Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, hlm. 10.

²² Lihat dalam Association of Certified Fraud Examiners, *Fraud Examiners Manual, 2006 edition* dan Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 207.

kesempatan melakukan tindakan kecurangan tanpa diketahui orang lain serta kurangnya pengawasan oleh atasan. Terakhir, titik ketiga adalah *Rationalization*, atau rasionalisasi, yaitu mencari pembenaran sebelum melakukan suatu tindak kejahatan. Adapun *Fraud Triangle* atau segi tiga *Fraud*) ini dapat dilihat pada bagan sebagaimana berikut di bawah ini:



Selain motif-motif *Fraud* yang digambarkan dalam segi tiga *Fraud* di atas, ada pula terdapat beberapa penyebab terjadinya *Fraud* atau kecurangan lainnya yaitu, seperti karena motif ekonomi, tekanan keuangan, serta tekanan karena pekerjaan.²³ Motif ekonomi menandakan bahwa pelaku mempunyai tujuan utama berupa kebutuhan atau keinginan untuk memperoleh keuntungan finansial dari kecurangan tersebut, yaitu berupa uang atau sesuatu yang dapat ditukar dengan uang.²⁴ Dalam hal ini, biasanya kecurangan terjadi disebabkan karena adanya dorongan untuk memiliki harta lebih seperti gaya hidup mewah, demi harga diri atau agar lebih dipandang dimasyarakat. Atau jumlah penghasilan gaji minim padahal kebutuhan hidup yang harus dipenuhi banyak. Ada pula yang disebabkan tekanan pekerjaan seperti adanya tekanan pekerjaan dari pihak ketiga.

Motif kecurangan lainnya adalah egosentris, ideologis dan psykhotis.²⁵ Motif egosentris berasal dari fakta bahwa sang penipu lebih pintar dan lebih cerdik dari pada orang lain, dalam arti dia dapat memanipulasi dan merekayasa hasil pekerjaannya seperti memanipulasi buku besar tanpa diketahui atau dideteksi.

Sedangkan Motif ideologis muncul karena pelaku tidak puas akan sesuatu sehingga menimbulkan motif eksploitasi terhadap lainnya. Atau berupa protes yang kuat akansesuatu, seperti pemrotes perpajakan misalkan dengan cara memanipulasi hitungan pajak sehingga pajak menjadi nihil atau sebaliknya.

²³ Karni Soejono, *Auditing: Audit Khusus dan Audit Forensik dalam Praktek*, (Jakarta: Lembaga Penerbitan FE UI, 2000), hlm. 27.

²⁴ Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, hlm.177.

²⁵ G. Jack Bologna, Robert J. Lindquist dan Joseph T. Wells. *Fraud Auditing and Forensic Accounting: New Tolls and Techniques*, hlm. 17.

Motif Psychotis, adalah Egosentris dalam bentuk ekstrim, sehingga terkesan cuek atau acuh tak acuh pada keadaan. Contohnya seperti gangguan mental klptomania, atau melakukan kejahatan mereka diluar kewajiban atau obsesi.

Selain empat motif penyebab terjadinya *Fraud* atau kecurangan di atas, ada pula motif lain yang dapat menyebabkan terjadinya suatu *Fraud* atau kecurangan, yaitu penyebab yang berasal dari lingkungan internal (dalam) perusahaan dan lingkungan eksternal (luar) perusahaan.²⁶

a. Motif *Fraud* dari lingkungan internal perusahaan

Pengaruh internal perusahaan yang dapat menambah motif terjadinya *Fraud* atau kecurangan mencakup berbagai hal:

- Lingkungan kerja yang tidak mendukung
- Sistem yang tidak memadai
- Sistem penghargaan yang kurang
- Kurangnya tingkat kepercayaan interpersonal
- Kurangnya tingkat etika
- Tingkat stress yang tinggi
- Tuntutan pekerjaan
- Kompetisi yang tidak sehat
- Tidak berfungsinya tingkat Pengendalian Internal
- Tidak berfungsinya Manajemen Risiko Perusahaan

b. Motif *Fraud* dari lingkungan eksternal perusahaan

Sedangkan pengaruh lain yang berasal dari lingkungan eksternal perusahaan yang dapat menambah motif terjadinya suatu *Fraud* atau kecurangan adalah:

- Kondisi industri yang penuh kompetisi
- Kondisi ekonomi yang tidak stabil dan tidak mendukung

Akuntansi Forensik

Akuntansi Forensik merupakan cabang akuntansi yang relatif baru yang secara umum dapat dipahami sebagai subset disiplin akuntansi dalam pemeriksaan keuangan. Disiplin ini sangat dibutuhkan khususnya terkait dengan tindakan-tindakan *fraud* bidang keuangan yang dilakukan secara samar dan canggih baik di perusahaan maupun di lembaga keuangan dan perbankan.

Istilah “Akuntansi Forensik” pertama sekali diciptakan Seorang Rekan di Firma Akunting di New York yang bernama Maurice E. Peloubet Pada tahun 1946.²⁷ Akuntansi Forensik terbentuk dari banyak kolaborasi antara Akuntansi dan

²⁶ Teori tentang Motif-Motif penyebab terjadinya suatu tindakan kecurangan atau *Fraud* ini lebih dikenal dengan konsep MOMM, yaitu suatu akronim untuk Motivasi, Kesempatan, Alat dan Metode (*Motivation, Opportunity, Means, and Method*).

²⁷ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, h. 15.

sistem hukum. Pengacara menggunakan akuntansi forensik untuk menemukan bukti dalam kasus kerah putih yang tidak dapat mereka peroleh. Bukti ini akan membantu memenangkan banyak kasus.

Akuntansi forensik sebenarnya telah dipraktekkan di Indonesia. Praktek ini tumbuh pesat, tak lama setelah terjadi krisis keuangan tahun 1997.²⁸ Akuntansi forensik dilaksanakan oleh berbagai lembaga seperti Badan Pemeriksa Keuangan (BPK), Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK), Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan (PPATK), Badan Pengawasan Keuangan dan Pembangunan (BPKP), Bank Dunia (untuk proyek-proyek pinjamannya), dan kantor-kantor akuntan publik (KAP) di Indonesia.

Istilah akuntansi forensik di Indonesia baru terlihat suksesnya setelah keberhasilan PricewaterhouseCoopers (PwC) dalam membongkar kasus Bank Bali.²⁹ PwC dengan software khususnya mampu menunjukkan arus dana yang rumit berbentuk seperti diagram cahaya yang mencuat dari matahari (*Sunburst*). Kemudian PwC meringkasnya menjadi arus dana dari orang-orang tertentu. Metode yang digunakan dalam audit tersebut adalah *Follow The Money* atau mengikuti aliran uang hasil korupsi Bank Bali dan *In Depth Interview* atau interview secara mendalam yang kemudian mengarahkan kepada para pejabat dan pengusaha yang terlibat dalam kasus ini tersebut.

Masih pada tahun yang sama, Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan (PPATK) mampu memecahkan kasus BNI, yang membuktikan kepada pengadilan bahwa Adrian Waworuntu terlibat dalam penggelapan L/C BNI senilai Rp 1.3 Triliun, dengan menggunakan Metode *Follow The Money* yang mirip dengan metode PwC yang digunakan dalam kasus Bank Bali. Padahal sebelum keterangan para ahli PPATK, Adrian Waworuntu selalu berhasil meyakinkan bahwa dirinya sama sekali tidak terlibat.³⁰

Keberhasilan-keberhasilan di atas semakin membuat akuntansi forensik berkembang pesat. Bahkan sekarang akuntansi forensik dimasukkan dalam kurikulum pendidikan akuntansi di berbagai tingkat perguruan tinggi di Indonesia. Diikuti pula dengan banyaknya dibuka program-program pendidikan khusus Akuntansi forensik³¹ Dengan begitu, kalangan akademisi bisa lebih tanggap terhadap kasus-kasus kecurangan akuntansi dan laporan keuangan yang kerap terjadi di negara ini. Diharapkan pula setelah mempelajari tentang akuntansi forensik ini dapat

²⁸ Lihat Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, hlm. 511.

²⁹ Theodor M Tuanakotta, *Menghitung Kerugian Keuangan Negara dalam Tindak Pidana Korupsi*, (Jakarta: Salemba Empat, 2010), hlm. 4.

³⁰ Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan, *Indonesia Melawan Praktek Pencucian Uang*, Jakarta: Maret 2003.

³¹ Representasi dari upaya untuk mengembangkan bidang ilmu akuntansi forensik adalah dengan dibukanya Pusat studi Akuntansi Forensik yang berada di bawah Program Studi Akuntansi Universitas Islam Indonesia dan Program baru Fakultas Ekonomi Universitas Trunojoyo yaitu program Magister Akuntansi (M.Ak) dengan kurikulum yang dirancang khusus berfokus pada Akuntansi Forensik.

memberikan sumbangsih pikiran untuk keberlangsungan dan pengembangan akuntansi forensik di Indonesia.

Forensik, jika kita mendengar istilah ini, maka asumsi awal kita adalah ahli patologi yang memeriksa jenazah untuk menentukan penyebab dan waktu kematian. Tidak salah, karena memang dalam ilmu kedokteran, forensik berarti ilmu bedah yang berkaitan dengan penentuan identitas mayat.³² Lalu bagaimana dengan akuntansi forensik? apakah sebenarnya akuntansi forensik itu?.

Istilah akuntansi forensik merupakan terjemahan dari *Forensic Accounting*. Akuntansi forensik adalah ilmu yang relatif baru. Bidang akuntansi yang satu ini mungkin jarang sekali kita dengar. Bahkan mahasiswa jurusan akuntansi saja belum tentu mengerti sepenuhnya apa itu akuntansi forensik.

Ada beberapa macam pengertian akuntansi forensik, antara lain sebagai berikut:

- a. Menurut Theodorus M Tuanakotta, akuntansi forensik adalah penerapan sistem akuntansi dalam bidang hukum terutama pada permasalahan-permasalahan kecurangan atau *fraud*.³³
- b. Sedangkan menurut Larry Crumbley, secara sederhana dapat dikatakan bahwa akuntansi forensik adalah sistem akuntansi pemeriksaan yang akurat untuk tujuan hukum.³⁴
- c. Menurut Jack Bologna, akuntansi forensik dapat diartikan sebagai akuntansi yang berkenaan dengan pengadilan atau berkenaan dengan penerapan pengetahuan ilmiah akuntansi pada masalah hukum.³⁵

Berdasarkan keterangan diatas dapat disimpulkan bahwa Akuntansi forensik adalah penggunaan keahlian akuntansi yang dipadukan dengan kemampuan investigasi untuk memecahkan suatu masalah atau dugaan *fraud*. Akuntansi forensik pada dasarnya adalah perpaduan antara bidang akuntansi dan hukum. Kedua disiplin ilmu tersebut saling mengisi satu sama lain. Oleh karena itulah akuntansi forensik bisa diartikan sebagai penggunaan ilmu akuntansi untuk kepentingan hukum.

Akuntansi forensik ini bertujuan untuk menerjemahkan transaksi keuangan yang kompleks dari data, angka ke dalam bentuk yang dapat dimengerti secara umum. Serta memahami apa yang ada di balik laporan keuangan. Hal ini tentu saja, dimaksudkan agar segala sesuatu dapat dilakukan pendeteksian sejak dini, sehingga bisa segera diketahui ada yang tidak beres dalam data-data keuangan yang disajikan.

³² Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 241.

³³ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, (Jakarta: Salemba Empat, 2010), hlm. 4.

³⁴ Larry D. Crumbley, *Forensic and Investigative Accounting*, hlm. 5.

³⁵ G. Jack Bologna, Robert J. Lindquist dan Joseph T. Wells. *Fraud Auditing and Forensic Accounting: New Tolls and Techniques*, hlm. 5.

Misalkan dalam suatu proses akuntansi, jumlah akun tertentu dapat dinyatakan sebagai sesuatu yang mencurigakan, jika berlebihan atau kurang dari perkiraan dan kisaran normal, atau tanda lain yang menyebabkan pertanyaan secara akuntansi. Maka akun tersebut akan ditandai untuk dipelajari dan dianalisis lebih lanjut. Hal di atas akan membuat akuntan bertanya apa yang menyebabkan terjadi kejadian seperti itu. Beberapa akuntan forensik menyebut monitor seperti itu sebagai “*Red Flags*” (sinyal kecurangan). Dengan kata lain, Angka-angka tersebut mungkin dapat membuktikan kecurangan tertentu yang disembunyikan atau disamarkan, atau bahkan ditutup-tutupi.

Ada beberapa perbedaan antara Akuntansi Umum dan Akuntansi Forensik, yaitu dari segi waktu, akuntansi forensik kasusistis sedangkan akuntansi umum dilakukan secara reguler. Lingkup akuntansi forensik spesifik, bukan laporan keuangan secara umum. Tujuan akuntansi forensik membuktikan kecurangan, bukan memberikan opini, serta teknik yang dipakai adalah perpaduan antara teknik akuntansi dan hukum.

Segi Tiga Akuntansi Forensik

Akuntansi Forensik dapat dilihat dengan berbagai cara dari mulai dari yang paling sederhana sampai yang paling rumit. Salah satu cara termudah adalah menggunakan skema Segitiga Akuntansi Forensik.

Segitiga Akuntansi Forensik merupakan model yang mengaitkan disiplin akuntansi, hukum dan auditing. Segitiga Akuntansi Forensik menghubungkan tiga aspek yaitu kerugian, perbuatan melawan hukum dan hubungan kausalitas.³⁶ Titik pertama Segitiga Akuntansi Forensik adalah kerugian, titik kedua adalah perbuatan melawan hukum dan titik ketiga adalah hubungan kausalitas antara kerugian dan perbuatan melawan hukum. Masing-masing ketiga aspek tersebut saling berhubungan erat tanpa bisa dipisahkan. Kerugian timbul akibat adanya perbuatan melawan hukum. Tanpa perbuatan melawan hukum, tidak ada yang dapat dituntut untuk dapat mengganti kerugian. Serta adanya keterkaitan antara kerugian dan unsur perbuatan melawan hukum.

³⁶ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 22. Lihat pula . Jack Bologna, Robert J. Lindquist dan Joseph T. Wells. *Fraud Auditing and Forensic Accounting: New Tolls and Techniques*, hlm. 25.

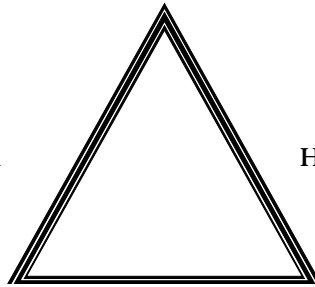
Bagan 1.

Segitiga Akuntansi Forensik

Perbuatan melawan hukum

Kerugian

Hubungan Kausalitas

**FOSA dan COSA**

Akuntansi Forensik secara sistem terbagi dua tipe yaitu:³⁷

- a) FOSA atau *Fraud Oriented system audit*, adalah akuntansi forensik yang menangani masalah-masalah *fraud* dalam 2 fokus kajian yaitu Pengambilan asset secara illegal berupa *Skimming* (Penjarahan), *Lapping* (Pencurian) *Kitting* (Penggelapan dana), serta Kecurangan laporan keuangan berupa salah saji material dan data keuangan palsu. Dengan demikian untuk mengidentifikasi fraud secara umum, digunakan FOSA.
- b) COSA atau *Corruption Oriented system audit* adalah akuntansi forensik yang menangani masalah *fraud* dalam fokus kajian yaitu Korupsi. Jadi COSA digunakan untuk identifikasi fraud secara spesifik yaitu korupsi.

Standar Akuntansi Forensik.

Adapun standar akuntansi Forensik ada empat macam yaitu:³⁸

- a. Independensi; akuntan forensik harus independen dalam melaksanakan tugasnya, bertanggung jawab dan objektif atau tidak memihak dalam melaksanakan telaahan akuntansi forensiknya.
- b. Kemahiran Profesional; akuntansi forensik harus dilaksanakan dengan kemahiran dan kehati-hatian professional.
- c. Lingkup Penugasan; akuntan harus memahami tugasnya dengan baik, mengkajinya dengan teliti dan melaporkannya dalam kontrak.
- d. Pelaksanaan Tugas Telaahan; akuntan harus memahami permasalahan dengan baik, seperti rumusan masalah, perencanaan dan pengumpulan bukti dan evaluasinya, sampai pada tahap komunikasi hasil penugasan berupa laporan akhir yang berisi fakta dan kesimpulan.

³⁷ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 24.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 122-123.

Audit Investigatif.

Kita harus membedakan “investigasi” yang merupakan istilah hukum dari “audit investigatif” yang merupakan istilah akuntansi forensik. Meskipun kedua istilah tersebut dibedakan, diantara keduanya ada keterkaitan yaitu aturan formil yaitu berdasarkan Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana atau KUHAP.

Audit Investigatif secara sederhana dapat didefinisikan sebagai suatu upaya pembuktian atas suatu kesalahan sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.³⁹Istilah Audit Investigatif menegaskan bahwa yang dilakukan adalah suatu audit. Audit umum atau audit keuangan yang bertujuan untuk pemberian pendapat auditor independen mengenai kewajaran penyajian laporan keuangan. Oleh karena itulah, audit ini juga disebut dengan *opinion audit*. Audit Investigatif diarahkan kepada pembuktian ada tidaknya *fraud* dan perbuatan melawan hukum lainnya.

Setiap audit investigatif dimulai dengan keinginan bahwa kasus ini berakhir dengan litigasi. Suatu investigasi dimulai apabila ada dasar yang layak untuk dilakukan suatu pemeriksaan, yang dalam audit investigasi disebut dengan prediksi. Prediksi adalah dasar untuk memulai investigasi.

Fraud Examiners Manual menjelaskan bahwa prediksi adalah keseluruhan dari peristiwa, keadaan pada saat peristiwa itu, dan segala hal yang terkait atau berkaitan yang membawa seseorang yang cukup terlatih dan berpengalaman dengan kehati-hatian yang memadai, kepada kesimpulan bahwa *fraud* tersebut telah, sedang atau akan berlangsung. Investigasi atau pemeriksaan *fraud* tidak bisa dilaksanakan tanpa adanya prediksi yang tepat.⁴⁰

Dengan dasar prediksi ini, investigator akan memeriksa mengenai hal-hal yang relevan dengan kasus yang ditelitinya, lalu menguji prediksinya dan kemudian ia pun membangun teori *Fraud*. Audit Investigatif dengan pendekatan teori *fraud*, meliputi langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Analisis data yang tersedia.
- b. Ciptakan atau kembangkan berdasarkan analisis diatas
- c. Uji atau tes hipotesis tersebut
- d. Ubah dan simpulkan hipotesis berdasarkan hasil pengujian.

Kalau kita bisa menjawab, kelima W dan satu H (*what, why, when, where, who, and how*) atau apa, mengapa, kapan, dimana, siapa, dan bagaimana *fraud* tersebut, maka ia telah mempunyai teori *Fraud*. Namun khusus untuk audit investigatif, ada satu hal lagi yang harus dijawab yaitu satu H, yaitu *how much* atau seberapa banyak. Sehingga dalam audit investigatif kita mempunyai rumus 5W 2H. (*what, why, when, where, who, how and how much*).

³⁹ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 321.

⁴⁰ Lihat dalam Association of Certified Fraud Examiners, *Fraud Examiners Manual, 2006 edition* dan Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 331.

Aksioma dalam Audit Investigatif.

Dalam pandangan para filsuf yunani, aksioma adalah klaim atau pernyataan yang dapat dianggap benar, tanpa pembuktian lebih lanjut. Tradisi ini diteruskan dala logika, bahkan sampai pada apa yang kita sebut dengan ilmu-ilmu eksakta.

Aksioma atau *postulate* adalah pernyataan yang tidak dibuktikan atau diragukan lagi, dan dianggap sudah jelas dengan sendirinya. Kebenaran dari proposisi ini tidak dipertanyakan lagi (*taken for granted*). Aksioma merupakan titik tolak untuk menarik kesimpulan tentang suatu kebenaran yang harus disimpulkan (melakukan pembentukan teori). Meskipun Aksioma ini tidak memerlukan pembuktian kebenarannya. Namun, jangan remehkan “kegamblangannya”. Karena terkadang investigator berpengalaman pun sering kali menghadapi berbagai masalah ketika ia mengabaikan aksioma-aksioma tersebut.

Association of Certified Fraud Examiners (ACFE) menyebut tiga aksioma dalam melakukan audit investigasi atau pemeriksaan *fraud*. Ketiga istilah tersebut oleh ACFE disebut dengan *fraud axioms* atau aksioma fraud, yang terdiri dari:⁴¹

a. *Fraud is hidden* atau fraud selalu tersembunyi.

Berbeda dengan kejahatan lain, sifat perbuatan fraud selalu tersembunyi. Metode atau modus operandinya selalu mengandung tipuan untuk menyembunyikan sedang berlangsungnya suatu *fraud*. Metode menyembunyikan *fraud* sangat banyak. Pelaku *fraud* sangat kreatif dalam mencari celah-celah untuk menyembunyikan *fraud* nya. Seperti direksi Bank memfasilitasi pelanggannya dengan membuka L/C fiktif atau memberikan kredit bodong yang segera menjadi NPL (*Non Performing Loan*).

b. *Reverse proof* atau pembuktian secara terbalik.

Maksud dari pembuktian terbalik ini adalah bahwa pemeriksaan *fraud* harus didekati dari dua arah. Untuk membuktikan bahwa *fraud* terjadi, pembuktian harus dilakukan dengan upaya membuktikan bahwa *fraud* tidak terjadi. Dan begitu pula sebaliknya. Dalam membuktikan bahwa *fraud* tidak terjadi, pembuktian harus meliputi upaya membuktikan bahwa *fraud* memang terjadi.

c. *Existence of fraud* atau penetapan *fraud* oleh pengadilan.

Aksioma ini ingin mengatakan secara sederhana bahwa hanya pengadilan yang berhak menetapkan tentang status hukum *fraud*. Dalam upaya menyelidiki ada tidaknya *fraud*, investigator membuat dugaan mengenai seseorang bersalah (*guilty*) atau tidak bersalah (*innocent*). Hanya pengadilan yang mempunyai kewenangan menetapkan *fraud* itu terjadi atau tidak. Sehingga seseorang tersebut pada akhirnya menerima vonisnya.

⁴¹ Lihat Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, hlm.55. lihat pula Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 322-324.

Standar Audit Investigatif.

Secara sederhana, standar adalah ukuran mutu. Dengan standar ini, pihak yang diaudit (*auditee*), pihak yang memakai laporan audit, dan pihak-pihak lain dapat mengukur mutu kerja auditor. Seperti Akuntan publik memiliki Standar Profesi Akuntan Publik (SPAP). SPAP ini memuat standar audit, atestasi dan pengendalian mutu. Hal yang sama juga terjadi pada para investigator dan *forensic accountant*.

Menurut K.H. Spencer Pickett dan Jennifer Pickett, ada beberapa standar audit investigatif dalam pemeriksaan *Fraud*, yaitu sebagai berikut:⁴²

- a. Seluruh investigasi harus dilakukan berdasarkan pada praktek-praktek audit yang diakui sesuai standar.
- b. Pengumpulan bukti, barang bukti dan alat bukti dengan prinsip kehati-hatian.
- c. Memastikan seluruh dokumentasi dalam keadaan aman, terlindungi dan diindeks dan tersedianya jejak audit.
- d. Memastikan bahwa para investigator mengerti dan menghormati hak sesama, seperti asas praduga tak bersalah dan menghormati kebebasan seseorang.
- e. Beban pembuktian harus melampaui keraguan yang layak, seperti sedikitnya 2 alat bukti yang meyakinkan.
- f. Menguasai seluruh cakupan substansi investigasi dan targetnya sesuai waktu.
- g. Mendokumentasikan seluruh tahapan dalam proses investigasi atau pemeriksaan *Fraud*, termasuk perencanaan, pengumpulan bukti dan barang bukti, wawancara dan kontak dengan pihak ketiga, pengamanan mengenai hal-hal yang bersifat rahasia, mengikuti protokol dan sesuai prosedur, arsip dan penyelenggaraan pencatatan, melibatkan hukum, kewajiban hukum dan persyaratan pelaporan lainnya.

Teknik-Teknik Audit Investigatif.

Secara umum ada sembilan teknik audit investigatif yang biasa digunakan untuk mengungkap adanya tindak kecurangan atau *Fraud*, yaitu:⁴³

1) Penggunaan teknik-teknik pemeriksaan laporan keuangan.

Pemeriksaan ini berfungsi untuk menilai kewajaran penyajian laporan keuangan. Ada tujuh langkah pemeriksaan laporan keuangan ini, yaitu:⁴⁴

a. Memeriksa Fisik dan Mengamati

Memeriksa fisik lazimnya diartikan sebagai penghitungan uang tunai, surat berharga, persediaan asset, dan barang berwujud lainnya. Sedangkan mengamati adalah menggunakan alat indera untuk mengetahui atau memahami sesuatu tentang lingkungan keuangan.

⁴² K.H. Spencer Pickett dan Jennifer Pickett, *Financial Crime Investigation dan Control*, hlm. 140.

⁴³ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 295-296.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 350-359.

b. Meminta Informasi dan Konfirmasi.

Meminta informasi kepada perusahaan baik secara lisan maupun tertulis. Ini harus diperkuat atau dikolaborasikan dengan informasi dari sumber lain. Tujuannya adalah untuk menegaskan kebenaran atau ketidak benaran informasi. Ini umumnya untuk memastikan saldo utang-piutang.

c. Memeriksa Dokumen.

Dokumen harus diperiksa guna memperoleh pemahaman tentang nilai bukti potensial kasus. Dokumen mempunyai definisi yang luas, termasuk informasi keuangan yang diolah dan disimpan secara elektronik (digital).

d. Review Analitikal

Review analitikal dapat disajikan melalui beberapa teknik, yaitu:

1) Membandingkan anggaran dengan realisasi

Membandingkan antara data anggaran dengan realisasi bukti fisiknya.

2) Analisis vertikal dan horizontal.

Ini merupakan teknik analisis laporan keuangan. Analisis vertikal adalah Analisis *Common-Size* yaitu teknik analisis untuk mengetahui proporsi dari setiap komponen dalam laporan keuangan terhadap besaran totalnya dalam satuan persen.⁴⁵Selain itu ada pula analisis Rasio yang merupakan teknik analisis laporan keuangan yang digambarkan dalam bentuk rasio keuangan. Rasio-rasio keuangan ada lima macam yaitu Rasio Likuiditas, Solvabilitas, Aktivitas, Profitabilitas dan Pasar. Sedangkan analisis horizontal adalah teknik analisis *Cross-Section*.⁴⁶ Analisis *Cross-Section* juga sering disebut dengan analisis komparasi atau analisis perbandingan. Selain analisis *Cross-Section*, terdapat pula Analisis Sumber dan Penggunaan Dana, yang dapat diartikan sebagai Analisis yang bertujuan untuk melihat aliran kas (*cashflow*) dan setara kas) pada periode tertentu.

3) Analisis Regresi dan *Trend*

Merupakan teknik analisis laporan keuangan yang menggambarkan kecenderungan perubahan suatu pos laporan keuangan selama beberapa periode.⁴⁷ Analisis *trend* dapat memberikan informasi tingkat pertumbuhan masing-masing pos laporan keuangan dari tahun ke tahun dan gambaran apakah kinerja bank naik, turun atau konstan.

4) Membandingkan data keuangan atau komparasi.⁴⁸

Disebut komparasi karena dalam hal ini teknik yang digunakan adalah membandingkan angka-angka keuangan dengan standar tertentu, yaitu

⁴⁵ Mamduh M. Hanafi dan Abdul Halim, *Analisis Laporan Keuangan* (Yogyakarta : UPP STIM YKPN, Agustus 2007), hlm. 70.

⁴⁶ Harnanto, *Analisis Laporan Keuangan* (Yogyakarta: BPFE, 1987), hlm. 26.

⁴⁷ Sofyan Syafri Harahap, *Analisis Kritis atas Laporan Keuangan* (Jakarta :Rajawali Perss, 2010), hlm. 244.

⁴⁸ Kashmir, *Analisis Laporan Keuangan*, Jakarta :Rajawali Perss, 2010), hlm. 68-72.

perusahaan atau industri sejenis. Ada beberapa cara mendefinisikan istilah sejenis antara lain, (1) kesamaan jasa dan produk, (2) kesamaan sisi permintaan, serta (3) kesamaan atribut keuangan.

5) Analisis *Time Series*.

Merupakan teknik analisis laporan keuangan dengan cara membandingkan data historis keuangan dalam beberapa periode tertentu.⁴⁹ Analisis *Time Series* mempunyai empat pola pergerakan yaitu, Trend, Siklus, Musiman dan Ketidakteraturan atau Random.⁵⁰

6) Menggunakan Indikator Ekonomi Makro.

Hubungan antara besarnya pajak penghasilan yang diperoleh dalam suatu tahun dengan indikator-indikator ekonomi seperti tingkat inflasi, tingkat pengangguran dan cadangan devisa. Keandalan perumusan ekonometri ini akan membantu auditor atau investigator melalui data agregat, tanpa harus melakukan pemeriksaan SPT *auditee*.

e. Menghitung Kembali.

Menghitung kembali atau reperform tidak lain adalah pengecekan kebenaran perhitungan (kali, bagi, tambah, kurang dan lain-lain)

f. Laporan Akhir.

Isi Laporan akhir harus menjelaskan Informasi tentang berjalannya proses pemeriksaan akuntansi, termasuk ditemukannya kecurangan, informasi mengenai pelaku atau *Profilling*,⁵¹ motif dilakukannya kecurangan, waktu dan tempat kejadian kecurangan, bagaimana kecurangan dilakukan.

2) Pemanfaatan teknik perpajakan.

Teknik perpajakan biasa digunakan dalam pemeriksaan kejahatan terorganisir dan penyeludupan pajak penghasilan. Teknik ini juga dapat diterapkan terhadap data kekayaan pejabat Negara. Ada dua macam teknik pemeriksaan perpajakan yaitu *Net Worth Method* dan *Expenditure Method*.⁵² *Net Worth Method* adalah metode yang digunakan untuk menelusuri penghasilan yang belum dilaporkan oleh wajib pajak. Sedangkan *Expenditure Method* adalah metode yang digunakan untuk memeriksa wajib pajak yang tidak mengumpulkan harta benda, tapi dia mempunyai pengeluaran-pengeluaran besar (mewah).

3) Penelusuran jejak-jejak arus uang.

Penelusuran jejak-jejak arus uang ini lebih dikenal dengan istilah *follow the money*. *Follow the money* secara harfiah berarti mengikuti jejak-jejak yang

⁴⁹ Dwi Prastowo dan Rifka Julianty, *Analisis Laporan Keuangan: konsep dan aplikasi*, (Yogyakarta : UPP AMP YKPN, Maret 2005), hlm. 244.

⁵⁰ Mamduh M. Hanafi dan Abdul Halim, *Analisis Laporan Keuangan*, hlm.137.

⁵¹ Amin Widjaja, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, hlm. 25-26.

⁵² Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 363.

ditinggalkan dalam suatu arus uang atau arus dana. Dana bisa mengalir secara bertahap dan berjenjang, tapi akhirnya akan berhenti di satu atau beberapa tempat. Tempat perhentian terakhir inilah yang menjadi petunjuk kuat yang akan membawa kepada para pelaku *Fraud*.⁵³

4) Penerapan teknik analisis hukum.

Dalam hal ini akuntan forensik harus mempunyai pemahaman tentang hukum pembuktian sesuai dengan masalah yang dihadapi, seperti tindak pidana umum, tindak pidana khusus, serta pencucian uang. Melalui analisis ini, akuntan forensik akan dapat mengumpulkan bukti dan barang bukti guna mendukung dugaan adanya perbuatan melawan hukum yang dilakukan para pelaku *Fraud* atau kecurangan.

5) Pemanfaatan teknik audit investigatif dalam pengadaan barang.

Pemeriksaan pengadaan barang ini merupakan suatu upaya untuk memastikan bahwa dana publik dibelanjakan dengan baik guna meningkatkan efektivitas operasional serta sesuai peruntukannya.

6) Penggunaan *Computer Forensic*.

Ada dua pokok utama dalam *computer forensic*. Pertama, segi-segi teknis yang berkenaan dengan teknologi (komputer, internet dan jaringan) dan alat-alat (Windows, Unix, serta Disk drive imaging). Kedua, adalah segi-segi teknis hukum seperti penggeledahan dan penyitaan barang bukti.⁵⁴

7) Penggunaan Teknik Interogasi.

Teknik interogasi ini dilakukan secara persuasif. Akuntan biasanya menggunakan taktik “membuat pernyataan” dan bukan “mengajukan pertanyaan”. Tujuannya tidak lain adalah untuk mengetahui detail lengkap tentang kejadian yang sebenarnya

8) Penggunaan *Undercover Operations*.

Undercover Operations adalah suatu kegiatan yang berupaya mengembangkan barang bukti secara langsung dari pelaku kecurangan dengan menggunakan samaran (*disguise*) dan tipuan (*deceit*).

9) Pemanfaatan *Whistleblower*.

Whistleblower diterjemahkan secara harfiah dengan istilah peniup peluit. Maknanya adalah orang yang mengetahui adanya bahaya atau ancaman dan berusaha menarik perhatian dengan meniup peluitnya. Meniup peluit disini digunakan dengan kiasan yang artinya adalah membuka aib dan membocorkan rahasia. Atau dalam istilah lain adalah pelapor pelanggaran.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 374.

⁵⁴ Theodorus M Tuanakotta, *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, hlm. 461.

Simpulan

Akuntansi forensik dan audit investigatif adalah serangkaian hubungan dalam pemeriksaan *fraud*. *Fraud* atau kecurangan adalah objek utama yang diperangi dalam akuntansi forensik dan dibuktikan dalam audit investigatif. Kecurangan adalah suatu pengertian umum yang mencakup beragam cara yang dapat digunakan oleh kecerdikan manusia, yang digunakan seseorang untuk mendapatkan keuntungan dari orang lain melalui perbuatan yang tidak benar. *Fraud Triangle* atau segi tiga *fraud* menggambarkan tentang penyebab terjadinya suatu tindakan kecurangan, seperti *Pressure*, atau adanya suatu tekanan, *Perceived Opportunity*, atau tersedianya peluang, serta *Rationalization*, atau pembenaran atas suatu kejahatan.

Sementara Akuntansi forensik adalah penggunaan keahlian akuntansi yang dipadu dengan kemampuan investigatif untuk memecahkan suatu masalah/sengketa keuangan atau dugaan *fraud*. Segitiga Akuntansi Forensik menghubungkan tiga aspek yaitu kerugian, perbuatan melawan hukum dan hubungan kausalitas.

Audit Investigatif secara sederhana dapat didefinisikan sebagai suatu upaya pembuktian atas suatu kesalahan sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku. Audit Investigatif diarahkan kepada pembuktian ada tidaknya *fraud* dan perbuatan melawan hukum lainnya. Ada tiga *fraud axioms* atau aksioma fraud, yang *Fraud is hidden* atau fraud selalu tersembunyi, *Reverse proof* atau pembuktian secara terbalik serta *Existence of fraud* atau penetapan *fraud* oleh pengadilan. Terdapat sembilan teknik audit investigatif, yaitu: Penggunaan teknik pemeriksaan laporan keuangan, Pemanfaatan teknik perpajakan, Penelusuran dengan *follow the money*, Penerapan teknik analisis hukum, Pemanfaatan teknik audit investigatif pengadaan barang, Penggunaan *computer forensic*, Penggunaan teknik interogasi, Penggunaan penyamaran, serta Pemanfaatan *whistleblower* atau pihak pelapor.

Daftar Pustaka

- Association of Certified Fraud Examiners, *Fraud Examiners Manual, 2006 edition*.
 Bachtiar, Emil, *Kasus-Kasus Etika Bisnis dan Profesi*, Jakarta: Salemba Empat, 2012.
 Barreveld, D. J., *The Enron Collapse: Creative Accounting, Wrong Economic, or Criminal Acts*, New York: Writer Club Press, 2002.
 Bologna, G. Jack and Robert. J. Linqisdt, *Fraud Auditing and Forensic Accounting: New Tolls and Techniques*, John Wiley & Sons, Inc., 1995.
 Crumbley, D. Larry, *Forensic and Investigative Accounting*. USA :5 Agustus 2005.
 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. II, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
 Hanafi, Mamduh M. dan Abdul Halim, *Analisis Laporan Keuangan*, Yogyakarta : UPP STIM YKPN, Agustus 2007.
 Harahap, Sofyan Syafri, *Akuntansi Islam*, Cet. I, Jakarta: Bumi Aksara, 1997.
 _____, *Teori Akuntansi*, Jakarta: Rajawali Pers, 2008.
 _____, *Analisis Kritis atas Laporan Keuangan*, Jakarta :Rajawali Perss, 2010.
 Harnanto, *Analisis Laporan Keuangan*, Yogyakarta : BPFE, 1987.

- Kashmir, *Analisis Laporan Keuangan*, Jakarta :Rajawali Perss, 2010.
- Ma'ruf, Muhammad, *Tsunami Finansial: Peluang Bisnis dan Investasi Indonesia dan setiap Individu di Tahun 2009*, Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009.
- Meliala, Adrianus, *Praktek Bisnis Curang*, Jakarta : Sinar Harapan, 1993.
- Muhammad dan Alimin, *Etika dan Perlindungan Konsumen dalam Ekonomi Islam*, cet. I, Yogyakarta : BPFE, Februari 2004.
- Pickett, K.H. Spencer dan Jennifer Pickett, *Financial Crime Investigation dan Control*.
- Prastowo, Dwi dan Rifka Julianty, *Analisis Laporan Keuangan: konsep dan aplikasi*, Yogyakarta : UPP AMP YKPN, Maret 2005.
- Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan, "*Indonesia Melawan Praktek Pencucian Uang*, Jakarta: Maret 2003.
- Setiawan, Dedhy, Yeni J, Liza A, *Creative Accounting: Mengungkap Manajemen Laba dan Skandal Akuntansi*, Jakarta: Salemba Empat, 2011.
- Sidabalok, Janus, *Hukum Perlindungan Konsumen di Indonesia* ,Bandung : PT. Citra Aditya Bhakti, 2006.
- Singleton, W. Tommie and Aaron J, *Fraud Auditing and Forensic Accounting*, John Wiley & Sons, Inc., 2010.
- Soejono, Karni, *Auditing: Audit Khusus dan Audit Forensik dalam Praktek*, Jakarta: Lembaga Penerbitan FE UI, 2000.
- Soyomukti, Nurani dan Happy Nurwidiamoko, "*Occupy Wall Street*" *Dari Krisis Sistem Keuangan Amerika Serikat Menuju Gerakan Massa Anti-Neoliberalisme*, Malang: Intrans Publishing, 2012.
- Sulistiawan, Dedhy Yeni Januarsi dan Liza Alvia, *Creative Accounting: Mengungkap Manajemen Laba dan Skandal Akuntansi*, Jakarta: Salemba Empat, 2011.
- Tuanakotta, M.Theodorus. *Akuntansi Forensik dan Audit Investigatif*, Jakarta: Salemba Empat, 2010.
- _____, *Menghitung Kerugian Keuangan Negara dalam Tindak Pidana Korupsi*, Jakarta: Salemba Empat, 2010.
- Widjaja, Amin, *Forensic & Investigative Accounting: Pendekatan Kasus*, Jakarta: Harvarindo, 2012.

MULTI LEVEL MARKETING DALAM KAJIAN FIQH MUAMALAH

Firman Wahyudi

Hakim Pengadilan Agama Bengkayang

Abstract

Rampant fraud masquerading as MLM, make this business less sympathetic received from the public. One way to distinguish between MLM and Money game is to see whether a business development company that has been listed by the DSA (APLI) or not. In the system, MLM is a network that works in stages by utilizing the results of the sales turnover of not recruiting members. Bonus received was the work of members who have successfully marketed the product to others. Enterprise as the system has set bonuses and rewards for members who successfully achieve sales target at certain levels and indeed the achievement of these targets is a motivation for other members to work hard to market their products. The basic concept, how the system works and products/services are marketed throughout the engagement does not conflict with the principles of Islam is deemed valid and should be developed for the benefit of mankind.

Kata Kunci: MLM, *Money game*, APLI

Pendahuluan

Ijtihad sebagai metode hukum Islam memberi peluang untuk berkembangnya pemikiran umat Islam dalam menghadapi lajunya arus globalisasi dewasa ini. Berbagai jenis transaksi telah muncul dan menyebar ke seluruh lapisan masyarakat, baik di level bawah, menengah maupun atas. Salah satunya adalah bisnis MLM (Multi Level Marketing) yang menjanjikan bonus dan keuntungan yang berlipat ganda bagi member atau anggota yang bergabung dalamnya, namun terkadang bisnis ini dicatut oleh sebagian orang untuk melakukan praktik *Money game*.

Sekitar awal tahun 2000an, masyarakat Indonesia khususnya Kalimantan Selatan dihebohkan dengan bisnis voucher yang melanda sebagian masyarakat. Tidak tanggung-tanggung bisnis ini diikuti oleh seluruh kalangan dan profesi, mulai dari pedagang, mahasiswa, PNS sampai tingkat dosen sekalipun. Dengan menjanjikan pembagian provit sebesar 10% bagi anggota yang menginvestasikan uangnya ke

pemilik usaha seakan menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat untuk menanamkan modalnya. Awalnya bisnis ini berjalan lancar, namun lambat laun diketahui bahwa sistem yang dijalankan merupakan bentuk *money game* yang menerapkan sistem piramida, akibatnya sang investor paling bawah mengalami kerugian yang besar.

Keruntuhan bisnis voucher di atas tak menghilangkan efek jera bagi masyarakat, itu mengingatkan pada sosok pengusaha muda Kalimantan yang berani membeli batu permata dengan kisaran harga 1 Milyar. Sejak saat itu bisnis batu permata mulai booming mengikut mata rantai bisnis sebelumnya. Sistem yang digunakanpun sama, dengan pembagian keuntungan 10% dari modal awal mengajak orang untuk berlomba-lomba menginvestasikan uangnya. Namun tidak berjalan lama, bisnis inipun mengalami kemacetan, sang pelakupun dibui karena divonis melakukan pengumpulan dana tanpa izin dari Menteri Keuangan.

Secara virtual, kemacetan ini dipengaruhi oleh biaya keanggotaan bawahan yang dibagikan menjadi komisi promotor sementara harga barang menjadi terlalu mahal untuk menutupi pembayaran komisi kepada promotor, hal inilah yang membuat komisi menjadi tidak seimbang, sehingga konsumen di level tertinggi mendapatkan harga termurah atau bahkan mendapatkan keuntungan bila mengetahui cara mengolah jaringannya. Bagi konsumen di level bawah, alih-alih dapat keuntungan, modalpun hilang sekejap.

Melihat fenomena di atas, banyak bisnis *Money game* yang berkedok MLM dan tak diketahui oleh masyarakat awam. Untuk melindungi masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, perlu kajian lebih mendalam tentang kejelasan hukum dari transaksi MLM tersebut dipandang dari sudut hukum Islam, Apa perbedaan mendasar antara MLM dan *Money game*, dan Bagaimana prinsip dasar, cara kerja sistem ini serta analisisnya dari kajian fiqh muamalah.

Pengertian dan Sejarah Multi Level Marketing

Secara Etimologi *Multi Level marketing* (MLM) berasal dari bahasa Inggris, *Multi* berarti banyak sedangkan *Level* berarti jenjang atau tingkat. Adapun *Marketing* berarti pemasaran. Jadi dari kata tersebut dapat difahami bahwa MLM adalah pemasaran yang berjenjang banyak.¹ Disebut sebagai Multi Level karena merupakan suatu organisasi distributor yang melaksanakan penjualan yang berjenjang banyak atau bertingkat-tingkat. MLM ini bisa juga disebut sebagai network marketing. Disebut demikian karena anggota kelompok tersebut semakin banyak sehingga membentuk sebuah jaringan kerja (network) yang merupakan suatu sistem pemasaran dengan menggunakan jaringan kerja berupa sekumpulan banyak orang yang kerjanya melakukan pemasaran.

Kadang-kadang ada juga yang menyebut MLM sebagai bisnis penjualan langsung atau *direct selling*. Pendapat ini didasari pelaksanaan penjualan MLM yang memang dilakukan secara langsung oleh wiraniaga kepada konsumen. Tidak melalui

¹ Andreas Harefa, *Multi Level Marketing*, (Jakarta: PT Gramedia, 1999), h. 4.

perantara lagi atau melalui toko swalayan, kedai dan warung tetapi langsung kepada pembeli. Di Indonesia saat ini penjualan langsung atau *direct selling* baik yang single level maupun multi level bergabung dalam suatu asosiasi yaitu Asosiasi Penjualan Langsung Indonesia (APLI).² Organisasi ini merupakan anggota KADIN, bagian dari world Federation Direct selling Association (WFDSA).³

Ada perbedaan dan persamaan antara Direct selling dan MLM mulai dari penggunaan bahasa sampai ke substansi sistemnya. Istilah *direct selling* memang lebih dulu muncul dibanding MLM. Istilah ini merujuk pada aktifitas penjualan barang-barang atau produk langsung kepada konsumen, dimana aktifitas penjualan tersebut dilakukan oleh seorang penjual langsung (*direct seller*) dengan disertai kejelasan, presentasi dan demo produk. Esensinya adalah adanya tenaga penjual independen yang menjualkan produk atau barang dari produsen tertentu kepada konsumen.

Dalam sejarah industri ini, *direct selling* pertama kali muncul dengan beroperasinya The California Perfume Company di New York tahun 1886 yang di dirikan oleh Dave Mc Connel. Mc Connel inilah yang memiliki ide mempekerjakan Mrs. Albee sebagai California Perfume Lady yang pertama dengan cara menjual langsung kepada konsumen dari rumah ke rumah. Perusahaan ini kemudian berganti nama menjadi Avon pada tahun 1939, sementara Mrs. Albee sendiri dianggap sebagai pioneer metode penjualan *direct selling*.

Dalam perkembangan berikutnya, muncul perusahaan Nutrilite tahun 1934 di California dengan metode penjualan baru yaitu memberi komisi tambahan pada distributor independen yang berhasil merekrut, melatih dan membantu anggota baru untuk ikut menjual produk. Metode baru ini memungkinkan seorang distributor terus merekrut anggota baru dengan kedalaman dan keluasan yang tidak terbatas. Berikutnya tahun 1956 berdiri Shaklee dan di tahun 1959 berdiri Amway

² APLI, merupakan singkatan dari Asosiasi Penjualan Langsung Indonesia, adalah suatu organisasi yang merupakan wadah persatuan dan kesatuan tempat berhimpun para perusahaan penjualan langsung (Direct Selling/DS), termasuk perusahaan yang menjalankan penjualan dengan system berjenjang (Multi Level Marketing/MLM) di Indonesia. Dalam Bahasa Inggris, APLI diterjemahkan menjadi IDSA, singkatan dari Indonesian Direct Selling Association. APLI telah menjadi Anggota Kamar Dagang dan Industri Indonesia (KADIN INDONESIA), dengan nomor anggota 20203.18688-6/04-09-1995 dan diakui oleh Pemerintah/Departemen Perdagangan. APLI, juga merupakan bagian dan satu-satunya Asosiasi Penjualan langsung di Indonesia yang telah diakui oleh Federasi Penjualan Langsung Internasional (World Federation of Direct Selling Assosiation/WFDSA). Di setiap Negara WFDSA hanya menerima satu asosiasi DS/MLM sebagai anggota yaitu Asosiasi yang mendaftar pertama dan anggota-anggotanya memenuhi persyaratan kode etik yang ditentukan oleh WFDSA, Asosiasi Penjualan Langsung Indonesia (APLI) merupakan organisasi independent, yang tidak berafiliasi dengan salah satu kegiatan politik praktis, selain kegiatan profesional dalam bidang mewujudkan Penjualan Langsung (Direct Selling), termasuk penjualan dengan system berjenjang (MLM) yang murni dan benar.

³ Gemala Dewi, SH. LLM, et al, *Hukum Perikatan Islam di Indonesia*, Jakarta Prenada Media, h. 144

dengan metode penjualan yang sama yang lama kelamaan dikenal dengan metode penjualan *Multi Level Marketing* (MLM).

Konsep Dasar dan Cara Kerja Multi Level Marketing

MLM adalah menjual atau memasarkan langsung suatu produk baik berupa barang atau jasa konsumen sehingga biaya distribusi dari barang yang dijual atau dipasarkan tersebut sangat minim bahkan sampai ke titik nol, yang artinya bahwa dalam bisnis MLM ini tidak diperlukan biaya distribusi.⁴ MLM juga menghilangkan biaya promosi dari barang yang hendak dijual karena distribusi dan promosi ditangani langsung oleh distributor dengan sistem berjenjang.

Mekanisme operasional pada MLM ini adalah seorang distributor dapat mengajak orang lain untuk ikut juga sebagai distributor. Kemudian orang lain itu dapat mengajak pula orang lain lagi untuk ikut bergabung. Begitu seterusnya, semua yang diajak dan ikut merupakan suatu kelompok distributor yang bebas mengajak orang lain lagi sampai level yang tanpa batas. Inilah salah satu perbedaan MLM dengan pendistribusian secara konvensional yang bersifat single level. Pada pendistribusian konvensional, seorang agen mengajak beberapa orang bergabung ke dalam kelompoknya menjadi penjual atau sales atau wiraniaga. Pada sistem single level para wiraniaga tersebut meskipun mengajak temannya, hanya sekedar pemberi referensi yang secara organisasi tidak di bawah koordinasinya melainkan terlepas. Mereka berada sejajar sama-sama sebagai distributor.

Dalam MLM terdapat unsur jasa. Hal ini dapat kita lihat dengan adanya seorang distributor yang menjualkan barang yang bukan miliknya dan ia mendapatkan upah dari presentase harga barang. Selain itu jika ia dapat menjual barang tersebut sesuai dengan target yang telah ditetapkan maka ia mendapatkan bonus yang ditetapkan perusahaan. Menurut catatan APLI, saat ini terdapat sekitar 200-an perusahaan yang menggunakan sistem MLM dan masing-masing memiliki karakteristik, spesifikasi, pola, sistem dan model tersendiri. Sehingga untuk menilai satu persatu perusahaan MLM sangat sulit sekali.⁵

Dalam situs APLI dikemukakan bahwa MLM/Pemasaran Berjenjang disebut sistem penjualan yang memanfaatkan konsumen sebagai tenaga penyalur secara langsung, dimana harga barang yang ditawarkan ditingkat konsumen adalah harga produksi ditambah komisi yang menjadi hak konsumen karena tidak secara langsung telah membantu kelancaran distribusi.

Promotor (upline) biasanya adalah anggota yang sudah mendapatkan hak keanggotaan terlebih dahulu, sedangkan bawahan (downline) adalah anggota baru yang mendaftar atau direkrut oleh promotor. Akan tetapi, pada beberapa sistem tertentu, jenjang keanggotaan ini bisa berubah-ubah sesuai dengan syarat pembayaran atau pembelian tertentu.

⁴ Andreas Harefa, *10 Kiat Sukses Distributor MLM, Belajar dari AMWAY, CNI dan Herbalife* (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 1999) h. 12

⁵ *Bisnis Dengan Sistem MLM* dalam <http://www.dakwatuna.com/2006-> artikel ekonomi syariah

Komisi yang diberikan dalam pemasaran berjenjang dihitung berdasarkan banyaknya jasa distribusi yang otomatis terjadi jika bawahan melakukan pembelian barang. Promotor akan mendapatkan bagian komisi tertentu sebagai bentuk balas jasa atas perekrutan bawahan.

MLM Vs *Money game* (Sebuah Kontroversi)

Seringkali ditemukan kerancuan istilah antara pemasaran berjenjang dengan permainan uang (*money game*). Pemasaran berjenjang pada hakikatnya adalah sebuah sistem distribusi barang. Banyaknya bonus didapat dari omzet penjualan yang didistribusikan melalui jaringannya. Sebaliknya, pada permainan uang (*money game*) bonus didapat dari perekrutan, bukan omzet penjualan. Kesulitan membedakan pemasaran berjenjang dengan permainan uang terjadi karena bonus yang diterima berupa gabungan dengan komposisi tertentu antara bonus perekrutan dan komisi omzet penjualan.

Sistem permainan uang cenderung menggunakan skema piramida (atau skema Ponzi) dan orang yang terakhir bergabung akan kesulitan mengembangkan bisnisnya. Dalam pemasaran berjenjang, walaupun dimungkinkan telah memiliki banyak bawahan, tetapi tanpa omzet tentu saja bonus tidak akan diperoleh. Informasi tentang jenis pemasaran berjenjang yang benar dapat mengacu pada Peraturan Menteri Perindustrian dan Perdagangan RI No. 73/MPP/Kep/3/2000 Tentang *Ketentuan Kegiatan Usaha Penjualan Berjenjang*.⁶

Untuk melihat perbedaan mendasar antara MLM dan *Money game* dapat dilihat pada tabel berikut :⁷

Multi Level Marketing		<i>Money game</i>
Terdaftar pada APLI (Asosiasi Penjualan Langsung Indonesia) bahkan WFDSA (<i>World Federation of the Direct Selling Associations</i>).	><	Perusahaan <i>money game</i> tidak tergabung dalam anggota APLI dan WFDSA
Berhasil meningkatkan penghasilan dan kesejahteraan para anggotanya dari level atas sampai level bawah.	><	Hanya menguntungkan bagi orang yang pertama atau lebih dulu bergabung sebagai anggota, atas kerugian yang mendaftar belakang
Keuntungan/keberhasilan Mitra Usaha ditentukan dari hasil kerja dalam bentuk penjualan/ pembelian produk/jasa yang bernilai dan berguna untuk konsumen.	><	Keuntungan/keberhasilan anggota ditentukan dari seberapa banyak ybs merekrut orang lain yang menyeter sejumlah uang sampai terbentuk satu format Piramida.
Setiap orang hanya berhak menjadi Mitra Usaha sebanyak SATU KALI saja.	><	Setiap orang boleh menjadi anggota berkali-kali dalam satu waktu tertentu, menjadi anggota disebut dengan membeli KAVLING jadi satu orang boleh membeli beberapa kavling.

⁶ Lihat Peraturan Menteri Perindustrian dan Perdagangan RI No. 73/MPP/Kep/3/ 2000, Bab IV Pasal 9 tentang Larangan bagi Perusahaan Penjualan Berjenjang.

⁷ Lihat <http://www.apli.or.id/perbedaan-direct-selling-dan-piramida/>

Biaya pendaftaran menjadi anggota tidak terlalu mahal, masuk akal dan imbalannya adalah Starter Kit yang senilai.	><	Biaya pendaftaran anggota sangat tinggi, biasanya disertai dengan produk-produk yang jika dihitung harganya menjadi sangat mahal (tidak sesuai dengan produk sejenis yang ada di pasaran).
Produk yang dijual jelas dan dijamin oleh perusahaan, mudah dijual di pasaran karena harga rasional dan kualitas terjamin.	><	Tidak mempunyai produk nyata atau walaupun ada produk bukan hal utama, biasanya produk tersebut susah dijual karena kualitasnya yang kurang baik atau harganya tidak rasional.
Jumlah orang yang direkrut anggota tidak dibatasi, tetapi dianjurkan sesuai dengan kapasitas dan kemampuan masing-masing.	><	Jumlah anggota yang direkrut dibatasi. Jika ingin merekrut lebih banyak lagi, ybs harus menjadi anggota (membeli kavling) lagi.
Setiap Mitra Usaha dilarang menumpuk barang (Inventory Loading) karena di dalam penjualan langsung yang terpenting adalah produk yang	><	Setiap anggota dianjurkan untuk menjadi anggota berkali-kali dimana setiap kali menjadi anggota harus membeli produk dengan harga yang tidak masuk
dibeli bisa dipakai dan dirasakan khasiat/kegunaannya oleh konsumen		akal. Hal ini menyebabkan banyak sekali anggota yang menimbun barang dan tidak dipakai.
Program pembinaan Mitra Usaha dan pelatihan produk dilakukan secara simultan ntuk meningkatkan kualitas	><	Tidak ada program pembinaan apapun juga, karena yang diperlukan hanya rekruting saja.
Memiliki marketing plan yang jelas, anggota MLM dapat terus menjalankan bisnis dengan atau tanpa downline, ada aturan main yang jelas, bonus yang diperoleh berasal dari omzet penjualan	><	Berlaku sistem binary ataupun piramid, dimana upline pasti mendapatkan keuntungan yang lebih besar. Bonus yang diperoleh adalah berasal dari biaya pendaftaran anggota baru. Artinya jika anggota tersebut tidak mendapatkan downline baru maka bisnis akan terhenti

Masalah di dalam pemasaran berjenjang sering terjadi bila sistem komisi menjurus pada permainan uang. Biaya keanggotaan bawahan secara virtual telah dibagikan menjadi komisi promotor sementara harga barang menjadi terlalu mahal untuk menutupi pembayaran komisi kepada promotor. Dalam jangka panjang, hal ini membuat komisi menjadi tidak seimbang, di mana komisi telah melebihi harga barang dikurangi harga produksi. Hal ini tentu akan membuat konsumen di tingkat tertinggi mendapatkan harga termurah atau bahkan mendapatkan keuntungan bila mengetahui cara mengolah jaringannya, sedangkan konsumen yang baru bergabung mendapatkan kerugian secara tidak langsung karena mendapatkan harga termahal tanpa mendapatkan komisi atau komisi yang didapatkan tidak sesuai dengan usaha

yang telah dilakukan sehingga akhirnya anggota baru tersebut terangsang untuk mencari konsumen baru agar mendapat komisi yang bisa menutupi kerugian virtual yang ditanggungnya.

Pelanggaran bisa pula terjadi bila perusahaan penyedia sistem pemasaran berjenjang menjanjikan sesuatu berlebih yang tidak mungkin bisa dicapai konsumen. Misalnya, jika konsumen bisa mendapatkan 10 jenjang jaringan yang setiap jenjangnya harus berisi 10 anggota, maka ia akan mendapatkan bonus Rp. 10 Miliar. Sepintas hal ini terlihat menggiurkan dan mudah, tetapi jika konsumen menggunakan akal sehatnya, ia sebenarnya harus merekrut 1010 bawahan atau sepuluh pangkat sepuluh, yaitu sejumlah 100 juta anggota baru (hampir separuh penduduk Indonesia).⁸

Multi Level Marketing dalam Kajian Fiqh

Semua bisnis yang menggunakan sistem MLM dalam literatur fiqh termasuk dalam kategori muamalah yang dibahas dalam bab *Al-Buyu'* (Jual-Beli). Dalam kajian fiqh kontemporer bisnis MLM ini dapat ditinjau dari dua aspek yaitu produk barang atau jasa yang dijual dan cara atau sistem penjualannya (*selling marketing*). Mengenai produk atau barang yang dijual apakah halal atau haram tergantung kandungannya, apakah terdapat sesuatu yang diharamkan Allah seperti unsur babi, khamr, bangkai atau darah. Begitu pula dengan jasa yang dijual apakah mengandung unsur kemaksiatan seperti praktik perzinahan, perjudian atau perdagangan anak dan sebagainya. Ini semua bisa dirujuk pada serifikasi halal dari LP-POM MUI.

Perusahaan yang menjalankan bisnisnya dengan sistem MLM tidak hanya menjalankan penjualan produk barang, melainkan juga produk jasa, yaitu jasa marketing yang berlevel-level (bertingkat-tingkat) dengan imbalan berupa marketing fee, bonus sebagainya tergantung level, prestasi penjualan dan status keanggotaan distributor. Jasa penjualan ini (makelar) dalam terminologi fiqh disebut sebagai "*Samsarah/simsar*". Maksudnya perantara perdagangan (orang yang menjualkan barang atau mencarikan pembeli) untuk memudahkan jual beli.⁹

Pekerjaan Samsarah/simsar yang berupa makelar, distributor atau agen dalam fiqh termasuk akad ijarah yaitu transaksi memanfaatkan jasa orang dengan imbalan. Pada dasarnya para ulama seperti Ibnu Abbas, Imam Bukhari, Ibnu Sirin, Atha dan Ibrahim memandang boleh jasa ini.¹⁰ Namun untuk sahnya pekerjaan ini harus memenuhi beberapa syarat di antaranya :

1. Adanya Perjanjian yang jelas antara kedua belah pihak.
2. Objek akad bisa diketahui manfaatnya secara nyata dan dapat diserahkan.
3. Objek akad bukan hal-hal yang diharamkan dan maksiat.

⁸ *Pemasaran Berjenjang* dalam <http://www.apli.com-sumber> wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas

⁹ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Penerbit Pena Pundi Aksara, jilid IV, halaman 137

¹⁰ *Ibid*, h. 137

Distributor dan perusahaan harus jujur, ikhlas, transparan, tidak menipu dan tidak menjalankan bisnis yang haram dan tidak jelas halal/haramnya (*syubhat*). Distributor dalam hal ini berhak menerima imbalan setelah berhasil memenuhi akadnya. Sedangkan pihak perusahaan yang menggunakan jasa marketing harus segera memberikan imbalan para distributor dan tidak boleh menghanguskan atau menghilangkannya. Pola ini sejalan dengan firman Allah QS. Al-A'raf : 85 dan al-Baqarah : 233

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ

...Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya...

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ

...dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, Maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut...

Dalam hadis Nabi “Berilah para pekerja itu upahnya sebelum kering keringatnya.” (H.R. Ibnu Majah, Abu Ya’la dan Thabrani).¹¹

Jumlah upah atau imbalan jasa yang harus diberikan kepada makelar atau distributor adalah menurut perjanjian sesuai dengan al-Qur’an surah al-Maidah : 1

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu...

Kemudian hadis Nabi menyatakan “orang-orang muslim itu terikat dengan perjanjian-perjanjian mereka.” (H.R. Ahmad, Abu Dawud, Hakim dari Abu Hurairah).¹²

Oleh karena itulah, hukum dari MLM ini adalah mubah berdasarkan kaidah ushuliyah “*al-asblu fil mu’amalah al-ibahah hatta dallad dalilu ala tabrimiba*” (asal dari semua transaksi/perikatan adalah boleh sehingga ada indikator yang menunjukkan keharamannya). Selain itu bisnis ini bebas dari unsur-unsur Riba (sistem bunga), *gharar* (penipuan), *dharar* (bahaya), *jahalab* (tidak transparan) dan *zhulm* (merugikan orang lain) dan yang lebih urgen adalah produk dan jasa yang dibisniskan adalah halal. Karena bisnis MLM merupakan bagian dari perdagangan oleh sebab itu bisnis ini juga harus memenuhi syarat dan rukun sahnya sebuah perikatan.

Dalam pandangan jumbuh yang termasuk rukun akad adalah sebagai berikut :

a. Al-‘aqidain (subjek/ dua orang yang melakukan akad)

Para pihak yang melakukan akad. Sebagai pelaku dari suatu tindakan hukum (subjek hukum) tertentu dan sering kali diartikan sebagai pengemban hak dan kewajiban. Subjek hukum terdiri dari dua macam yaitu manusia dan badan hukum. Adapun syarat manusia yang menjadi subjek hukum adalah berakal, tamyiz (dapat

¹¹ Ibid, h. 210

¹² Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Bulughul Maram*, Cetakan ke III, Penerbit Pustaka As-Sunnah, Jakarta 2009, h. 430.

membedakan), dan mukhtar (bebas dari paksaan/suka sama suka). Sedangkan badan hukum memiliki perbedaan dengan manusia dalam hal:

1. Hak-hak badan hukum berbeda dengan hak-hak yang dimiliki manusia seperti hak berkeluarga, hak pusaka dll.
2. Badan hukum tidak hilang dengan meninggalnya pengurus badan hukum.
3. Badan hukum diperlukan adanya pengakuan hukum.
4. Ruang gerak badan hukum dalam bertindak dibatasi oleh ketentuan-ketentuan hukum dan dibatasi dalam bidang-bidang tertentu.
5. Tindakan badan hukum adalah tetap tidak berkembang.
6. Badan hukum tidak dapat dijatuhi hukuman pidana tapi hanya dapat dijatuhi hukuman perdata.

Dari unsur diatas maka dapat dilihat bahwa bisnis MLM adalah sebuah perusahaan bisnis yang memiliki badan hukum, yang mana dalam pelaksanaan sistemnya dikerjakan oleh orang perseorangan serta diharuskan bagi anggota yang ingin bergabung dengan perusahaan ini melakukan sebuah akad/transaksi yang didasarkan atas persetujuan kedua belah pihak. Jika salah satu pihak keberatan atas sistem dan perjanjian mereka maka salah satunya diberi hak untuk memilih untuk bergabung atau tidak, dan ini dilakukan diawal transaksi. Sistem ini sesuai dengan syarat syahnya subjek hukum yaitu mukhtar (tidak ada paksaan dan suka sama suka).

b. *Mahallul 'aqdi* (Objek Perikatan)

Sesuatu yang dijadikan objek akad dikenakan padanya akibat hukum yang ditimbulkan. Hal ini bisa berupa benda (produk) atau jasa (manfaat).

Adapun syarat yang harus dipenuhi yaitu :

1. Objek harus ada ketika akad dilangsungkan
2. Objek harus dibenarkan oleh syariah
3. Objek harus jelas dan dikenali
4. Objek dapat diserahkan

Dalam bisnis MLM biasanya menjual sebuah produk baik itu barang maupun jasa. Produk tersebut haruslah memiliki kualitas yang cukup baik agar bisa bersaing di pasar dan ini merupakan faktor kunci dari sebuah perusahaan agar bisa disebut sebagai sebuah MLM atau tidak dan produk ini sudah disiapkan oleh perusahaan sebelum perusahaan menjual kepada calon member atau konsumen. Ketika seorang calon member membeli sebuah produk, dia diharuskan mempelajari terlebih dahulu kegunaan dan manfaat dari produk yang akan dibelinya, apakah sesuai dengan syariah atau tidak. Selanjutnya setelah dia membeli produk tersebut maka otomatis dia memiliki hak kepemilikan atas produk tersebut serta otomatis produk tersebut telah berpindah ketangan calon member/konsumen tersebut, dan pola ini sesuai dengan syarat dan rukun diatas.

c. *Maudbu'ul aqdi* (Tujuan Perikatan)

Sebuah akad harus sesuai dengan azas kemaslahatan dan manfaat. Ahmad Azhar Basyir menentukan syarat-syarat yang harus dipenuhi agar suatu tujuan sebuah akad dipandang sah dan memiliki akibat hukum yaitu :

1. Tujuan akad tidak merupakan kewajiban yang telah ada atas pihak-pihak yang bersangkutan tanpa akad yang diadakan.
2. Tujuan akad harus berlangsung adanya hingga berakhirnya pelaksanaan akad
3. Tujuan akad harus sesuai syariat.

Perusahaan yang menjalankan bisnisnya dengan sistem MLM tidak hanya sekedar menjalankan penjualan produk barang, melainkan juga bertujuan untuk merekrut calon member agar bisa memasarkan produknya tersebut melalui sistem multi level yang telah ditetapkan perusahaan. Jasa pemasaran (marketing) ini akan dihargai dengan sejumlah pemberian bonus (fee) tergantung sampai sejauh mana target pemasaran yang telah dia peroleh. Selain produknya mendatangkan manfaat bagi konsumen juga bermanfaat bagi member yang ingin menjalankan bisnisnya secara teratur dan baik. Tujuan inilah yang mungkin sesuai dengan rukun akad diatas.

d. *Sbigatul aqdi* (Ijab-kabul)

Ijab merupakan suatu pernyataan janji atau penawaran dari pihak pertama untuk melakukan sesuatu atau tidak sedangkan kabul merupakan pernyataan menerima atau persetujuan dari pihak kedua atas penawaran dari pihak pertama. Ijab dan kabul dapat dilakukan dengan empat cara yaitu lisan, tulisan, isyarat dan perbuatan.

Sistem MLM melakukan sebuah transaksi atas keempat hal diatas, bisa dilakukan dengan tulisan dimana calon member/konsumen diharuskan mengisi formulir pendaftaran yang disediakan oleh perusahaan sebelum membeli produk atau menjadi anggota dari perusahaan tersebut, kemudian ketika dia merekrut anggota baru otomatis dia mendapatkan bonus (fee) dari hasil kerjanya memasarkan produk tersebut kepada orang lain. Pendapatan bonus ini bekerja secara otomatis sesuai dengan sistem yang telah ditetapkan dan ini bisa di analogikan dengan bentuk ijab-kabul secara perbuatan yang dalam istilah fiqhnya disebut ta'athi atau mu'athah (saling memberi dan menerima). Adanya perbuatan saling memberi dan menerima dari para pihak yang telah saling memahami perbuatan perikatan tersebut akan membawa kepada sahnya transaksi tersebut.

MLM Syariah

Secara realitas, kini perusahaan MLM sudah banyak tumbuh dan berkembang baik di dalam maupun luar negeri. Bahkan di Indonesia sudah ada yang secara terang terangan menyatakan bahwa MLM tersebut sesuai syariat dan mendapatkan sertifikasi halal dari Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Untuk MLM yang berdasarkan prinsip syariah ini, masih diperlukan akuntabilitas dari MUI.

Ada dua aspek untuk menilai apakah bisnis MLM itu sesuai dengan syariah atau tidak yaitu¹³ aspek produk atau jasa yang dijual dan sistem dari MLM itu sendiri. Dari aspek produk yang dijual, dalam hal ini objek dari MLM harus merupakan produk-produk yang halal dan jelas bukan produk yang dilarang oleh agama. Selain halal objek yang dijual juga harus bermanfaat dan dapat diserahkan terimakan serta mempunyai harga yang jelas. Oleh karena itu walaupun MLM dikelola atau memiliki jaringan distribusi yang dijalankan oleh orang muslim namun apabila objeknya tidak jelas bentuk, harga dan manfaatnya maka hal itu bisa dikatakan tidak sah.

Adapun dari sudut sistem MLM itu sendiri, pada dasarnya MLM yang berbasis syariah tidak jauh berbeda dengan MLM konvensional, namun yang membedakan adalah bahwa bentuk usaha atau jasa yang menjalankan usahanya harus memenuhi hal-hal sebagai berikut :

1. Sistem distribusi pendapatan haruslah dilakukan secara profesional dan seimbang. Dengan kata lain tidak terjadi eksploitasi antarsesama.
2. Apresiasi distributor, haruslah apresiasi yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, misalnya tidak melakukan pemaksaan, tidak berdusta, jujur, dan tidak merugikan pihak lain serta memiliki komitmen jiwa yang bagus (akhlakul karimah).
3. Penetapan harga walaupun keuntungan (komisi dan bonus) yang akan diberikan kepada para anggota berasal dari keuntungan penjualan barang, bukan berarti harga barang yang dipasarkan harus tinggi. Hendaknya semakin besar jumlah anggota distributor maka tingkat harga makin menurun yang pada akhirnya kaum muslimin dapat merasakan sistem pemasaran tersebut.
4. Jenis produk yang ditawarkan haruslah produk yang benar-benar terjamin kehalalan dan kesuciannya sehingga kaum muslimin merasa aman untuk menggunakan/mengonsumsi produk yang dipasarkan.

Simpulan

Multi Level Marketing tidak bertentangan dengan hukum perikatan Islam sepanjang memenuhi rukun dan syarat-syarat perikatan menurut Hukum Islam serta tidak mengandung unsur *riba*, *gharar*, *jahalab* dan *dzulm*. Kontroversi antara MLM dan *Money game* itu disebabkan perbedaan mendasar dalam konsep dasar, cara kerja dan produk yang menjadi obyek transaksi. MLM sudah memiliki kejelasan dalam konsep dasar, cara kerja, dan produk yang dipasarkan sedangkan *money game* tidak memiliki kejelasan dalam konsep dasar, cara kerja, dan produk yang dipasarkan

Di waktu yang akan datang tidak menutup kemungkinan bisnis ini akan mengalami pengembangan yang besar dengan lahirnya MLM-MLM syariah mengingat maraknya produk dan transaksi yang menggunakan akad syariah. Tidak

¹³ *Derwan syariah dalam MLM* diambil dari <http://www.e-syariah.com>

menutup kemungkinan juga sengketa antarsesama nasabah maupun perusahaan akan bermunculan dan untuk itulah peran hakim-hakim agama dituntut untuk lebih memperdalam wawasan dan pengetahuan mengenai bisnis-bisnis syariah mengingat amanat yang diberikan oleh undang undang kepada mereka.

Daftar Pustaka

- Harefa, Andreas, *Multi Level Marketing*, Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- , *10 Kiat Sukses Distributor MLM, Belajar dari AMWAY, CNI dan Herbalife*, Jakarta PT. Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Dewi, Gemala SH. LLM, et al, *Hukum Perikatan Islam di Indonesia*, Penerbit Jakarta Prenada Media.
- al-‘Asqalani, Ibnu Hajar, *Bulughul Maram*, Cetakan ke III, Penerbit Pustaka As-Sunnah, Jakarta 2009.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, Jilid IV, Penerbit Pena Pundi Aksara, Jakarta Cetakan II Maret, 2007.
- Republik, Indonesia, Peraturan Menteri Perdagangan dan Perindustrian Nomor 73/MPP/Kep/3/2000.
- <http://www.dakwatuna.com>
- <http://www.apli.com>
- <http://www.e-syariah.com>
- <http://apli.or.id>

DISKURSUS STUDI HADIS DALAM WACANA ISLAM KONTEMPORER

Dzikri Nirwana

Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin

E-mail: dzikri.albanjari@yahoo.com

Abstract

In the Islamic discourse, the study of hadith is in demand today. This is because the function of hadith is as a source of Islamic teachings which is a necessity in human life in all circumstances and conditions. Therefore, the proper method of understanding hadith through comprehensive approach both textual and contextual is required. The study of hadith also needs methodology enlightenment and paradigm shift. In this case, modification and adaptation of information and methodology elements by a discipline from other disciplines is a natural thing. This integration of various disciplines is then known as interdisciplinary and multidisciplinary approach. Interdisciplinary approach in the study of hadith which use the traditional Islamic science is also done by a number of contemporary scholars of hadith.

Kata kunci: *Studi hadis, naqd al-hadits, fiqh al-hadits*

Pendahuluan

Hadis, atau yang biasa dipertukarkan dengan terma sunnah, memiliki definisi yang beragam. Bagi kalangan ahli usul fikih misalnya, hadis atau sunnah adalah segala perkataan, perbuatan dan persetujuan Nabi Muhammad saw. yang berhubungan dengan hukum, selain al-Qur'an.¹ Sementara dalam versi ahli hadis, hadis mempunyai pengertian yang lebih luas mencakup segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, penampilan fisik dan budi pekerti, biografi, peperangan, hingga gerak dan diam dalam kondisi jaga dan tidur, serta sesuatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabi'in.² Bertolak dari yang disebut terakhir ini, maka wilayah studi hadis atau sunnah Nabi saw. mencakup seluruh aktivitas kehidupan beliau.

¹ Lihat uraian Muhammad 'Ajjâ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts; 'Ulûmuh wa Mushthalahub*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), h. 19.

² Nûr al-Dîn *Lamahât Mûjazab fi Manâbij al-Muhadditsîn al-'Âmmah fi al-Riwayah wa al-Tashnîf*, (Damaskus: Dâr al-Farfûr, 1999), h. 27.

Memang studi hadis termasuk salah satu bidang kajian keislaman yang sangat penting dan sekaligus menantang. Sisi pentingnya terletak pada kedudukan hadis sebagai salah satu sumber otoritatif ajaran Islam selain al-Qur'an.³ Sementara di sisi lain, pengembangan pemikiran terhadap hadis nabi ternyata jauh lebih kompleks dan berat ketimbang al-Qur'an. Pemahaman (baca: tafsir) terhadap al-Qur'an dapat begitu terbuka luas tanpa harus merasa khawatir terhadap berkurangnya otoritas al-Qur'an sebagai pedoman hidup umat Islam. Lain halnya dengan hadis, kebanyakan ulama lebih cenderung untuk mengendalikan diri dan mengutamakan sikap *reserve* (segan) dalam melakukan kajian ulang dan pengembangan pemahaman atau pemikiran terhadap hadis. Padahal perubahan kehidupan masyarakat global menghendaki perlunya pengkajian ulang terhadap hadis.⁴

Dalam hal ini, sikap keengganan ulama dalam pengkajian ulang hadis antara lain disebabkan karena subjek studi yang sangat kompleks dan rumit. Kompleksitas dan kerumitan itu bukan hanya terkait dengan sejarah hadis yang masih banyak diselimuti misteri dan kontroversi, tetapi juga menyangkut bidang kajian atau cabang-cabang ilmu hadis (*'ulûm al-hadîts*) yang sangat banyak. Menurut para ulama, jumlah disiplin ilmu-ilmu hadis itu bisa puluhan, ratusan, atau bahkan tidak terhingga.⁵ Boleh jadi karena kompleksitas dan kerumitan tadi, membuat studi hadis kurang banyak diminati sehingga ulama yang benar-benar ahli di bidang hadis pun sangat minim.⁶

Sejauh ini, studi hadis di berbagai pusat studi Islam -termasuk IAIN-, masih belum banyak beranjak dari kecenderungan klasik. Perkembangan modern (pembaruan) dalam bidang ilmu hadis juga masih jarang dikaji. Dengan mengutip ungkapan Nashr Hâmid Abû Zayd, bahwa wacana agama kontemporer terhadap *'ulûm al-Qur'ân* dan *'ulûm al-hadîts*, hanya sebatas mengulang dan mengulang. Hal itu terjadi karena banyak ulama yang mempunyai asumsi bahwa kedua jenis ilmu ini masuk dalam wilayah ilmu yang sudah matang dan sudah selesai (*nadhijat wa ihtaraqat*), sehingga generasi belakangan tidak lagi memiliki apa pun yang dapat disumbangkan pada apa yang sudah dihasilkan oleh generasi sebelumnya.⁷ Padahal

³ Otoritas hadis sebagai sumber ajaran Islam didasarkan pada : (1) al-Qur'an; (2) Hadis Nabi saw; (3) Ijmak; dan (4) keimanan. Lihat 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 36-41.

⁴ Lihat pengantar Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatan*, (Yogyakarta: CESaD YPI al-Rahmah, 2001), h. xi.

⁵ Menurut al-Hâkim al-Naysâbûrî (w. 405 H.) terdapat 52 cabang ilmu hadis. Sedangkan menurut perhitungan Ibn al-Shalâh (w. 643 H.), ada sekitar 65 cabang ilmu hadis. Di sisi lain, al-Hâzimi (w. 584 H.) menyebutkan bahwa disiplin ilmu hadis mencapai 100 cabang. Sementara al-Suyûthî (w. 911 H.) menyatakan bahwa cabang ilmu hadis tidak lagi terhitung jumlahnya. Lihat misalnya Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abû Bakr al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2002 M.), h. 36.

⁶ Saifuddin, *Pengembangan Studi Hadis Melalui Pendekatan Interdisipliner*, makalah Workshop Keagamaan Ilmu-Ilmu Keushuluddinan tanggal 22 s.d. 25 Agustus 2005 (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 2005), h. 1.

⁷ Nashr Hâmid Abû Zayd, *Maḥbûm al-Nash; Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 3-4.

sebenarnya, masih terbuka peluang untuk mengembangkan studi hadis lebih lanjut. Dengan demikian, pendekatan dalam studi hadis dapat diupayakan agar *rûb* kandungan hadis dapat teraktualisasikan dalam kehidupan sekarang, atau dengan kata lain, hadis nabi akan terkesan dapat berinteraksi dalam segala waktu dan zaman.

Berbagai disiplin ilmu pengetahuan sangat diperlukan karena berperan penting dalam memperoleh pemahaman hadis secara komprehensif. Hal tersebut tidak saja dalam hubungannya dengan upaya pemahaman petunjuk ajaran Islam menurut teks dan konteksnya, tetapi juga harus digunakan dalam rangka dakwah dan tahap-tahap penerapan ajaran Islam. Oleh karena pengetahuan selalu berkembang, maka kegiatan dakwah dan penerapan ajaran Islam yang kontekstual menuntut penggunaan pendekatan yang sesuai dengan perkembangan pengetahuan dan keadaan masyarakat. Ini berarti bahwa dalam studi hadis diperlukan berbagai teori dari berbagai disiplin ilmu.⁸ Dalam konteks integrasi ilmu inilah, tulisan ini secara spesifik akan membahas diskursus *‘Ulûm al-Hadîts* dalam wacana studi Islam.

Pembahasan

1. Studi Hadis dalam Lintasan Sejarah

Studi hadis, -seperti halnya bidang keilmuan Islam lainnya- semula muncul dalam tahap pengenalan, kemudian mengalami perkembangan hingga mencapai bentuk yang sempurna. Dalam hal ini, secara kronologis, Thahir al-Jawâbî memotret tahap-tahap penting dalam perkembangan studi hadis, mulai tahap persiapan (*al-tamhîdiyyah*), peletakan dasar-dasarnya (*al-ta’sîsiyyah*), penyusunan kaidah-kaidah (*al-taq’îdiyyah*), hingga tahap penerapan (*al-tathbîqiyyah*).⁹ Secara historis, ‘Ajjâj al-Khathîb juga telah memetakan periodisasi perkembangan (*al-tasalsul al-târîkhî*) studi hadis, yang dimulai sejak abad kedua [fase al-Syâfi’î (w. 204 H.)] sampai abad ketujuh hijriyah [fase Ibn Shalâh (w. 643 H.)],¹⁰ yang ditandai dengan kemunculan karya-karya mereka dalam kajian ilmu hadis.

Pertama, pada abad pertengahan kedua hijrah, muncul karya al-Syâfi’î dengan *al-Risâlah*-nya, sebagai karya pertama dalam kajian usul fikih. Menurut al-Khathîb, dalam karyanya itu al-Syâfi’î tidak hanya meletakkan dasar-dasar kaidah ilmu usul fikih, namun juga kaidah ilmu hadis (*ushûl al-hadîts*). Hal ini dapat dibuktikan dari bahasannya tentang kehujjahan hadis-hadis *âbâd*, syarat kesahihan hadis, keadilan para perawi, penolakan terhadap hadis-hadis *mursal* dan *munqathi*, periwayatan secara lafziah dan maknawiah, dan lain sebagainya.¹¹

⁸ Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi*, h. xi.

⁹ Uraian lebih detil tentang peta perkembangan studi hadis ini, lihat Muhammad Thâhir al-Jawâbî, *Juhûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabarwî al-Syarîf*, (t.t.: Mu’asasât ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abd Allâh, t.th.), h. 94-132.

¹⁰ ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 451-456.

¹¹ Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi’î, *al-Risâlah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), misalnya pada *bâb khabr al-wâhid*, h. 369-372.

Kedua, seperempat abad kemudian, yaitu pada awal abad ketiga hijrah, muncul dua karya 'Alî ibn 'Abd Allâh al-Madîni (w. 234 H.) dengan *Ushûl al-Sunnah* dan *Madzâhib al-Muhadditsîn* [dua volume], namun sayangnya kedua kitab tersebut menurut al-Khathîb tidak ada lagi sampai sekarang. Kemudian seperempat abad pasca wafatnya Ibn al-Madîni, muncul karya Muslim ibn al-Hajjâj al-Naysâbûri (w. 261 H.) dengan *al-Jâmi' al-Shahîb*-nya yang memuat bahasan *ushûl al-hadîts* dalam mukaddimah kitab tersebut yang sekalipun hanya merupakan pengantar kitab *al-Jâmi'*-nya itu, namun dianggap sebagai *madkhal* yang representatif dalam studi hadis.¹² Kemudian pada akhir abad ketiga hijrah, muncul Abû Bakr Ahmad ibn Hârûn ibn Rawj al-Bardîji (w. 301 H.) dengan sejumlah karyanya dalam ilmu hadis, seperti *Ma'rifah al-Muttashil min al-Hadîts wa al-Mursal wa al-Maqthû' wa Bayân al-Thuruq al-Shahîbah* dan *Ma'rifah Ushûl al-Hadîts*, namun sayangnya kedua kitab tersebut menurut al-Khathîb juga tidak sampai ke tangan umat Islam sekarang.

Ketiga, pada abad keempat hijrah, muncul karya-karya besar yang melingkupi seluruh bahasan ilmu hadis dan karya yang paling tertua pada abad ini adalah karyanya Abû Muhammad al-Hasan ibn 'Abd al-Rahman ibn Khallâd al-Râmahurmûzî (w. 360 H.), yaitu *al-Muhaddits al-Fâshil bayn al-Râwî wa al-Wâ'i* yang dianggap sebagai kitab pertama yang melingkupi bahasan ilmu hadis.¹³ Setelah beberapa tahun pasca al-Râmahurmûzî, muncul karya Abû al-Fadhl Shâlih ibn Ahmad ibn Muhammad al-Tamîmî al-Hamdânî al-Simsâr (w. 384 H.) dengan *Sunan al-Tabdîts*-nya, namun kitab ini juga tidak ada lagi sampai sekarang. Kemudian pada akhir abad keempat dan awal abad kelima hijrah, muncul karya Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn 'Abd Allâh ibn Hamdawayyah al-Naysâbûri al-Hâkim (w. 405 H.) dengan *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts*-nya yang dalam kitab tersebut disebutkan sekitar lima puluh dua cabang ilmu hadis, meskipun belum disusun secara sistematis.¹⁴ Kitab ini dianggap sebagai karya tertua pada akhir abad keempat.

Keempat, sekitar setengah abad berikutnya, pada abad kelima, di wilayah barat Islam, muncul Abû 'Umar Yûsuf ibn 'Abd Allâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Barr al-Namirî al-Qurthubî (w. 463 H.) yang banyak menyusun karya di bidang hadis dan ilmu hadis, diantaranya yang terkait dengan tema bahasan ilmu hadis adalah mukaddimah kitabnya yang berjudul *al-Tambîd limâ fî al-Muwaththa' min al-Ma'ânî wa al-Asânîd*. Pengantar kitabnya tersebut dianggap al-Khatîb menghimpun banyak

¹² Lihat bahasan *muqaddimah* dalam Abû al-Husayn Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyayrî al-Naysâbûri, *al-Jâmi' al-Shahîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), vol.1, h. 6-23. Dalam *muqaddimah* tersebut, Imam Muslim ada menjelaskan *thabaqah* (pengenerasian) para perawi yang diterima maupun yang tidak diterima hadisnya, tambahan dari perawi *tsiqah*, penolakan riwayat dari perawi yang lemah dan berdusta, signifikansi *isnâd*, dan lain sebagainya, yang kemudian ditutupnya dengan sahnya berhujjah dengan hadis *mu'an'an*.

¹³ Abû Muhammad al-Hasan ibn 'Abd al-Rahmân ibn Khallâd al-Râmahurmûzî, *al-Muhaddits al-Fâshil bayn al-Râwî wa al-Wâ'i*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), misalnya tentang *isnâd*, hlm. 20.

¹⁴ Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn 'Abd Allâh al-Naysâbûri al-Hâkim, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts* (Madinah: Maktabah 'Ilmiyyah, 1977), misalnya bahasan tentang ilmu *jarh* dan *ta'dîl*, h. 52-58.

bahasan kaidah usul hadis. Sementara di wilayah timur Islam muncul Abû Bakr Ahmad ibn 'Alî ibn Tsabit al-Bughdâdî, atau yang dikenal dengan sebutan al-Khathîb al-Bughdâdî (w. 473 H.) dengan karyanya *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah* yang dianggap sebagai kitab ilmu hadis yang terlengkap saat itu karena memuat aturan-aturan periwayatan (*qawânîn al-riwâyah*).¹⁵ Selain itu, karyanya yang lain seperti *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwî wa Âdâb al-Sâmi'*, *Syarf Ashbâb al-Hadîts*, *Taqyîd al-'Ilm*, dan lain sebagainya.

Kelima, pada abad keenam, pasca al-Khatîb al-Bughdâdî, di wilayah barat Islam, muncul Abû al-Fadhl 'Iyâdh ibn Mûsâ ibn 'Iyâd al-Yahsûbî al-Sababî (w. 544 H.) dengan karyanya *al-Ilmâ' ilâ Ma'rifah Ushûl al-Riwâyah wa Taqyîd al-Simâ'*. Di abad ini juga muncul Abû Hafsh 'Umar ibn 'Abd al-Majîd al-Yânashî (w. 580 H.) dengan karyanya *Mâ Lâ Yasma' al-Muhaddîts Jublah*.

Keenam, pada abad ketujuh, banyak bermunculan karya-karya ilmu hadis dan yang paling masyhur pada abad ini adalah karyanya Taqy al-Dîn Abû 'Umar wa 'Utmân ibn 'Abd al-Rahmân al-Syahrâzûrî atau yang dikenal dengan sebutan Ibn al-Shalâh (w. 643 H.) yang berjudul *'Ulûm al-Hadîts* atau *Muqaddimah Ibn al-Shalâh*. Dalam kitab ini disebutkan sekitar lima puluh lima cabang ilmu hadis, lebih banyak dari kitab al-Hâkim sebelumnya dan banyak menghimpun pendapat-pendapat ulama klasik (*al-mutaqaddimûn*).¹⁶

Dari perodesasi perkembangan ilmu hadis klasik al-Khatîb tadi, dapat diketahui bahwa karya *al-Risâlah* al-Syâfi'î lah yang dianggap paling awal dalam studi hadis meskipun belum terpisah dari studi lain yang disusunnya [usul fikih]. Namun yang jelas, perodesasi perkembangan studi hadis, yang diajukan al-Jawâbî ataupun al-Khathîb tadi, baik dari sisi historis maupun metodologis, nampaknya telah cukup baik memotret momen-momen penting yang terjadi selama proses perkembangan studi hadis.

2. Kerangka Metodologi Studi Hadis; Tinjauan Teoritis

Dalam studi hadis, setidaknya terdapat dua bentuk kajian yang perlu diketahui pengkaji hadis, yaitu *naqd al-hadîts* [kritik hadis] dan *fiqh al-hadîts* [pemahaman hadis]. Studi yang pertama lebih menekankan pada aspek otoritas dan validitas (kesahihan) hadis dilihat dari sisi kritik hadis, baik *sanad* maupun *matn*-nya.¹⁷ Adapun

¹⁵ Abû Bakr Ahmad ibn 'Alî ibn Tsâbit [al-Khathîb al-Bughdâdî], *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), lihat misalnya tentang keadilan sahabat, h. 46-52.

¹⁶ Abû 'Umar wa 'Utmân ibn 'Abd al-Rahmân ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), misalnya bahasan tentang hadis sahih, h. 41.

¹⁷ Referensi yang dapat diakses untuk kajian ini dapat dilihat misalnya dalam Muhammad Mushthafâ al-A'zhamî, *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muhaddîtsîn*, (Riyâdh: Syirkah ath-Thibâ'ah as-Su'ûdiyyah, 1982); Nûr ad-Dîn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1997); Muhammad Thâhir al-Jawâbî, *Jubûd al-Muhaddîtsîn fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabawî al-Syarîf*, (Tunisia: Mu'assasah 'Abd al-Karîm ibn 'Abd Allâh, t.th.); dan M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

studi yang kedua lebih menekankan upaya metodologis terhadap pemahaman kontekstual hadis.¹⁸

Adapun dalam kajian kritik hadis, dikenal ada dua pola, yaitu kritik intern (*al-naqd al-dâkkhilî*) dan kritik ekstern (*al-naqd al-khârijî*). Kritik ekstern adalah kritik untuk mendapatkan keotentikan suatu sumber melalui aspek di luar teks, yang dalam ilmu hadis disebut kritik *sanad*.¹⁹ Sementara kritik intern merupakan kritik terhadap isi sumber atau teks sumber yang disebut kritik *matn*.²⁰ Dalam kajian sejarah, kritik sumber dokumen juga dilakukan dalam dua aspek; *pertama*, eksternal, diarahkan untuk menentukan keotentikan dokumen; 1) apakah secara material fisik dokumen tersebut asli atau palsu; dan 2) siapa yang menjadi sumber; *kedua*, internal, diarahkan untuk meneliti keabsahan isi dokumen, dipercaya atau tidak, dapat diterima secara historis atau tidak, tujuan penulisan dan lain sebagainya. Namun dalam kajian hadis, secara aplikatif, kritik eksternal terhadap dokumen kitab hadis, tidak ditunjukkan untuk melihat keaslian fisik dokumen kitab hadis, tetapi kepada sumber kitab hadis. Oleh karena dalam kitab hadis tidak hanya melibatkan satu sumber saja -penyusun kitab hadis (*mukharrij*)-, maka kajian terhadap sumber dokumen harus diarahkan kepada semua orang yang terlibat dalam transmisi hadis [para perawi dalam *sanad* hadis tersebut, mulai *mukharrij* sampai sahabat yang menerima hadis dari Nabi saw.].

Dalam kajian kritik hadis ini, kemungkinan hasil penelitiannya dapat dilihat dari dua sisi; yaitu kuantitas [jumlah] perawi hadis dan kualitas [keandalan] *sanad* dan *matn*-nya.²¹ Dilihat dari sisi yang pertama, hadis yang diteliti, jika memiliki jalur-jalur transmisi yang banyak tidak terhingga, maka disebut *mutawâtir*, yaitu yang diriwayatkan oleh orang banyak, yang menurut ukuran rasio dan kebiasaan, mustahil para perawi yang jumlahnya banyak itu bersepakat untuk berdusta.²² Kemudian jika hadis tersebut hanya memiliki jalur-jalur transmisi yang terbatas jumlahnya, maka disebut *âhâd*, yaitu yang diriwayatkan oleh sejumlah orang [perawi] yang tidak mencapai tingkatan *mutawâtir*.²³

¹⁸ Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi*, h. xii.

¹⁹ *Sanad* merupakan merupakan rangkaian para perawi yang meriwayatkan hadis. Dalam hal ini, Syuhudi Ismail melalui disertasinya telah membuktikan bahwa kaedah kesahihan *sanad* yang dipakai para ulama dalam meneliti keabsahan hadis ternyata memiliki tingkat akurasi yang tinggi. Selanjutnya lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995).

²⁰ *Matn* merupakan redaksi atau materi dari hadis itu sendiri. Mengenai kaedah kesahihan *matn* ini dapat dilihat misalnya dalam Shalah al-Dîn ibn Ahmad al-Adhlabi, *Manhaj Naqd al-Matn*, (Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadidah, 1983).

²¹ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 31-32.

²² Lihat misalnya Mahmûd al-Thahhân, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1979), cet.1, h. 19; *al-Manhaj al-Hadîts fî Mushthalah al-Hadîts*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 2004), cet.1, h. 10-11.

²³ Lihat misalnya Shubhi al-Shalih, *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuh*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1988), h. 148; Sa'd ibn 'Abd Allâh al-Humayd, *Syarh Nukhbah al-Fikar li al-Hâfîzh Ibn Hajr al-'Asqalânî*, (t.tp.: Dâr 'Ulûm al-Sunnah, t.th.), h. 15.

Jika hadis tersebut ternyata berstatus *mutawâtir*, maka berakhirlah kegiatan kritik hadis. Artinya, kajian *sanad* dan *matn*-nya tidak perlu lagi dilakukan, karena status ke-*mutawâtir*-an hadis itu telah memberikan keyakinan yang pasti, bahwa ia memang bersumber dari Nabi Muhammad saw. dan kedudukannya sama dengan periwayatan al-Qur'an. Sebaliknya, jika hadis tersebut berstatus *âhâd*, maka kegiatan penelitian akan berlanjut pada sisi yang kedua, yaitu kajian terhadap keandalan *sanad* dan *matn*-nya. Keadaan *sanad* dan *matn* hadis itu sendiri cukup bervariasi, mengingat kualitas kepribadian dan kapasitas keilmuan perawi juga beragam.

Untuk mempermudah identifikasi, maka ulama memformulasikan berbagai istilah untuk kualitas hadis yang standarisasinya sampai saat ini mengacu pada tiga macam; *shahîh*, *hasan*, dan *dha'îf*.²⁴ Dalam hubungannya dengan kajian *sanad* dan *matn* ini, harus dimaklumi bahwa kualitas hadis yang diperoleh akan bervariasi. Misalnya hadis yang diteliti *sanad*-nya sahih, tetapi *matn*-nya *dha'îf*, atau *sanad*-nya *dha'îf*, tetapi *matn*-nya sahih, atau *sanad* dan *matn*-nya sama-sama sahih, atau *sanad* dan *matn*-nya sama-sama *dha'îf*. Variasi ini akan bertambah lagi dengan adanya kategori *hasan*. Oleh karena itu, hadis yang *sanad*-nya sahih dan *matn* lemah, atau sebaliknya, *sanad*-nya lemah dan *matn*-nya sahih, tidak dapat dinyatakan sebagai hadis sahih.

Syuhudi Ismail (w. 1998 M.), dalam risetnya telah membuktikan secara ilmiah, bahwa kaidah kesahihan *sanad* hadis yang diformulasi oleh ulama-ulama hadis klasik ternyata memang memiliki tingkat akurasi tinggi. Dari tesis ini, maka suatu hadis yang *sanad*-nya sahih, seharusnya *matn*-nya juga sahih. Namun pada kenyataannya ada saja hadis yang *sanad*-nya sahih, tetapi *matn*-nya lemah. Hal ini bukanlah disebabkan oleh kaidah kesahihan *sanad* yang kurang akurat, tetapi karena ada kemungkinan faktor-faktor lain, di antaranya seperti;

Pertama, karena kaidah kesahihan *sanad* tidak diterapkan secara konsekuen, seperti terjadi kesalahan penilaian terhadap suatu riwayat, yang mungkin disebabkan ketentuan penilaian keandalan perawi (*al-jarh wa al-ta'dîl*) tidak dilaksanakan sebagaimana mestinya, atau mungkin terjadi kekeliruan pribadi perawi yang dinilainya; atau terjadi kekeliruan penafsiran kata-kata atau singkatannya, yang menghubungkan perawi dengan perawi terdekat sebelumnya yang terdapat dalam *sanad*; *kedua*, karena terjadi perbedaan pendapat tentang unsur-unsur kaidah kesahihan *sanad* hadis itu sendiri; *ketiga*, karena terjadi perbedaan sikap ulama hadis dalam menilai kualitas perawi hadis tertentu, sebab di antara mereka ada yang bersikap ketat (*mutasyaddid*), longgar (*mutasâhil*) dan pertengahan (*mutawassith*); *keempat*, karena telah terjadi periwayatan hadis secara makna; *kelima*, karena *matn* hadis yang bersangkutan berkaitan dengan masalah *nâsikh-mansûkh*, atau *âm-khâsh*,

²⁴ Ibn Katsîr (w. 774 H.), menjelaskan bahwa tiga klasifikasi hadis; *shahîh*, *hasan* dan *dha'îf*, berlaku mulai zaman al-Turmudzî, dan pada zaman sebelumnya, pembagian tersebut hanya dua saja; sahih dan *dha'îf*. Dalam hal ini, al-Turmudzî mulai mempopulerkan istilah *hasan* secara formal di kalangan ulama hadis. Selanjutnya lihat Abû al-Fidâ' Ismâ'il ibn 'Umar ibn Katsîr al-Quraysyî al-Dimasyqî, *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*, pen-*tabâiq* Shalâh Muhammad ibn Muhammad 'Uwaydhah, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1989), cet.1, h. 30.

atau *mujmal-mufashshal*; dan *keenam*, karena kaidah kesahihan *matn* hadis yang digunakan masih belum akurat.²⁵

Dengan argumentasi ini, Syuhudi nampaknya juga sepakat bahwa kesahihan *sanad* hadis sangat menentukan kesahihan *matn*-nya. Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh Nûr al-Dîn 'Itr, bahwa kelemahan pada *matn* hadis tidak akan terjadi jika *sanad*-nya sudah sah,²⁶ sebab dalam kaidah kesahihan *sanad* itu, para perawinya dituntut untuk *tsiqah*, dalam arti memiliki sifat '*âdâlah* dan *dhâbith*'.²⁷ Dengan dua sifat ini, seorang perawi seharusnya bersikap selektif terhadap hadis-hadis yang diterimanya, yang kemudian diriwayatkannya kepada orang lain. Di samping ketiga kualitas tersebut, masih ada lagi satu kemungkinan hasil kajian hadis, yaitu bahwa hadis yang diteliti ternyata tidak memenuhi syarat untuk dinyatakan sebagai hadis. Tegasnya, hadis yang diteliti itu adalah palsu (*ma'wadhû*). Dengan demikian, studi hadis dalam bentuk kritik hadis ini tidak terlepas dari empat kemungkinan; *shahîh*, *hasan*, *dhâ'if*, atau bahkan *ma'wadhû*.

Dalam kerangka penelitian atau kritik hadis, ada setidaknya beberapa tahapan operasional yang perlu dilakukan. Syuhudi Ismail, dalam risetnya telah mensintesakan kerangka metodologis kritik hadis yang diformulasikan para ulama dan kritikus hadis dalam sejumlah tahapan; 1) melakukan *takhrîj* terhadap hadis yang akan diteliti dalam rangka konfirmasi letak riwayat tersebut dalam sumber-sumber aslinya; 2) melakukan *i'tibâr* terhadap *sanad-sanad* hadis yang telah terakumulasi dari kegiatan *takhrîj*; 3) melakukan kritik *sanad* dan *matn*, dengan menerapkan kaidah-kaidah kesahihan *sanad* dan *matn* hadis; 4) mengambil simpulan (*natîjah*) terhadap kegiatan penelitian *sanad* dan *matn* tersebut.²⁸

²⁵ Lihat uraian M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 228-229; *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 123-124.

²⁶ Lihat Nûr al-Dîn 'Itr, *Lamahât Mûjazab fî Manâbij al-Muhadditsîn al-'Âmmah fî al-Riwayah wa al-Tashnîf*, (Damaskus: Dâr al-Farfûr, 1999), h. 21-22.

²⁷ Dalam terminologi ilmu hadis, '*âdâlah* merupakan 'tabiat atau sifat dasar yang ada dalam diri seseorang, yang mendorong pemiliknya untuk senantiasa berada dalam orbit ketakwaan dan kehormatan (*murû'ah*)'. Sejumlah ulama hadis, seperti al-Hâkim (w. 405 H.), Ibn al-Shalâh (w. 643 H.) dan al-Nawâwî (w. 676 H.), telah memberikan kriteria yang lebih rinci atau kaidah minor bagi perawi yang '*âdil* tersebut. Lebih lanjut lihat misalnya uraian al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 231; 'Itr, *Manhaj al-Hadîts*, h. 79. Sedangkan *dhâbith* dalam terminologi ilmu hadis, diartikan dengan 'kondisi terjaga dan tidak pelupa, sejak menerima hadis (*al-tahammul*) hingga ketika menyampaikannya (*al-adâ*) kepada orang lain'. Dalam terma yang lebih rinci, perawi yang *dhâbith* adalah yang 'mampu dengan mendengar pembicaraan sebagaimana mestinya, memahami arti pembicaraan secara benar, kemudian menghafalnya dengan sungguh-sungguh dan sempurna tanpa keraguan, sehingga mampu menyampaikannya kepada orang lain dengan baik kapan saja dia menginginkannya'. Selanjutnya lihat misalnya uraian 'Abd al-Rahmân ibn Ibrâhîm al-Khumaysî, *Mu'jam 'Ulûm al-Hadîts al-Nabawî*, (Jeddah: Dâr al-Andalus al-Khadhrâ', 1419 H.), cet.1, h. 136; Muhammad Dhiyâ' al-Rahmân al-A'zhamî, *Mu'jam Musbthalahât al-Hadîts wa Lathâ'if al-Asânîd*, (Riyâdh: Maktabah Adhwâ' al-Salaf, 1999), cet.1, h. 236; Shubhî al-Shâlih, '*Ulûm al-Hadîts*, h. 128.

²⁸ Lihat uraian M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h.41-158; *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 208-222.

Untuk istilah *takbrîj* sendiri, menurut al-Khayr Âbâdî dan al-Thahhân, tidak ditemukan arti yang definitif dalam karya para ulama hadis klasik,²⁹ meskipun terma tersebut belakangan digunakan para peneliti hadis untuk ‘menunjukkan atau mengemukakan letak asal hadis dari sumber-sumbernya yang asli, yakni berbagai kitab yang di dalamnya dikemukakan hadis tersebut secara lengkap dengan *sanad*-nya masing-masing; lalu untuk kegiatan penelitian, dijelaskan kualitas hadis yang bersangkutan.’³⁰

Dari terma *takbrîj* tadi, ada beberapa point yang umumnya digunakan dalam studi hadis; 1) menunjukkan letak hadis dalam sumber-sumber yang asli; 2) menerangkan rangkaian *sanad*; dan 3) menjelaskan nilai atau kualitas hadis tersebut jika diperlukan. Definisi inilah yang juga menjadi acuan Dhiyâ’ al-Rahmân al-A’zhamî ketika menjelaskan terma *takbrîj*. Bahkan menurut al-Khayr Âbâdî, *takbrîj* dalam terma ini, merupakan gambaran *ta%oqîq* sempurna terhadap hadis, dan menjadi kajian hadis yang komprehensif dari segala aspeknya, atau dengan ungkapan lain, yaitu ‘operasionalisasi holistik studi hadis’ (*tathbîq ‘amali li kâffah ‘ulûm al-hadîts*).³¹

Dalam konteks inilah, timbul kesan bahwa istilah *takbrîj*, dalam persepsi sebagian pengkaji hadis, sama halnya dengan kegiatan penelitian atau kritik hadis. Hal ini dikarenakan seorang peneliti, dituntut untuk mengkonfirmasi hadis dari sumber-sumber aslinya, mengeksplorasi varian lafal hadis beserta *sanad*-nya, menelisik pernyataan para ulama [kritikus] hadis terhadap para perawinya, mengkaji *sanad* dan *matn*-nya, sampai pada satu kesimpulan yang jelas terhadap [kualitas] hadis yang di-*takbrîj*.³² Persepsi ini berbeda dengan Syuhudi Ismail, yang menganggap *takbrîj*, sebagai langkah awal dalam melakukan penelitian hadis, karena hanya bersifat konfirmatif semata terhadap sumber-sumber hadis,³³ untuk kemudian dibuat sketsa grafis seluruh jalur periwayatan, atau yang disebut dengan *i’tibâr al-sanad*.

Untuk praktek *takbrîj* hadis sendiri, ada sejumlah metode yang dikemukakan oleh para ahli hadis. Dalam hal ini, Syuhudi Ismail memetakannya dalam dua bentuk; a) *takbrîj al-hadîts bi al-alfâzh* (penelusuran hadis berdasarkan lafal *matn*-nya); b) *takbrîj al-hadîts bi al-mawdhû’* (penelusuran hadis berdasarkan tema masalah yang dibahas dalam *matn* hadis tersebut).³⁴ Kedua metode ini dapat merujuk kepada indeks hadis susunan orientalis A.J. Wensinck (w. 1939 M.), yang telah diterjemahkan dalam versi Arab oleh Muhammad ‘Abd al-Bâqî, yaitu *al-Mu’jam al-Mufabras li*

²⁹ Uraian lebih lanjut mengenai istilah-istilah *takbrîj* yang digunakan ulama hadis klasik, lihat Muhammad Abû al-Layts Syams al-Dîn al-Khayr Âbâdî, *Takbrîj al-Hadîts; Nasy’atuh wa Manhajyyatuh*, (Malaysia: al-Jâmi’ah al-Islâmiyyah al-Âlamiyyah, 1997), h. 7-8.

³⁰ Lihat Mahmud al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj wa Dirâsah al-Asânîd*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma’ârif, 1996), h. 10.

³¹ Lihat uraian Dhiyâ’ al-Rahmân al-A’zhamî, *Mu’jam Mushtalahât al-Hadîts*, h. 83; al-Khayr Âbâdî, *Takbrîj al-Hadîts*, h. 8.

³² al-Khayr Âbâdî, *Takbrîj al-Hadîts*, h. 8.

³³ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, h. 44.

³⁴ M. Syuhudi Ismail, *Cara Praktis Mencari Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 17.

Alfāzḥ al-Hadīts al-Nabarwī, untuk metode pertama [berdasarkan lafal] dan *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* untuk metode kedua [berdasarkan tema].³⁵

Sedangkan dalam kajian pemahaman hadis, juga terdapat sejumlah petunjuk dan ketentuan umum agar dapat menghasilkan pembacaan yang tepat dan akurat terhadap substansi hadis. Dalam hal ini, Yūsuf al-Qardhawī menawarkan beberapa alternatif metodologis dalam studi *fiqh al-hadīts* ini dalam karyanya *Kayf Nata'āmal ma' al-Sunnah al-Nabarwiyyah*, dengan penjelasan berikut.³⁶

Pertama, memahami hadis sesuai dengan petunjuk al-Qur'an (*fahm al-sunnah fi dhaw' al-Qur'an al-Karīm*), sebab hadis secara fungsional merupakan penjelasan dan tafsiran terhadap al-Qur'an, baik dalam tataran teoritis maupun praktisnya. Ini berarti bahwa kandungan al-Qur'an sebagai sesuatu yang dijelaskan dan kandungan hadis sebagai sesuatu yang menjelaskannya semestinya selaras dan tidak mungkin bertentangan antara keduanya. Sekalipun umpamanya ada pertentangan antara al-Qur'an dan hadis, kemungkinannya hanya dua; hadisnya yang tidak sahih, atau pemahaman terhadap hadis itu yang tidak sahih.

Kedua, menghimpun hadis-hadis yang terjalin dalam satu tema (*jam' al-abādits al-wāridah fi al-marwadhū' al-wāhid*). Pemahaman hadis seperti ini persis seperti tafsir *marwadhū'i* dalam kajian ilmu al-Qur'an. Penghimpunan hadis-hadis dalam satu tema ini penting agar dapat diketahui *mutasyābih* dan *mubkam*-nya, *mutblaq* dan *muqayyad*-nya, *'ām* dan *khāsh*-nya, sehingga maksud dan kandungan hadis tersebut menjadi jelas karena satu hadis dengan hadis lainnya bisa saling menjelaskan.

Ketiga, kompromisasi (*al-jam'*) atau pemakaian dalil yang lebih kuat (*al-tarjīḥ*) terhadap hadis-hadis yang secara sepintas bertentangan (*al-jam' aw al-tarjīḥ bayn mukhtalaf al-hadīts*). Dari dua cara ini, nampaknya al-Qardhawī lebih cenderung kepada *al-jam'* sebagai metode yang diprioritaskan (*al-jam' muqaddam 'alā al-tarjīḥ*). Namun demikian, kompromisasi itu hanya berlaku pada hadis-hadis sahih yang tampak bertentangan. Sedangkan hadis-hadis yang tidak diketahui asal-usulnya, atau hadis tersebut lemah apalagi palsu, maka tidak perlu dihiraukan, kecuali untuk menjelaskan kepalsuan dan kebatilannya.

³⁵ Menurut Syuhudi, bagi para peneliti hadis pemula, metode pertama lebih mudah dan praktis, karena dengan hanya mengetahui salah satu kata dalam *matn* hadis, sudah dapat ditelusuri dalam sumber-sumber aslinya. Meskipun demikian, cakupan *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfāzḥ al-Hadīts al-Nabarwī* ini hanya terbatas pada kitab-kitab hadis standar yang sembilan (*kutub al-tis'ah*), yaitu *Shahīḥ al-Bukhārī*, *Shahīḥ Muslim*, *Sunan al-Turmudzī*, *Sunan Abū Dāwūd*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan Ibn Mājah*, *Sunan al-Dārimī*, *Muwaththa' Mālik* dan *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, sehingga ketika hadis-hadis yang di-*takbrīj* misalnya, tidak termasuk dalam kitab-kitab tersebut, maka harus menggunakan kamus hadis lainnya yang memuat hadis-hadis yang diteliti. Sedangkan *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, selain memuat kitab hadis sembilan, juga ada tambahan sejumlah kitab hadis lainnya, meskipun juga terbatas, yaitu *Musnad Zayd ibn 'Alī*, *Musnad Abū Dāwūd al-Thayālīsī*, *Tabaqāt Ibn Sa'd*, *Sirah Ibn Hisyām*, dan *Maghāzī al-Wāqidi*.

³⁶ Lihat lebih lanjut Yūsuf al-Qardhawī, *Kayf Nata'āmal ma' al-Sunnah al-Nabarwiyyah; Ma'ālim wa Dharwabith*, (USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1992), h. 93-181.

Adapun tahap kedua yang ditawarkan oleh Yûsuf al-Qardhâwî *naskh* dan *al-tarjih*. Di kalangan ahli hadis terjadi perbedaan pendapat tentang adanya naskh (penghapusan). Sebagian menyatakan tidak ada *naskh*, sedangkan yang lain menyatakan ada *naskh* dalam hadis Nabi. Dalam hal ini, apabila ada dua hadis yang saling bertentangan tidak bisa digabungkan, sementara diketahui mana hadis yang diucapkan lebih dahulu dan mana yang kemudian, maka hadis yang datang lebih dahulu di-*naskh* (dihapus kandungannya) oleh hadis yang datang kemudian. Hadis yang datang belakangan (*nâsikh*) yang diamalkan, sementara hadis yang datangnya lebih awal (*mansûkh*) ditinggalkan.

Namun demikian, menurut al-Qardhâwî, kebanyakan hadis yang diasumsikan *mansûkh* (dihapus), apabila diteliti lebih jauh, ternyata tidaklah demikian. Sebab di antara hadis-hadis tersebut ada yang dimaksudkan sebagai *‘azimah* (anjaran melakukan sesuatu walaupun berat), dan adapula yang dimaksudkan sebagai *rukhsah* (peluang untuk memilih yang lebih ringan pada suatu ketentuan). Karena itu, keduanya mengandung kadar ketentuan yang berbeda, sesuai dengan kedudukannya masing-masing. Demikian juga adakalanya sebagian hadis bergantung pada situasi tertentu, sementara yang sebagiannya lagi bergantung pada situasi lainnya. Jelas bahwa adanya perbedaan situasi seperti itu, tidak berarti adanya penghapusan atau *naskh*.

Naskh, sebenarnya juga merupakan salah satu cara *tarjih*, secara teoritis menjadi kajian ilmu hadis, bahkan banyak pakar hadis yang telah menyusun kitab-kitab tentang hadis-hadis yang *nâsikh* maupun *mansûkh*. Hanya saja menurut al-Qardhâwî, hadis-hadis yang diklaim ulama telah *mansûkh*, bila diteliti lebih lanjut tidaklah selalu menunjukkan ke-*mansûkh*-annya untuk kurun waktu yang tidak terhingga, tetapi lebih merupakan hadis yang sebenarnya berkaitan dengan peristiwa tertentu. Pendapat semacam ini telah disebut-sebut baik dalam kawasan ilmu hadis maupun Ilmu usul fikih.

Sedangkan *tarjih* menurut al-Qardhâwî merupakan tahapan penyelesaian terhadap hadis-hadis yang tampaknya bertentangan, jika *al-jam‘* tidak bisa dilakukan. *Tarjih* yang berarti memenangkan salah satu dari dua hadis atau lebih yang tampak bertentangan, dengan berbagai alasan pen-*tarjih*-an yang telah ditentukan oleh para ulama. Adapun cara-cara atau langkah-langkah *tarjih*, al-Qardhâwî tidak menyebutkannya secara rinci. Dia hanya menyatakan bahwa cara-cara itu dapat diketemukan dalam kitab *Tadrîb al-Râwî* karya al-Suyûthî (w. 911 H.), yang menyebutkan lebih dari 100 cara-cara *tarjih*. Cara-cara yang demikian, sebenarnya juga dapat diketemukan dalam kaedah ilmu usul fikih maupun kaedah-kaedah dalam ilmu hadis. Sebagaimana dalam kasus *naskh*, al-Qardhâwî juga tidak mengemukakan satu contoh pun tentang cara *tarjih* terhadap hadis-hadis yang tampak bertentangan (*mukhtalif*). Hal demikian barangkali, menurutnya cara yang paling sah dalam menyelesaikan hadis-hadis yang tampak bertentangan hanyalah dengan cara *al-jam‘* (penggabungan atau pengkompromian).

Keempat, memahami hadis dengan pertimbangan latar belakang kemunculan hadis, situasi dan kondisi ketika hadis diucapkan serta tujuan-tujuannya (*fabm al-*

abâdits fi dhaw' asbâbihâ wa mulâbasatihâ wa maqâshidihâ). Kajian seperti ini dianggap penting untuk menghasilkan pemahaman yang komprehensif. Pendekatan seperti inilah yang disebut kontekstual dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi (*'illah*) munculnya hadis-hadis tersebut, atau dengan kata lain, dengan memperhatikan dan mengkaji konteksnya.

Kelima, membedakan antara sarana yang berubah dan sasaran yang tetap (*al-tamyiz bayn al-wasîlah al-mutaghayyirah wa al-hadaf al-tsâbit li al-hadîts*). Dalam hal ini, analisis konteks-redaksional akan memberikan perspektif baru tentang semangat teks hadis secara keseluruhan yang pada gilirannya akan memberikan pemahaman tentang maksud atau tujuan (*madlûl / hadaf*) yang terkandung dalam sebuah hadis. Bahwa ketika disebutkan media (*wasîlah*) sebagai wadah bagi terwujudnya tujuan adalah hal yang wajar. Dari sini, harus dilakukan pemahaman yang bersifat filosofis, yakni menarik tujuan atau maksud sebuah ucapan Rasulullah saw. Untuk itu maksud atau tujuan yang diinginkan dengan media haruslah dibedakan dengan jelas. Ini disebabkan karena tujuan atau maksud merupakan realitas yang bersifat statis dan universal. Tetapi media senantiasa berkembang dan terus berkembang. Maka yang harus dijadikan pegangan adalah tujuan dan maksud yang dikandung sebuah hadis, karena media merupakan pendukung bagi tercapainya sebuah maksud.

Keenam, memilah ungkapan-ungkapan hadis yang bersifat denotatif dan konotatif (*al-tafriq bayn al-haqîqah wa al-majâz fi fahm al-hadîts*). Hadis sebagai sebuah pesan-pesan keagamaan disampaikan dalam sebuah bahasa yang tentunya juga bersifat keagamaan. Salah satu ciri yang paling menonjol dalam bahasa keagamaan adalah seringnya pemakaian bahasa metaforis. Hal ini agaknya tidak dapat dihindari karena untuk membahasakan dan mengekspresikan tentang Tuhan dan objek yang abstrak, manusia tak bisa tidak mesti menggunakan ungkapan yang familiar dengan dunia indrawi, dengan bahasa kiasan dan simbol-simbol.

Bahasa metaforis atau *majaz* dalam bahasa Arab dapat diungkapkan sebagai kata yang dipakai bukan pada makna yang diperuntukkan baginya (bukan makna aslinya) karena adanya hubungan yang diikuti dengan tanda-tanda yang mencegah penggunaan makna asli tersebut. Jadi, pengalihan makna hakiki kepada majazi dilakukan karena adanya *'alâqah* (korelasi) dan *qarînah* (tanda-tanda) yang menghalangi pemakaian makna asli (hakiki) tersebut. Pemakaian bahasa metaforis dalam hadis tidak hanya terbatas hadis yang bersifat informatif, tetapi juga pada hadis-hadis yang mengandung muatan hukum (hadis-hadis hukum). Tiba di sini memahami suatu perkataan sebagai majaz, kadang kala menjadi suatu keharusan, sebab jika tidak demikian seseorang dapat keliru menyimpulkan sebuah tujuan yang dimaksudkan hadis.

Ketujuh, membedakan hadis-hadis yang berbicara tentang alam gaib dan alam nyata (*al-tafriq bayn al-ghayb wa al-syahâdah*). Sebagaimana al-Qur'an, hadis pun juga banyak berbicara dalam persoalan-persoalan gaib seperti malaikat, jin, syaitan, 'arsh, kursi, qalam, dan lain sebagainya. Persoalan-persoalan tersebut tidak bisa diukur dengan logika karena memang di luar jangkauan akal pikiran dan indera manusia. Maka ketika hadis-hadis telah jelas kesahihannya, maka sudah sewajibnya umat

Islam mempercayai dan mengimaninya. Namun ada saja mazhab teologi yang menolak keberadaan hadis-hadis tentang alam gaib tersebut, seperti Muktaẓilah yang menolak misalnya hadis-hadis tentang azab dan nikmat kubur. Padahal antara alam dunia dan alam akhirat tentunya masing-masing aturan dan ketentuan (*qânûn*) tersendiri yang tidak mungkin untuk diperbandingkan atau disamakan. Karena itulah menurut al-Qardhâwî, kesalahan mendasar dari sikap penolakan Muktaẓilah terhadap hadis-hadis tentang alam gaib ini adalah menyamakan keadaan alam gaib dengan alam zahir, atau mengqiyaskan alam akhirat dengan alam dunia.

Kedelapan, memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis (*al-ta'kid min madlûlât alfâẓh al-hadîts*). Hadis yang diucapkan Nabi relevan dengan ruang dan waktu, baik itu dari segi sosial budaya maupun alam lingkungan. Dari sini, pemahaman sebuah kata pun haruslah dalam waktu dan ruang di mana hadis itu diucapkan, meskipun kata itu dalam ruang dan waktu pembaca atau penafsir sering dipakai dengan makna yang lebih luas. Artinya sebuah kata tidak diberi muatan makna yang terlalu jauh melampaui masanya.

Dari sejumlah alternatif metodologis yang ditawarkan al-Qardhâwî, jelaslah bahwa dalam memahami hadis, tentunya tidak hanya menggunakan pendekatan tekstual, tetapi juga [dalam beberapa hal] mesti menggunakan pendekatan kontekstual. Hal ini dapat dimaklumi karena dalam kaitannya sebagai sumber pokok ajaran Islam, hadis pada umumnya lebih merupakan penafsiran kontekstual dan situasional atas ayat-ayat al-Qur'an dalam merespons pertanyaan para sahabat Nabi saw. Dengan demikian, hadis merupakan interpretasi Rasulullah saw. yang dimaksudkan untuk menjadi pedoman bagi para sahabat dalam mengamalkan ayat-ayat al-Qur'an. Karena kondisi sahabat dan latar belakang kehidupannya berbeda, maka petunjuk-petunjuk yang diberikan nabi berbeda pula. Pada sisi lain, para sahabat pun memberikan interpretasi yang berbeda terhadap hadis nabi. Dari sini, maka hadis pada umumnya bersifat temporal dan kontekstual.

Situasi sosial budaya dan alam lingkungan semakin lama semakin terus berubah dan berkembang. Dengan semakin jauh terpisahnya hadis dari situasi sosial yang melahirkannya, maka sebagian hadis nabi terasa tidak komunikatif lagi dengan realitas kehidupan sosial saat ini. Karena itu pemahaman atas hadis nabi merupakan hal yang mendesak, tentu dengan acuan yang dapat dijadikan sebagai standarisasi dalam memahami hadis. Realitanya bahwa hadis nabi lebih banyak dipahami secara tekstual, bahkan belakangan gejala ini muncul di kalangan generasi muda Islam, tidak saja di Indonesia, tetapi juga di banyak negeri Islam lainnya. Pendekatan ini, -terhadap sebahagian hadis merupakan satu keharusan- tidak selamanya mampu memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan yang muncul belakangan, bahkan malah menjadi sesuatu yang kontradiktif sehingga memalingkan kepercayaan terhadap hadis nabi.

Dalam konteks ini kemudian Syuhudi Ismail berkesimpulan bahwa ada kemungkinan sebuah hadis tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat (tekstual), sedang hadis lainnya lebih tepat dipahami secara tersirat (kontekstual). Pemahaman dan penerapan hadis secara tekstual dilakukan bila yang bersangkutan, setelah

dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis. Demikian pula halnya dengan pemahaman dan penerapan hadis secara kontekstual, dilakukan bila “di balik” teks suatu hadis terdapat petunjuk kuat yang mengharuskan hadis yang bersangkutan dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual).³⁷ Dengan melihat bentuk *matn* hadis, dapat saja diketahui bahwa hadis tersebut dapat berupa; *jâmi’ al-kalim* (ungkapan yang singkat namun padat makna), *tamtsîl* (perumpamaan), *ramzî* (bahasa simbolik), bahasa percakapan, ungkapan analogi (*qiyâsî*), dan lain-lain.

Untuk melihat sejauh mana keterkaitan hal-hal yang dilakukan Nabi saw. dengan fungsi beliau ketika hal-hal itu dilakukan, menurut Syuhudi Ismail dapat dikaji dengan melihat kandungan hadis itu sendiri. Hadis-hadis yang berhubungan dengan fungsi Nabi sebagai Rasulullah dapat dilihat dari berbagai penjelasan beliau tentang kandungan al-Qur’an, pelaksanaan ibadah, dan penetapan hukum halal-haramnya sesuatu. Untuk hadis yang dikemukakan Nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang rasul, ulama menyatakan kesepakatan tentang wajib mematuhi. Untuk hadis yang dikemukakan dalam kapasitas Nabi saw. sebagai kepala negara dan pemimpin masyarakat seperti pengiriman angkatan perang, kalangan ulama ada menyatakan bahwa hal itu tidak menjadi ketentuan syariat yang bersifat umum.

Dari sinilah kemudian Mahmûd Syaltût membagi hadis atau sunnah, dalam dua klasifikasi; 1) *sunnah tasyrî’iyyah*, yaitu sunnah yang mengandung unsur *tasyrî’* [yang umat Islam diperintahkan untuk mengikuti dan melaksanakannya], baik dalam bentuk *qawliyyah*, *fi’liyyah*, maupun *taqrîriyyah*; 2) *sunnah ghayr tasyrî’iyyah*, yaitu sunnah yang tidak mengandung unsur *tasyrî’* dan *taklîf*, yang hanya berkaitan dengan urusan manusiawi, baik yang sifatnya sebagai kebutuhan kemanusiaan, seperti makan dan minum; yang sifatnya eksperimental dan kebiasaan pribadi atau sosial, seperti tentang pertanian dan kedokteran; maupun yang sifatnya kecakapan pribadi sebagai wujud interaksi dengan kondisi tertentu, seperti pembagian pasukan ke medan pertempuran, dan hal-hal lain yang dasarnya kondisi dan keadaan tertentu.³⁸

³⁷ Lihat lebih lanjut uraian M. Syuhudi Ismail, *Pemahaman Hadis Nabi Secara Tekstual & Kontekstual; Telaah Ma’ani Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal & Lokal*, [Pidato Pengukuhan Guru Besar], (Makasar: IAIN Alaudin Ujung Pandang, 1994), h. 2-3.

³⁸ Menurut Syaltût, *sunnah tasyrî’iyyah* ini terbagi lagi menjadi dua; *pertama*, yang sifatnya universal dan eternal [*tasyrî’ ‘âm*], yang berlaku untuk seluruh manusia hingga hari kiamat. Sunnah ini disampaikan Nabi Muhammad saw. dalam bentuk tabligh, dalam kapasitas beliau sebagai Rasul, seperti penjelasan bentuk praktis ibadah yang diperintahkan al-Qur’an, halal-haram, masalah-masalah akidah, akhlak atau masalah-masalah lainnya yang relevan. *Kedua*, yang sifatnya lokal-temporal, yang khusus bagi suatu kondisi atau keadaan tertentu [*tasyrî’ khâsh*]. Sunnah ini terbagi dalam dua bentuk; a) yang disampaikan Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai seorang imam dan pemimpin umum kaum Muslimin, seperti mengirim pasukan perang, dan hal-hal lain yang sifatnya merupakan *imâmah* dan keperluan umum demi kemaslahatan umat; b) yang dilakukan Nabi Muhammad saw. sebagai tindakan pengadilan (*qadhâ’*). Sunnah model ini pun sama seperti model sebelumnya, bukan sebagai *tasyrî’* umum. Maka, seseorang tidak boleh mengerjakan sesuatu dengan alasan hal itu sebagai keputusan Nabi saw. yang telah

Hal yang senada juga diungkapkan oleh Muh. Zuhri, bahwa dalam melakukan pembacaan atau pemahaman ulang terhadap hadis secara komprehensif, perlu dilihat dahulu kedudukan hadis terhadap al-Qur'an. Posisi hadis dalam hal ini untuk menjelaskan dan menjabarkan kandungan al-Qur'an yang masih global. Ketika al-Qur'an memiliki muatan yang begitu kompleks, maka hadis pun harus menyesuaikannya. Menurut Muh. Zuhri, hadis setidaknya memiliki muatan-muatan berikut: *pertama*, informasi gaib dan akidah (bersifat dogmatik); *kedua*, norma-norma ritual dan sosial; *ketiga*, perilaku sebagai manusia biasa; dan *keempat*, gagasan menatap masa depan.

Dengan kerangka ini akan dapat dipilah teks hadis yang harus dipahami apa adanya, dan teks hadis yang memberi keleluasaan dalam 'berijtihad'. Hadis-hadis yang bermuatan informasi gaib dan akidah yang bersifat dogmatik, nampaknya tidak dapat memberi 'banyak gerak' dalam berijtihad karena kebenarannya tidak dapat diukur dengan penalaran kreatif. Hadis-hadis tentang kiamat, malaikat, alam kubur, surga, neraka, tidak bisa dirasionalisasikan, harus dipercaya atau ditolak. Hal inilah yang nampaknya menjadi dasar pertimbangan mengapa dalam aspek gaib dan akidah diperlukan dalil yang *mutawâtir*, karena ia bersifat supra rasional dan universal, tidak terikat oleh waktu dan situasi. Begitu pula hadis-hadis tentang ritual ibadah seperti salat, puasa dan haji, meskipun dalam beberapa hal tidak seketat dogma akidah. Kendati peluang kritis terhadap ajaran ritual itu sempit, tetapi aktualisasi ritual yang melibatkan urusan duniawi, maka ada elemen-elemen hadis yang dapat dipertimbangkan.³⁹

Berbeda dengan hadis yang memuat norma kemanusiaan, bahwa situasi selalu mendorong munculnya sebuah norma. Perbedaan situasi akan mempengaruhi norma. Hadis-hadis yang bermuatan hukum sosial lebih memberi kelonggaran berkreasi karena ia berbicara tentang gejala sosial, yang ukuran kebenarannya mudah diamati berdasarkan kebutuhan sosial itu sendiri. Terlebih hadis-hadis yang berbicara dalam kapasitas Rasulullah sebagai manusia biasa, lebih mudah lagi dilihat konteksnya kemudian dirasionalisasikan. Kemudian sebagai pembawa agama, Rasulullah tentu memiliki obsesi agar pengikutnya menjadi masyarakat teladan dengan ciri utama rajin, setia, rasional, toleran, dan lainnya yang membawa kemajuan yang damai dan sejahtera. Hadis yang berupa gagasan dan cita-cita diperkirakan memberi keleluasaan dalam aktualisasi. Setidaknya, ajaran moralnya tidak ditawar.⁴⁰

Dengan demikian, hadis-hadis yang berkaitan dengan politik, sosial, ekonomi, dan budaya merupakan celah untuk dapat dilakukan kajian yang mendalam sekaligus perlunya pembaruan penafsiran, pemahaman dan pemaknaan yang tetap sesuai dengan ruh dan jiwa keislaman terhadap khazanah literatur hadis, mengingat situasi

memberinya suatu hukum yang pasti. Selanjutnya lihat Mahmûd Syaltût, *al-Islâm; 'Aqidah wa Syari'ah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), cet.18, h. 499-501.

³⁹ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis; sebuah Tawaran Metodologis*, (Yogyakarta: LESFI, 2003), h. 50-51.

⁴⁰ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis*, h. 52.

dan pranata sosial, ekonomi, budaya dan politik antara era pembukuan hadis dan era global sekarang sungguh sangat jauh berbeda.

3. Menggagas Studi Hadis dalam Wacana Integrasi Ilmu

Seperti yang diungkap sebelumnya, bahwa dalam hadis ditemukan berbagai fakta historis mengenai bagaimana ajaran-ajaran Islam yang diwahyukan oleh Allah swt., yang kemudian diterjemahkan dalam kehidupan nyata oleh Nabi Muhammad saw. Sebagai suatu tindakan Nabi saw. yang dimaksudkan untuk membumikan ajaran Islam dalam dunia nyata (*rahmah li al-'âlamîn*), maka hadis tidak bisa mengelak dari dinamika sosial yang terjadi. Bahkan tidak jarang sebuah hadis menjadi ajang tarik menarik antara realitas sosial saat itu dan norma ideal, yang biasanya berakhir dengan suatu kompromi ajaran tertentu, meskipun semuanya masih dalam bingkai wahyu. Hampir persoalan yang muncul dalam kehidupan Nabi saw. terungkap dalam hadis. Sepeninggal Nabi saw. hadis tidak bertambah jumlahnya, sementara problem yang dihadapi oleh umat Islam terus berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Itulah sebabnya, dalam memahami hadis diperlukan metode pemahaman yang tepat melalui pendekatan komprehensif, baik tekstual maupun kontekstual dengan berbagai bentuknya.⁴¹

Oleh karena itu, studi hadis pun nampaknya perlu mendapatkan pencerahan metodologi dan perubahan paradigma keilmuan. Hadis, yang selama ini dipahami sebagai ucapan, perbuatan, dan ketentuan Nabi saw. adalah bagian yang tidak terpisahkan, -meminjam istilah Fazlur Rahman-, *a living tradition* (tradisi yang hidup atau al-Sunnah)⁴² di era kenabian selama kurang lebih 23 tahun berubah menjadi *a literary tradition* (tradisi tertulis) pada abad ke-2 dan ke-3 H. dalam kitab-kitab kumpulan hadis. Tanpa disadari umat Islam, telah terjadi perubahan yang mendasar dari tradisi 'lisan' yang hidup, longgar, dan fleksibel menjadi tradisi 'tertulis', beku, kaku atau baku.

Dalam sejarah pembukuan hadis yang bersifat 'tertulis', sesungguhnya umat Islam saat itu 'dipaksa' oleh situasi yang mengitarinya, yaitu kelangkaan sahabat, tabi'in, dan tabi' al-tabi'in yang mengetahui secara persis bagaimana cara praktik hidup, ibadah, dan perilaku Nabi saw., dan maraknya hadis-hadis palsu yang dibuat oleh generasi yang hidup setelah Nabi saw. Situasi seperti ini membuat para ilmuwan muslim berupaya keras untuk menyeleksi hadis-hadis yang berasal dari Nabi dan yang bukan. Kemunculan ilmu-ilmu hadis, semisal *mushthalah al-hadîts*, *rijâl al-hadîts*, *al-jarh wa al-ta'dîl*, dan lain-lainnya, merupakan bentuk intervensi keilmuan para ilmuwan hadis melalui metodologi yang digunakan untuk menentukan hadis yang sahih dan yang tidak sahih, dan begitu seterusnya. Dengan demikian, sebenarnya ada proses panjang yang bersifat historis dalam era *tadwîn* yang seringkali dilupakan umat Islam disebabkan karena maksud baik mereka untuk segera mengamalkan

⁴¹ Said Agil Husein Munawwar, "Metode Pemahaman Hadis; Kemungkinan Pendekatan Historis dan Antropologis" dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI, 1996), h. 174.

⁴² Lihat uraiannya dalam Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Pakistan: Islamic Research Institute, 1984).

apa yang dibaca dan didengar, sehingga kurang begitu peduli dengan proses dan asal usul munculnya sebuah hadis.⁴³ Oleh karena itu, pengkajian ulang terhadap *'ulûm al-hadîts* menjadi sangat mungkin dilakukan selama hal itu terkait dengan produk historis.

Tantangan kultural dan sosiologis yang tengah dihadapi oleh umat Islam saat ini berbeda dengan tantangan yang pernah dihadapi oleh umat Islam pada abad-abad yang silam, atau lebih ketika Ibn al-Shalâh (w. 643 H.), al-Zarkasyî (w. 794 H.), al-Suyûthî (w. 911 H.) menyusun karya-karya mereka dalam studi hadis. Tantangan yang menghadang mereka pada saat itu adalah bagaimana mempertahankan memori kultural bangsa, peradaban, dan pemikirannya dalam menghadapi serbuan Pasukan Salib dari Barat. Karenanya, karya-karya di bidang ilmu-ilmu al-Qur'an dan ilmu-ilmu Hadis dicermati sebagai upaya menghimpun aneka ragam tradisi ke dalam wilayah "teks" keagamaan, dan sebagai upaya untuk mempermudah agar dapat dijangkau oleh pembaca dan pencari ilmu. Langkah itu pada dasarnya merupakan respon kultural terhadap situasi yang mengharuskan nalar Arab menarik diri ke dalam, berlindung dalam wilayah ilmu "teks" dan berkonsentrasi pada kebudayaan dan pemikiran sendiri untuk melindungi dan mempertahankan kebudayaan dari kemusnahan dan kehancuran.⁴⁴

Kini tantangan yang dihadapi oleh umat Islam di abad modern sudah berubah. Karenanya, pendekatan yang terlalu terpusat pada "teks" (tekstual) dalam memahami hadis tidak lagi memadai dan perlu diperkaya dengan pendekatan kontekstual atau interdisipliner yang melibatkan seperangkat disiplin ilmu lainnya, seperti ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Dalam hal ini, peminjaman, modifikasi, maupun adaptasi unsur informasi dan unsur metodologi oleh suatu disiplin ilmu dari disiplin ilmu yang lain merupakan hal yang wajar. Memang suatu disiplin ilmu memiliki otonomi di dalam dirinya. Namun, karena gejala yang dideskripsikan dan dijelaskan olehnya merupakan satu kesatuan yang kompleks, serta tingkat perkembangan dan kemampuan disiplin ilmu itu bervariasi, maka disiplin ilmu itu tidak dapat melepaskan diri dari bantuan dan kerja sama dengan disiplin ilmu lainnya. Apalagi, jika gejala kehidupan itu akan dijelaskan secara komprehensif, maka terjadi adhesi, kohesi, bahkan integrasi antar disiplin ilmu. Integrasi dari berbagai disiplin ilmu itu, kemudian dikenal dengan pendekatan interdisipliner (antardisiplin) dan multidisipliner (multi- disiplin). Pendekatan interdisipliner merupakan penggabungan unsur informasi dan unsur metodologi dari dua atau lebih disiplin ilmu dalam satu program atau kegiatan studi menurut disiplin ilmu masing-masing, kemudian digabungkan secara eksternal sebagai satu kesatuan penyelenggaraan studi.⁴⁵

⁴³ M. Amin Abdullah, "al-Takwil al-'Ilmiy" dalam *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif/Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

⁴⁴ Nashr Hâmid, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 4-5.

⁴⁵ Saifuddin, *Pengembangan Studi Hadis*, h. 4.

Kalangan ulama terdahulu telah menerapkan pendekatan interdisipliner dalam memahami hadis, dengan menggunakan perangkat/ilmu keislaman yang berkembang saat itu seperti ilmu fikih, usul fikih, kalam, tasawuf, bahasa Arab, dan ilmu-ilmu lainnya. Pendekatan interdisipliner dalam studi hadis menggunakan perangkat ilmu-ilmu keislaman tradisional juga dilakukan oleh sejumlah ulama hadis kontemporer, semisal Muhammad al-Ghazâlî dalam karyanya yang monumental, *al-Sunnah al-Nawabiyyah bayn Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadîts*. Dalam karyanya itu, al-Ghazâlî berusaha mempertemukan antara disiplin hadis dan fikih dalam membahas sejumlah hadis-hadis tematis, misalnya tentang perempuan, nyanyian, etika makan, minum dan berpakaian, takdir dan fatalisme, serta masalah lainnya.⁴⁶ Pendekatan yang ditawarkan oleh al-Ghazâlî ini tentunya menjadi menarik dan menantang, sehingga bukunya memperoleh sambutan publik yang luar biasa.

Simpulan

Sebagai catatan akhir dari tulisan ini, dapat dinyatakan bahwa kemunculan sejumlah pemikir muslim kontemporer semisal Fazlur Rahman, ‘Âbid al-Jâbirî, Nashr Hâmid Abû Zayd, Mohammed Arkoun, Fatima Mernissi, Riffat Hassan, dan tokoh-tokoh terkemuka lainnya, telah memberikan penyegaran dan sumbangan pemikiran orisinal (*contribution of knowledge*) terhadap pengembangan studi Islam, dalam karya-karya mereka, baik dalam tataran metodologi maupun materi keislaman, dan berdampak besar terhadap kajian-kajian tafsir dan hadis yang selama ini melesu dan bahkan mengalami stagnasi metodologis.

Di satu sisi, pemikiran-pemikiran para tokoh tersebut sudah selayaknya diapresiasi sebagai dinamika yang memperkaya khazanah intelektual Islam sebab bagaimanapun kemunculan pemikiran mereka merupakan respon positif terhadap perkembangan dan tantangan zaman global yang semakin kompleks. Berkat jasa mereka, studi Islam menjadi isu penting yang menjadi perhatian dunia, terlebih bagi kalangan orientalis Barat dan pemerhati serta pengkaji Islam lainnya. Pengayaan metodologi, pengembangan wacana-wacana keilmuan Islam yang lebih kontekstual, menjadi karakteristik pemikiran-pemikiran tersebut. Kini, kajian-kajian tafsir maupun hadis sudah mulai bangun dari ‘tidur panjangnya’. Pemaknaan, penafsiran dan pemahaman terhadap teks-teks al-Qur’an dan hadis yang semula terkesan kaku dan rigid menjadi lebih membumi dan responsif terhadap tuntutan zaman.

Namun di sisi lain, pemikiran-pemikiran tersebut tentunya harus dikritisi dan tidak mesti ‘ditelan seratus persen’ sebab bagaimanapun ia merupakan produk manusia yang tidak luput dari keterbatasan dan ketidaksempurnaan. Jika ditelusuri sejarah perkembangan paradigma-paradigma dalam ilmu sosial, sebagaimana dijelaskan George Ritzer,⁴⁷ bahwa munculnya setiap paradigma adalah karena kritik

⁴⁶ Lihat lebih lanjut dalam Muhammad al-Ghazâlî, *al-Sunnah an-Nawabiyyah bayn Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadîts*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1989). Buku aslinya ini telah diterjemahkan dalam versi bahasa Indonesia oleh Muhammad al-Baqir dengan judul *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.; antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 1996).

⁴⁷ Lihat dalam karyanya George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, (Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1980).

terhadap keterbatasan paradigma yang telah ditawarkan dalam memahami realitas. Paradigma definisi sosial (*social definition paradigm*), misalnya, adalah kritik atas paradigma fakta sosial (*social fact paradigm*). Akhirnya, setiap paradigma memiliki keterbatasan, di samping keunggulannya, dalam membatasi realitas, karena realitas keagamaan adalah realitas yang kompleks. Kesimpulannya, Ritzer menyarankan paradigma integratif, yaitu paradigma yang menggabungkan paradigma fakta sosial, definisi sosial, dan perilaku sosial.

Sebenarnya, hal yang sama juga terjadi pada pendekatan-pendekatan dalam kajian Islam, khususnya kajian tafsir dan hadis. Harus dibangun anggapan bahwa tidak ada pendekatan tanpa keterbatasan, sebagaimana setiap pendekatan juga memiliki keunggulan. Jika dilakukan *over-view* pendekatan-pendekatan dalam mengkaji Islam, tentu akan sampai pada kesimpulan tidak ada pendekatan kajian Islam yang sempurna dan final, karena realitas Islam yang begitu kompleks. Amin Abdullah, pernah menyatakan bahwa ‘finalitas’ tidak memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* yang barangkali lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan sosial-keagamaan kontemporer. Finalitas dan eksklusifitas sama sekali menepikan kenyataan bahwa keberagaman Islam sungguh bukanlah peristiwa yang ‘sekali jadi’. Keberagaman adalah proses panjang (*on going process of religiosity*) menuju kematangan dan kedewasaan sikap beragama.⁴⁸

Oleh karena itu, kritik terhadap pengembangan metodologis dalam studi hadis menjadi suatu keniscayaan. Dalam hal ini, sebagian besar tawaran metodologis yang dikemukakan oleh para pemikir muslim kontemporer masih berada dalam tataran ‘wacana’ atau bersifat teoritis, belum banyak yang bersifat aplikatif. Di sinilah sebenarnya permasalahan dekonstruksi atau rekonstruksi pemahaman terhadap hadis dimulai. Inilah yang akan menjadi tantangan terbesar bagi para generasi muslim untuk mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu dalam studi hadis. Namun demikian, tidak semua pendekatan keilmuan tersebut dapat diaplikasikan secara meyakinkan dalam seluruh hadis yang ada, tetapi untuk mencapai ke arah tersebut, masih memerlukan identifikasi, klasifikasi, dan telaah ulang terhadap perkembangan pemikiran dan pemahaman terhadap hadis []

Daftar Pustaka

- Al-A'zhamî, Muhammad Dhiyâ' al-Rahmân, *Mu'jam Mushthalabât al-Hadîts wa Lathâ'if al-Asânîd*, (Riyâdh: Maktabah Adhwâ' al-Salaf, 1999).
- Al-A'zhamî, Muhammad Mushthafâ, *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muhadditsîn*, (Riyâdh: Syirkah al-Thibâ'ah al-Su'ûdiyyah, 1982)
- Abû Zayd, Nashr Hâmîd, *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Al-Adhlabî, Shalah al-Dîn ibn Ahmad, *Manhaj Naqd al-Matn*, (Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1983).

⁴⁸ M. Amin Abdullah, “al-Takwil al-‘Ilmiy” dalam *Islamic Studies*, h. 224.

- Ali, Nizar, *Memahami Hadis Nabi; Metode dan Pendekatan*, (Yogyakarta: CESaD YPI al-Rahmah, 2001).
- Al-Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muhammad ibn Ismâ’îl, *Shabîh al-Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Pakistan: Islamic Research Institute, 1984).
- Al-Ghazâlî, Muhammad, *al-Sunnah an-Nabawiyah bayn Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadîts*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir dengan judul *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw.; antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 1996).
- Al-Hâkim al-Naysâbûrî, Abû ‘Abd Allâh Muhammad ibn ‘Abd Allâh, *Ma’rifah ‘Ulûm al-Hadîts* (Madinah: Maktabah ‘Ilmiyyah, 1977)
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam; Conscience and History in World Civilization*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974).
- Al-Humayd, Sa’d ibn ‘Abd Allâh, *Syarh Nukhbah al-Fikar li al-Hâfizh Ibn Hajr al-‘Asqalânî*, (t.tp.: Dâr ‘Ulûm al-Sunnah, t.th.).
- Ibn al-Shalâh, Abû ‘Umar wa ‘Utsmân ibn ‘Abd al-Rahmân, *‘Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986)
- Ibn Hajr al-‘Asqalânî, Syihâb al-Dîn Abû al-Fadhl Ahmad, *Fath al-Bâri Syarh Shabîh al-Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992).
- Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl ibn ‘Umar al-Quraysyî al-Dimasyqî, *Ikhtishâr ‘Ulûm al-Hadîts*, pen-*tabqîq* Shalâh Muhammad ibn Muhammad ‘Uwaydhah, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1989).
- ‘Itr, Nûr ad-Dîn, *Lamahât Mûjazah fî Manâbij al-Muhadditsîn al-‘Âmmah fî al-Riwâyah wa al-Tashnîf*, (Damaskus: Dâr al-Farfûr, 1999).
- , *Manhaj an-Naqd fî ‘Ulûm al-Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1997)
- Al-Jawâbî, Muhammad Thâhir, *Jubûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabarwî al-Syarîf*, (Tunisia: Mu’assasah ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abd Allâh, t.th.)
- Al-Khathîb al-Bughdâdî, Abû Bakr Ahmad ibn ‘Alî ibn Tsâbit, *al-Kifâyah fî ‘Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988)
- Al-Khathîb, Muhammad ‘Ajjâj, *Ushûl al-Hadîts; ‘Ulûmuh wa Musbthalahuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989).
- Al-Khayr Âbâdî, Muhammad Abû al-Layts Syams al-Dîn, *Takhrîj al-Hadîts; Nasy’atuh wa Manhajyyatuh*, (Malaysia: al-Jâmi’ah al-Islâmiyyah al-Âlamiyyah, 1997).
- Al-Khumaysî, Abd al-Rahmân ibn Ibrâhîm, *Mu’jam ‘Ulûm al-Hadîts al-Nabarwî*, (Jeddah: Dâr al-Andalus al-Khadhrâ’, 1419 H.)
- M. Amin, Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- M. Syuhudi, Ismail, *Kaedah Kesabihan Sanad; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995).
- , *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).
- , *Pemahaman Hadis Nabi Secara Tekstual & Kontekstual; Telaah Ma’ani Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal & Lokal*, [Pidato Pengukuhan Guru Besar], (Makasar: IAIN Alaudin Ujung Pandang, 1994).

- Muslim, Abû al-Husayn ibn al-Hajjâj al-Qusyayrî al-Naysâbûrî, *al-Jâmi' al-Shahîh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)
- Al-Qardhawî, Yûsuf, *Kayf Nata'âmal ma' al-Sunnah al-Nabarwiyyah; Ma'âlim wa Dhawabith*, (USA: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992).
- Al-Râmahurmûzî, Abû Muhammad al-Hasan ibn 'Abd al-Rahmân ibn Khallâd, *al-Muhaddits al-Fâshil bayn al-Râwî wa al-Wâ'î*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984)
- Ritzer, George, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, (Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1980).
- Sâbiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, (Semarang: Toha Putra, t.th.), vol. 3, h. 315.
- Said Agil, Husein Munawwar, "Metode Pemahaman Hadis; Kemungkinan Pendekatan Historis dan Antropologis" dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI, 1996)..
- Saifuddin, *Pengembangan Studi Hadis Melalui Pendekatan Interdisipliner*, makalah Workshop Keagamaan Ilmu-Ilmu Keushuluddinan tanggal 22 s.d. 25 Agustus 2005 (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 2005).
- Al-Shalih, Shubhi, *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalabuh*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1988).
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abû Bakr, *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2002 M.).
- Al-Syâfi'î, Muhammad ibn Idrîs, *al-Risâlah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.)
- Syaltût, Mahmûd, *al-Islâm; 'Aqîdah wa Syarî'ah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001).
- Al-Syawkânî, Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad, *Nayl al-Arwhâr*, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.).
- Al-Thahhân, Mahmûd, *al-Manhaj al-Hadîts fî Mushthalah al-Hadîts*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 2004).
- , *Taysîr Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1979).
- , *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsah al-Asânîd*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 1996).
- Zuhri, Muh., *Telaah Matan Hadis; sebuah Tawaran Metodologis*, (Yogyakarta: LESFI, 2003).

PRINSIP-PRINSIP MANAJEMEN PENDIDIKAN DALAM HADIS

Hairul Hudaya

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan IAIN Antasari Banjarmasin
Telp. (0511) 3252829, e-mail: hud_hud05@yahoo.com

Abstract

The Prophet Muhammad Saw has a great influence among his best friends. The influence was also felt in the field of management education. In management, there are four principles: planning, organizing, actuating and controlling. These four elements are then adopted in managing educational institutions which so called educational management. These four principles are also found in the prophetic spirit. In the beginning of the reign of the Prophet Muhammad in Medina, he launched a literacy program for the companions which was followed by the instructions to the particular person to learn certain science. The Prophet also established teaching and learning for all his followers. During the study, he often asked questions to know how far the companions' mastery of the material being taught. What the Prophet did can be categorized as a principle of prophetic management based education.

Kata kunci: Manajemen Pendidikan, *Planning, Organizing*

Pendahuluan

Menarik membaca analisis Michael Hart terkait penempatan Nabi Muhammad sebagai orang nomor satu paling berpengaruh di banding manusia lainnya yang pernah ada dan lahir di muka bumi. Sebagian bertanya, mengapa tidak Yesus yang ditempatkan diperingkat pertama? Bukankah umat Kristiani jumlahnya lebih banyak di banding umat Muslim. Saat buku tersebut ditulis, katanya, umat Kristiani berjumlah lebih dari 1 milyar sedang umat Muslim hanya berjumlah 500 juta. Bila dari segi jumlah pengikut mestinya Yesus menempati orang yang paling berpengaruh versi Hart karena memiliki banyak pengikut. Namun karena buku tersebut, menurutnya, membahas orang yang paling berpengaruh dan tidak pada jumlah pengikut maka jelas Nabi Muhammad lebih berpengaruh bagi pengikutnya di banding Yesus. Nabi Muhammad memainkan peran yang jauh lebih penting dalam perkembangan Islam ketimbang Yesus dalam perkembangan Nasrani. Dalam Islam, Nabi Muhammad bertanggung jawab terhadap teologi Islam maupun prinsip moral dan etikanya di samping beliau juga berperan penting dalam menyebarkan

Islam dan membentuk praktik religius. Berbeda dengan Kristen, Paulus lebih berperan dalam mengembangkan, menyebarkan dan menulis sebagian besar perjanjian Baru.¹

Pengaruh Nabi Muhammad tersebut juga sangat terasa dalam aspek pendidikan. Para sahabat sangat antusias dalam mengikuti pengajaran yang beliau berikan. Dikisahkan, misalnya, ‘Umar ibn al-Khatthab yang tidak ingin tertinggal satu pengajian pun dari Nabi sampai terpaksa bergiliran dengan tetangganya untuk menghadiri pengajian tersebut. Apabila ‘Umar hadir pada hari ini maka tetangganya hadir pada esok hari. Sesudah selesai pengajian, yang hadir pada saat itu memberitahu tentang materi yang disampaikan Nabi. Demikian pula sebaliknya. Ini menunjukkan bahwa kharisma, wibawa dan pengaruh Nabi sangat besar di mata sahabatnya.²

Dalam ilmu manajemen modern, keberhasilan seorang pemimpin tidak lepas dari kepiawannya dalam memanaj dan mengelola seluruh potensi anggotanya. Penyebaran agama Islam yang begitu luas dengan berbasis pada literasi dan bukan keberhasilan Nabi dalam mendorong para sahabat untuk belajar. Padahal sebelum masa kenabian, masyarakat Arab dikenal sebagai masyarakat ummi yang tidak pandai baca tulis. Apabila keberhasilan pemimpin sangat ditentukan dengan kemampuan menajerialnya maka tentunya keberhasilan Nabi dalam bidang pengajaran mengandung unsur manajemen yang perlu diteliti sehingga diketahui bagaimana beliau memanajnya. Makalah ini berusaha mengkaji prinsip manajemen pendidikan Nabi yang terdapat dalam berbagai riwayat dengan menyandingkannya pada prinsip manajemen pendidikan modern.

Pengertian Manajemen

Kata manajemen berasal dari Bahasa Latin, yaitu dari asal kata *manus* yang berarti tangan dan *agere* yang berarti melakukan. Kata-kata itu digabung menjadi kata kerja manager yang artinya menangani. Manager diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris dalam bentuk kata kerja *to manage* yang berarti mengurus, mengatur, melaksanakan dan mengelola. Dari kata tersebut muncul kata benda management, dan manager untuk orang yang melakukan kegiatan manajemen. Akhirnya, management diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia menjadi manajemen atau pengelolaan. Manajemen sendiri, dalam Kamus Bahasa Indonesia, diartikan dengan ‘proses pemakaian sumber daya secara efektif untuk mencapai sasaran yang telah ditentukan atau penggunaan sumber daya secara efektif untuk mencapai sasaran.³ Menurut Parker, pengertian manajemen ialah seni melaksanakan pekerjaan melalui orang-orang. Adapun pengertian manajemen dalam arti luas adalah perencanaan,

¹ Lihat, Michael H. Hart, *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*, diterjemahkan oleh Ken Ndaru dan M. Nurul Islam, 100 Tokoh Paling Berpengaruh di Dunia (Jakarta: Noura Books, 2012), h. 1-9.

² Lihat, Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002/1423), h. 35.

³ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 979.

pengorganisasian, pengarahan dan pengendalian (P4) sumber daya organisasi untuk mencapai tujuan secara efektif dan efisien.⁴

Pada prinsipnya, dasar manajemen terdiri dari perencanaan (planning), perorganisasian (organizing), penggerakan (actuating) dan pengawasan (controlling). Berikut adalah penjelasan masing-masing prinsip manajemen tersebut.

Perencanaan menurut G.R. Terry adalah kegiatan memilih dan menghubungkan fakta dan menggunakan sejumlah asumsi mengenai masa datang dengan jalan menggambarkan dan merumuskan kegiatan-kegiatan yang diperlukan untuk mencapai hasil yang diinginkan. Louis A. Allen mendefinisikan perencanaan dengan menentukan serangkaian tindakan untuk mencapai hasil yang diinginkan. Dari kedua definisi tersebut dapat dipahami bahwa perencanaan merupakan pekerjaan mental untuk memilih sasaran, kebijakan, prosedur dan program yang diperlukan untuk mencapai apa yang diinginkan pada masa yang akan datang.⁵ Berdasarkan definisi tersebut ada beberapa unsur dalam perencanaan: (1) sejumlah kegiatan yang ditetapkan sebelumnya, (2) adanya proses, (3) hasil yang ingin dicapai, dan (4) menyangkut masa depan dalam waktu tertentu.⁶

Organisasi berasal dari bahasa Latin, *organum* yang berarti alat, bagian, anggota badan. Menurut Handoko, pengorganisasian adalah 1) penentuan sumber daya dan kegiatan yang dibutuhkan untuk mencapai tujuan organisasi; 2) proses perancangan dan pengembangan suatu organisasi yang akan dapat membawa hal-hal tersebut ke arah tujuan; 3) penugasan tanggung jawab tertentu; 4) pendelegasian wewenang yang diperlukan kepada individu-individu untuk melaksanakan tugas-tugasnya. Menurut Sutarto, organisasi adalah kumpulan orang, proses pembagian kerja, dan system kerja sama atau system social.⁷ Pengorganisasian berfungsi untuk mengisi staf yang sesuai dengan tugas dan kedudukannya.⁸

Ada beberapa prinsip yang digunakan dalam melakukan kegiatan pengorganisasian, di antaranya adalah: (1) Prinsip perumusan tujuan secara jelas dan tepat; (2) Prinsip departementalisasi dan pembagian kerja; (3) Prinsip pelimpahan wewenang; (4) Prinsip kesatuan perintah; (5) Prinsip jenjang organisasi; (6) Prinsip kesinambungan dan keseimbangan; (7) Prinsip kelenturan; (8) Prinsip koordinasi; (9) Prinsip rentangan pengawasan.⁹

⁴ Husaini Usman, *Manajemen: Teori, Praktik, dan Riset Pendidikan* (Ed. 3; Jakarta: Bumi Aksara, 2011), h. 5.

⁵ Syahrizal Abbas, *Manajemen Perguruan Tinggi Beberapa Catatan* (Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2009), h. 97.

⁶ Husaini Usman, *Manajemen ...*, h. 66.

⁷ *Ibid.*, h. 146.

⁸ Syahrizal Abbas, *Manajemen Perguruan Tinggi ...*, h. 100.

⁹ Piet Sahertian, *Dimensi-dimensi Administrasi Pendidikan di Sekolah* (Surabaya: Usaha Nasional, t.th.), h. 315-319. Bandingkan dengan Yusak Burhanuddin yang menyebutkan asas organisasi 1. Harus profesional; 2. Pembagian kerja; 3. Pelimpahan wewenang; rentang control; 5. Kesatuan perintah; dan 6. Fleksibel. Lihat, Yusak Burhanuddin, *Administrasi Pendidikan* (Bandung: Pustaka Setia, 1998), h. 55-56.

Penggerakan (*actuating*). Menurut G.R. Terry pengorganisasian atau pergerakan adalah tindakan mengusahakan hubungan kelakuan yang efektif antara orang-orang, sehingga mereka dapat bekerjasama secara efisien. Menurut Manullang, pengorganisasian adalah suatu proses pembagian pekerjaan, pembatasan tugas-tugas dan tanggung jawab serta wewenang dan penetapan hubungan antar unsur organisasi, sehingga memungkinkan orang dapat bekerja bersama-sama se-efektif mungkin untuk mencapai tujuan. Dengan demikian dapat dipahami bahwa pengorganisasian adalah perbuatan diferensiasi tugas-tugas dan jalinan hubungan kerja dalam suatu organisasi.¹⁰

Pengawasan adalah pengamatan dan pengukuran, apakah pelaksanaan dan hasil kerja sudah sesuai dengan perencanaan atau tidak. G.R. Terry menjelaskan bahwa pengawasan sebagai suatu proses penentuan, apa yang harus dicapai yaitu standar, apa yang sedang dilakukan yaitu pelaksanaan, menilai pelaksanaan dan apabila perlu melakukan perbaikan-perbaikan, sehingga pelaksanaan sesuai dengan rencana yaitu selaras dengan standar. Definisi GR. Terry menggambarkan bahwa pengawasan memiliki keterkaitan langsung dengan perencanaan. Pengawasan baru dapat dilakukan bila telah ada perencanaan sebelumnya.¹¹

Manajemen Pendidikan

Apa yang dimaksud dengan manajemen pendidikan dan apa saja cakupan bahasannya? Dalam Undang-undang RI Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sisdiknas, Pasal 1 ayat (1), dinyatakan bahwa “Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.”¹²

Apabila pengertian di atas dipahami dari aspek manajemen yang mencakup rencana, tindakan, dan hasil yang akan dicapai maka ungkapan ‘usaha sadar dan terencana’ menunjukkan adanya rencana melakukan usaha pendidikan dengan cara yang sadar. Tindakan terencana tentunya disertai dengan proses pembelajaran berupa ‘suasana belajar dan proses pembelajaran’ yang kondusif dengan satu tujuan utama adalah peningkatan spiritual, intelektual, emosional, akhlak mulia, keahlian dan kebangsaan.

Ada banyak pengertian manajemen pendidikan yang diajukan para ahli, diantaranya adalah bahwa manajemen pendidikan didefinisikan sebagai seni dan ilmu mengelola sumber daya pendidikan mencapai tujuan pendidikan secara efektif dan efisien. Yang lain mendefinisikan manajemen pendidikan sebagai proses perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, dan pengendalian sumber daya pendidikan untuk mencapai tujuan pendidikan secara efektif, efisien, mandiri, dan akuntabel.¹³

¹⁰ Syahrizal Abbas, *Manajemen Perguruan Tinggi ...*, h. 101.

¹¹ *Ibid.* h. 102.

¹² Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional

¹³ Husaini Usman, *Manajemen ...*, h. 12.

Berdasarkan pengertian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa manajemen pendidikan merupakan sebuah upaya secara sadar dan terencana dalam mengelola sumber daya manusia di bidang pendidikan. Apabila pengertian ini yang digunakan maka bahasan tentang praktik manajemen pendidikan kenabian diarahkan pada pelacakan tentang kebijakan-kebijakan Nabi saw. yang mengarah pada pengembangan sumber daya manusia dalam bidang pendidikan melalui empat prinsip dasar manajemen, yakni: *planning*, *organizing*, *actuating* dan *controlling*. Untuk mendapatkan gambaran yang jelas mengenai inti dari keempat prinsip manajemen tersebut, ringkasan berikut barangkali akan membantu menggambarannya.

Planning	→	what
Organizing	→	who
Actuating	→	action
Controlling	→	check

Hadis-hadis Tentang Manajemen Pendidikan

Pada dasarnya, hadis tidak menyediakan bentuk operasional dan praktis mengenai manajemen pendidikan. Namun demikian, prinsip-prinsip manajemen sebagaimana yang dijelaskan para ahli tentang manajemen atau administrasi dapat dilacak semangat dan prinsipnya dalam hadis dan praktik Nabi. Hal ini dapat dipahami karena, meski Nabi saw. menyatakan sebagai ‘guru’¹⁴ bagi umat manusia namun beliau tidak diutus untuk membangun dan mendirikan sekolah dengan manajemen seperti yang ada saat ini.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa ada empat prinsip dasar dalam manajemen atau manajemen pendidikan, yakni: 1. *Planning* (perencanaan) ; 2. *Organizing* (mengorganisasi); 3. *Actuating* (menggerakkan); 4. *Controlling* (mengawasi). Hadis berikut akan mengemukakan keempat prinsip tersebut, meskipun barangkali: *pertama*, boleh jadi hadis ini tidak menunjukkan secara eksplisit mengenai makna manajemen pendidikan namun setidaknya memiliki esensi dan semangat yang sama. *Kedua*, apabila keempat prinsip manajemen pendidikan tersebut merupakan satu kesatuan utuh yang saling terkait maka dalam hadis atau praktik kenabian berikut hanyalah fragmen peristiwa yang terpisah antara satu kasus dengan yang lainnya. Sehingga tidak bisa dikatakan sebagai manajemen pendidikan murni dan utuh dalam dunia pendidikan. Berikut adalah praktik Nabi saw. terkait manajemen pendidikan.

¹⁴ Dalam sebuah riwayat dinyatakan bahwa ketika Nabi saw. memasuki masjid beliau menemukan dua kelompok orang di dalamnya. Satu kelompok membaca Alquran dan berdoa sedang kelompok lain belajar dan mengajarkan ilmu. Lalu Rasul bersabda: ‘Keduanya baik. Mereka yang membaca Alquran dan berdoa boleh jadi dikabulkan atau ditolak doanya sedang mereka yang belajar dan mengajarkan ilmu maka saya diutus sebagai seorang pengajar. Meski demikian, hadis tersebut dinilai daif oleh al-Albani. Lihat, Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, ditabqiq oleh Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi, juz 1 (t.p.: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.), h. 83.

1. Planning

Pertanyaan mendasarnya adalah apa yang menjadi planning Nabi saw. berkenaan dengan pendidikan setelah hijrah beliau ke Madinah? Sebelum datangnya Islam, bangsa Arab dikenal dengan bangsa yang ummi, tidak bisa membaca dan menulis. Data tentang keummiannya masyarakat Arab dapat diperoleh baik dari Alquran, hadis maupun sejarah. Dalam Q.S. al-Jumu'ah/62: 2, misalnya, Alquran menggambarkan umminya masyarakat Arab dengan:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Artinya:

Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata

Kata 'al-ummi' menurut para mufassir berarti tidak dapat membaca dan menulis¹⁵ atau dapat membaca tetapi tidak bisa menulis.¹⁶ Makna tersebut dipertegas dengan hadis Nabi yang memaknainya dengan 'tidak bisa menulis dan berhitung. Riwayat al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Nasa'i dan Ahmad, memuat hadis tentang hal itu.

... حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ « إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا » . يُعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ ، وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ .¹⁷

Artinya:

... Diriwayatkan dari Sa'id ibn 'Amr bahwa ia mendengar Ibn 'Umar r.a. dari Nabi saw. bersabda: 'Kami umat yang ummi, tidak dapat menulis dan menghitung. Satu bulan adalah begini, begini, yakni kadang 29 dan terkadang 30 hari.

Data sejarah juga menunjukkan bahwa masyarakat Madinah di mana pemerintah Islam awal dibangun merupakan masyarakat yang buta huruf, yakni tidak dapat membaca atau menulis. Ahmad Amin, misalnya, menyatakan bahwa ketika Islam lahir, kalangan kaum Quraish yang bisa menulis hanya berjumlah 17 orang.¹⁸ Sedang di kalangan perempuan jumlah lebih sedikit lagi.¹⁹ Apabila kondisi

¹⁵ Ibn 'Asyur, *al-Tabrir wa al-Tanwir*, juz 15, al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Tsani, h. 74.

¹⁶ Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar al-Qurthubi, *al-Jami' li Abkam al-Qur'an*, ditabqiq oleh 'Abdullah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, juz 20 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006/1427), h. 452. Lihat, Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, juz 28 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th.), h. 93.

¹⁷ Al-Bukhari, *op. cit.*, h. 460.

¹⁸ Mereka adalah 'Umar ibn al-Khaththab, 'Ali ibn Abi Thalib, 'Utsman ibn 'Affan, Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah, Thalhah, Yazid ibn Abi Sufyan, Abu Huzaifah ibn 'Utbah, Hatib ibn 'Amar, Abu Salamah ibn 'Abd al-Asad al-Makhzumi, Aban ibn Sa'id, Khalid ibn Sa'id, 'Abdullah ibn

suku Quraish yang berada di wilayah Hijaz yang terkenal pandai dalam berdagang hanya terdapat 17 orang yang pandai membaca menulis maka wajar apabila kabilah di luar mereka lebih sedikit lagi yang bisa membaca dan menulis.²⁰ Meski mayoritas masyarakat Arab berada dalam keadaan ummi, menurut Ibn Hajar, bukan berarti bahwa di antara mereka tidak ada yang bisa sama sekali menulis atau menghitung. Hanya saja jumlah mereka yang bisa menulis sangat sedikit.²¹

Kondisi mayoritas masyarakat yang buta huruf ini tentunya tidak mendukung bagi kemajuan dan perkembangan pemerintahan Islam yang baru ditegakkan di Madinah serta menghambat penyebaran ajaran Islam.

Menurut Ahmad Amin, ada beberapa alasan mengapa membaca dan menulis menjadi penting bagi umat Islam saat itu. *Pertama*, penyebaran agama Islam memerlukan para pembaca dan penulis. Ketika ayat Alquran ditulis maka mereka yang pandai membaca akan membacakan kepada yang tidak bisa membaca. *Kedua*, Islam menyebarkan ajaran-ajaran yang ada pada masa Nabi sebelumnya kepada masyarakat Arab. Selain itu, Islam juga menjelaskan hukum tentang nikah, talak, aturan hidup bermasyarakat dan ekonomi.²² *Ketiga*, menurut penulis, pemerintahan Islam yang baru perlu melakukan kontak dengan para penguasa di luar Arab baik dalam kerangka mengenalkan Islam maupun menginformasikan hadirnya pemerintahan baru di Arab sehingga memerlukan sekretaris yang handal untuk menulis, membaca atau menjawab surat-surat yang dikirimkan para penguasa ke negara Islam. *Keempat*, Alquran yang diturunkan kepada Nabi saw. tidak hanya dihafal tetapi juga beliau ingin agar ayat tersebut ditulis oleh para sahabat khusus penulis Alquran.²³ Saat pertama datang ke Madinah, orang pertama yang diminta Rasul menulis adalah Ubay ibn Ka'ab al-Anshari dan jika ia tidak datang beliau akan memanggil Zayd ibn Tsabit al-Anshari.²⁴

Sa'id, Huwaitib ibn 'Abd al-'Uzza, Abu Sufyan ibn Harb, Mu'awiyah ibn Abu Sufyan, Juhaim ibn al-Shalat dan al-'Ala ibn al-Hadrami. Lihat, Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, h. 140.

¹⁹ Di antara perempuan yang pandai menulis atau membaca adalah Hafshah dan Ummu Kultsum, al-Syifa binti 'Abdullah al-'Adawiyah, sedang 'Aisyah hanya bisa membaca dan tidak bisa menulis, demikian juga Ummu Salamah. Lihat, *Ibid*.

²⁰ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), h. 140.

²¹ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bary*, ditahqiq oleh 'Abd al-Qadir Syaibah al-Hamd, juz 4 (Riyadh: 'Abd al-Aziz Ali Sa'ud, t.th.), h. 151.

²² Ahmad Amin, *Fajr al-Islam ...*, h. 141.

²³ Di antara sahabat yang diperintahkan untuk menulis Alquran adalah Abu Bakar (Muhajirin), 'Umar ibn al-Khaththab (Muhajirin), 'Utsman ibn 'Affan (Muhajirin), 'Ali ibn Abi Thalib (Muhajirin), Mu'awiyah ibn Abu Sufyan (Muhajirin), Aban ibn Sa'id (Muhajirin), Khalid ibn Sa'id (Muhajirin), Ubay ibn Ka'ab (Ansar), Zayd ibn Tsabit (Ansar), Tsabit ibn Qays (Ansar) dan lainnya. Lihat, Muhammad 'Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, ditahqiq oleh Fawwaz Ahmad Zamrari, juz 1 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1995/1415), h. 202.

²⁴ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam...*

Dengan kondisi ini, menurut penulis, *planning* utama dan mendesak yang akan dilakukan Nabi saw. berkenaan dengan pemerintah baru Islam adalah terkait persoalan pendidikan terutama pengentasan buta huruf di kalangan sahabat. Ada beberapa langkah yang diambil Nabi saw. berkenaan dengan hal tersebut. *Pertama*, menjadikan pengajaran membaca dan menulis sebagai bagian bentuk tebusan bagi tawanan perang terutama tawanan perang Badar.²⁵ Ibn Sa'ad, misalnya, memuat peristiwa tersebut dalam riwayat berikut:

أخبرنا الفضل بن دكين، أخبرنا إسرائيل عن جابر عن عامر قال: أسر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يوم بدر سبعين أسيراً، وكان يفادي بهم على قدر أموالهم، وكان أهل مكة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلمهم، فإذا حذفوا فهو فداؤهم.²⁶

Artinya:

... Dari 'Amir berkata: Rasulullah saw. menawan 70 orang tawanan perang Badar dan mereka dapat menebus berdasarkan harta yang dimiliki. Selain itu, orang-orang Makkah pandai menulis sedang orang Madinah tidak pandai. Maka siapa yang tidak dapat menebus dirinya dengan uang dapat menggantinya dengan mengajarkan 10 anak Madinah hingga mereka pandai..

Kedua, Nabi saw. memerintahkan sahabat tertentu, seperti Zayd ibn Tsabit untuk mempelajari bahasa Ibrani/Yahudi dan bahasa Suryani. Penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini akan diuraikan pada bahasan berikut.

Perintah dan dorongan Nabi saw. untuk belajar membaca dan menulis pada akhirnya menghasilkan banyak sahabat yang pandai membaca dan menulis. Pada perang Yamamah tahun 12 H, atau dua tahun setelah wafatnya Rasulullah, dimana terjadi peperangan melawan mereka yang murtad pengikut Musailamah al-Kazzab, misalnya, dinyatakan bahwa sebanyak 70 orang penghafal dan pembaca (*al-qurra*) Alquran terbunuh bahkan sebagian menyebutkan berjumlah 500 orang.²⁷ Kata '*al-qurra*' tersebut dipahami sebagai mereka yang mampu membaca.

Meski penulis belum menemukan data berapa jumlah sahabat yang mampu membaca dan menulis di akhir masa kenabian sebagai bagian dari gerakan pementasan buta huruf, informasi mereka yang terbunuh pada perang Yamamah di atas setidaknya menunjukkan adanya peningkatan jumlah mereka yang mampu

²⁵ Ketika Nabi saw. bermusyawarah dengan beberapa sahabat terkait perlakuan atas tawanan perang Badar, Abu Bakar mengusulkan agar mereka membayar fidyah sesuai dengan kemampuan mereka dari 4000 sampai 1000 auqiyah (diriwayat lain dirham) sedang 'Umar mengusulkan agar mereka dibunuh. Nabi kemudian mengikuti saran Abu Bakar. Keputusan Nabi saw. tersebut keliru karena kemudian turun ayat yang menegur beliau. Lihat, Muslim, *op. cit.*, h. 969. Lihat, Shafiy al-Din al-Mubarakfuri, *al-Rabiq al-Makhtum* (t.tp.: Maktabah Nur al-Islam, t.th.), h. 180.

²⁶ Muhammad ibn Sa'ad Mani' al-Zuhri, *Kitab al-Thabaqat al-Kubra*, ditabqiq oleh 'Ali Muhammad 'Umar, juz 2 (Kairo: Maktabah al-Khanzi, 2001/1421), h. 20. Lihat, Shafiy al-Din, *al-Rabiq al-Makhtum* ..., h. 180.

²⁷ Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfan* ..., h. 205.

membaca dan menulis di kalangan sahabat. Pengajaran membaca dan menulis menjadi pondasi bagi perkembangan pemerintahan Islam dan kemajuan peradaban Muslim selanjutnya sehingga tepat apabila Nabi saw. menjadikannya salah satu *planning* utama saat awal membangun pemerintahan Islam. Dengan keberhasilan program tersebut maka dapat dinyatakan bahwa Nabi saw. menjadi pelopor gerakan pemberantasan buta huruf pertama dalam sejarah peradaban dunia. Dan yang terpenting adalah bahwa dalam kerangka menjalankan dan mendukung roda pemerintahan Islam, Nabi saw. memiliki *planning* yang jelas dalam bidang pendidikan.

2. Organizing (mengorganisasi)

Mengorganisasi dipahami oleh para ahli manajemen sebagai menempatkan orang tertentu pada posisi dan jabatan yang tepat sehingga tujuan dan target organisasi dapat tercapai. Dalam praktiknya, Nabi sering melakukan prinsip tersebut. Dalam dunia pendidikan, misalnya, beliau memerintahkan Zaid ibn Tsabit untuk belajar bahasa Ibrani, bahasanya umat Yahudi, dan bahasa Suryani dan tidak memerintahkan sahabat lainnya. Padahal pada saat itu sudah ada beberapa orang sahabat yang pandai membaca dan menulis yang masuk dalam jajaran para penulis wahyu. Namun demikian, Nabi saw. hanya memilih Zayd ibn Tsabit dan tidak yang lain. Dalam keputusannya tersebut, Nabi saw. tidak keliru karena Zayd mampu mempelajari bahasa Ibrani dan Suryani dalam 7 hari dan sebagian riwayat setengah bulan. Riwayat dan hadis berikut menunjukkan hal itu.

أخبرنا يحيى بن عيسى الرملي، أخبرنا الأعمش عن ثابت بن عبيد الله عن زيد بن ثابت قال: قال لي رسول الله، صلى الله عليه وسلم: إنه يأتيك كتب من أناس لا أحب أن يقرأها أحد فهل تستطيع أن تعلم كتاب العبرانية أو قال السريانية؟ فقلت: نعم! قال: فتلعمتها في سبع عشرة ليلة.²⁸

Artinya:

... Dari Zayd ibn Tsabit berkata: Rasulullah saw. berkata kepadaku: 'Telah datang kepadaku surat dari masyarakat luar dan aku tidak suka seorang pun membacanya maka bisakah kamu mempelajari bahasa Ibrani atau Suryani (Siria)? Zayd menjawab: 'Ya'. Ia lalu mengatakan: 'Saya mampu mempelajarinya dalam 7 malam.

Dalam riwayat al-Tirmizi, misalnya, dinyatakan:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَارِجَةَ بِنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَنْ أَتَعَلَّمَ لَهُ كَلِمَاتِ كِتَابِ يَهُودَ. قَالَ «إِنِّي وَاللَّهِ مَا آمَنْتُ يَهُودَ عَلَى كِتَابٍ». قَالَ فَمَا مَرَّ بِي نِصْفُ شَهْرٍ حَتَّى تَعَلَّمْتُهُ لَهُ قَالَ فَلَمَّا تَعَلَّمْتُهُ كَانَ إِذَا كَتَبَ إِلَى يَهُودَ كَتَبْتُ إِلَيْهِمْ وَإِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ قَرَأْتُ لَهُ كِتَابَهُمْ. قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.²⁹

²⁸ Ibn Sa'ad, *op. cit.*, juz 2, h. 309.

²⁹ Muhammad ibn 'Isa ibn Surah al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, dita'liq oleh Muhammad Nashr al-Din al-Albani (Riyad}: Maktabah al-Ma'arif, t.th.), h. 611.

Artinya:

... Dari Zayd ibn Tsabit berkata: Rasulullah saw. memerintahkanmu untuk belajar bahasa Yahudi. Beliau bersabda: 'Sungguh, demi Allah, saya tidak percaya kepada orang Yahudi untuk membacakan surat (yang dikirim dalam bahasa mereka atau Ibrani). Zayd berkata: 'Tidak lebih dari setengah bulan saya telah menguasainya sehingga apabila beliau berkirim surat kepada orang Yahudi maka saya lah yang menuliskannya dan apabila mereka mengirim surat untuk Nabi saw. maka sayalah yang membacakannya untuk beliau.

Dalam hal ini, Rasulullah tidak hanya memerintahkan sahabatnya untuk mempelajari ilmu syari'ah yang diambil dari Alquran dan hadis namun memerintahkan juga untuk mengkaji ilmu yang mendatangkan manfaat bagi kaum Muslim secara umum. Selain itu, perintah Nabi kepada Zayd ini disesuaikan dengan kemampuan dan kecakapan Zayd. Pada waktu pertama kali Nabi sampai di Madinah beliau mendengar Zayd ibn Tsabit hafal lebih dari sepuluh ayat padahal ia masih kecil dan Nabi kagum dengan kemampuan Zayd tersebut sehingga beliau memerintahkannya untuk mempelajari bahasa Ibrani.³⁰

Fakta ini menunjukkan bahwa Nabi saw. mengetahui potensi yang dimiliki masing-masing sahabat dan menempatkan mereka sesuai dengan bakat, potensi dan kemampuannya. Penempatan seseorang berdasarkan kemampuannya ini menunjukkan bahwa Nabi saw. adalah seorang manajer dan organisatoris ulung yang tidak hanya menempatkan sahabat pada tempat yang tepat namun apa yang menjadi tujuan organisasi dapat tercapai dengan baik.

Ada kasus lain yang menunjukkan bahwa Nabi memahami betul potensi sahabat beliau dalam kepemimpinan dan menempatkannya pada tempat yang tepat demi tercapainya apa yang menjadi tujuan organisasi. Dalam kasus Abu Dzar yang meminta jabatan kepada Nabi namun beliau tidak memberikannya dengan alasan bahwa Abu Dzar tidak berkompeten dalam hal itu. Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ شُعَيْبٍ بْنُ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي أَبِي شُعَيْبُ بْنُ اللَّيْثِ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ الْحَارِثِ بْنِ يَزِيدَ الْخَضْرَمِيِّ عَنِ ابْنِ حُجْرَةَ الْأَكْبَرِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قَالَ فُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي قَالَ فَضْرَبَ يَدَهُ عَلَى مَنْكِبِي ثُمَّ قَالَ « يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ جِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا ». ³¹

Artinya:

... Dari Abu Dzar ia berkata, saya berkata: 'Wahai Rasulullah mengapa engkau tidak angkat aku sebagai pejabatmu. Lalu Nabi menepuk pundaknya seraya bersabda: 'Wahai Abu Dzar, kamu orangnya lemah sedang jabatan adalah amanah yang menjadi kehinaan dan penyesalan di hari kiamat kecuali bagi mereka yang mendudukinya secara benar (tepat) dan menjalankannya dengan benar.

³⁰ Sa'id Isma'il 'Ali, *al-Sunnah al-Nabawiyah: Ru'yah Tarbawiyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 2002/1423), h. 243.

³¹ Muslim ibn al-Hajjaj, *op. cit.*, h. 1015.

Menurut al-Nawawi, hadis ini menunjukkan bahwa kehinaan dan penyesalan akan menimpa mereka yang tidak memiliki kompetensi dalam memimpin atau mereka yang berkompeten namun tidak dapat berlaku adil maka pada hari kiamat dihinakan dan menyesalnya. Namun bagi mereka yang mampu mengemban kepemimpinan dan berlaku adil dalam menjalankannya maka ini merupakan kemuliaan yang besar sebagaimana yang termuat dalam hadis bahwa mereka termasuk tujuh orang yang mendapat perlindungan di hari kiamat.³²

Bagaimana sesungguhnya profil Abu Dzar sehingga Nabi saw. menolaknya menjadi pejabat pemerintah? Dalam hadis dan kitab-kitab sejarah disebutkan bahwa Abu Dzar dikenal sebagai seorang pemberani dalam mengungkapkan dan mengatakan kebenaran meskipun nyawa menjadi taruhannya. Keberanian Abu Dzar tergambar dalam banyak riwayat, berikut:

Pertama, ia termasuk orang yang pertama masuk Islam dan menyatakan keislamannya secara terbuka di depan Ka'bah sehingga dipukul banyak orang sampai jatuh dan diselamatkan 'Abbas. Perbuatan tersebut ia ulangi kembali esok harinya dan mendapat perlakuan yang sama.³³

Kedua, ia tetap memberi fatwa meski telah dilarang oleh penguasa. Diriwayatkan, ketika Abu Dzar ditanya oleh seseorang: 'Bukankah Amir al-Mu'minin melarangmu untuk memberi fatwa? Abu Dzar lantas menjawab: 'Demi Allah, sekiranya kalian meletakkan pedang di tenggorokanku agar aku tidak mengucapkan apa yang ku dengar dari Rasulullah niscaya ku akan mengatakan sebelum pedang itu menembus leherku'.³⁴

Ketiga, ia diasingkan oleh Khalifah 'Utsman ibn 'Affan ke daerah Rabadzah disebabkan berselisih dengan Mu'awiyah mengenai ayat '*wa alladzina yaknizuna al-dzahaba* (al-Bara'ah ayat 34).³⁵

Berbagai rekam jejak peristiwa tersebut menunjukkan bahwa Abu Dzar merupakan seorang sahabat pemberani dan tidak merasa takut meski berseberangan pendapat dengan pemimpin dan siap menanggung resiko yang besar atas sikapnya itu. Sikap ini menunjukkan bukti akan keberanian dan keteguhan Abu Dzar dalam mengemukakan pendapat meski menanggung resiko besar. Keberanian ini tentunya merupakan modal penting bagi seseorang untuk menjadi pemimpin.³⁶ Namun demikian, Nabi tetap tidak memberinya jabatan tertentu dalam pemerintahan.

³² Al-Imam al-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, juz 12 (Mesir: al-Mathba'ah al-Mishriyyah, 1930/1349), h. 210. Lihat, 'Iyadh ibn Musa ibn 'Iyadh al-Yahshabi, *Ikmal al-Mu'lim bi Fawaid Muslim*, ditahqiq oleh Yahya Isma'il, juz 6 (Mesir: Dar al-Wafa, 1998/1419), h. 225.

³³ Ahmad ibn 'Ali al-'Asqalani, *al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah*, ditahqiq oleh Thaha Muhammad al-Zaini, juz 11 (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1993/1412), h. 120.

³⁴ Ibn Sa'ad, *op. cit.*, juz 2, h. 305.

³⁵ 'Ali ibn Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, ditakhrij oleh 'Isham ibn 'Abd al-Muhsin al-Humaidan (Saudi: Dar al-Ishlah, 1992/1412), h. 243. Lihat, Al-Bukhari, *op. cit.*, h. 341.

³⁶ Menurut al-Mawardi, syarat menjadi pemimpin ada tujuh macam, yakni: 1. Adil; 2. Ilmu yang memungkinkannya dapat berijtihad dalam bidang hukum; 3. Sehat panca indera; 4. Sehat

Menurut al-Qurthubi, sebagaimana dikutip Ibn al-Allan dalam *Dalil al-Falihin*, kelemahan Abu Dzar terletak pada kepribadiannya yang cenderung kepada hidup asketik (zuhud) dan kurang memperhatikan urusan duniawi. Atas dasar ini, Rasulullah saw. menasehatinya agar tidak meminta jabatan tersebut.³⁷ Dengan kecenderungan asketis tersebut barangkali Nabi saw. menilai jabatan pemerintahan tidak cocok untuk Abu Dzar sehingga beliau menolak memberinya jabatan meskipun ia seorang yang taat dan kuat keislamannya.

Beragam kebijakan Nabi saw. tersebut menunjukkan bahwa beliau adalah seorang organisatoris ulung yang memahami seluruh potensi, bakat dan kemampuan sahabatnya sehingga menempatkan mereka pada posisi dan kedudukan yang tepat demi tercapainya tujuan organisasi. Sikap Nabi saw. tersebut terangkum dalam satu ucapan beliau berikut:

... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « إِذَا ضَيَّعَتِ الْأَمَانَةُ فَأَنْتَظِرِ السَّاعَةَ ». قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ ، فَأَنْتَظِرِ السَّاعَةَ »³⁸

Artinya:

... *Dari Abu Hurairah r.a. berkata, Rasulullah saw. bersabda: 'Apabila sifat amanah sudah hilang maka tunggulah kiamat akan datang' kemudian Rasul ditanya: 'Bagaimana hilangnya?' Rasul saw. menjawab: 'Apabila satu urusan disandarkan kepada yang bukan ahlinya maka tunggulah kiamat akan datang (kehancurannya).*

Kata '*al-amr*' pada hadis di atas mencakup semua hal terkait agama, seperti, khilafah, kepemimpinan, hakim dan majlis fatwa dan lainnya. Dengan mengangkat orang yang tidak ahli agama dan tidak amanah atau mengangkat mereka yang membantu berbuat zalim dan kejahatan. Dengan demikian, pemimpin telah menghilangkan sifat amanah yang telah Allah wajibkan sehingga orang khianat dipercaya dan orang yang jujur berkhianat. Ini terjadi apabila orang bodoh menguasai dan orang benar tidak mampu melaksanakan satu urusan.³⁹ Hadis di atas ingin menyatakan bahwa segala urusan harus diserahkan kepada ahlinya.

fisik dan jasmani; 5. Berwawasan dan dapat memimpin masyarakat serta mengatur kemaslahatan mereka; 6. Pemberani sehingga dapat melindungi rakyat dan melawan musuh; 7. Bernasabkan Quraish. Lihat, 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, ditahqiq oleh Ahmad Mubarak al-Bagdadi (Kuwait: Maktabah Dar Ibn Qutaibah, 1998/1409), h. 5.

³⁷ Sebagaimana dikutip, Ahmad Sutarmadi, *Meneropong Jejak Rasul: Revitalisasi Hadis* (Cet. I; Jakarta: CMB Press, 2008), h. 241.

³⁸ Al-Bukhari, *op. cit.*, h. 1615.

³⁹ Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad al-'Aini, *'Umdah al-Qari Syarh Shabih al-Bukhari*, ditashih oleh 'Abdullah Mahmud Muhammad 'Umar, juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001/1421), h. 10. Lihat, Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bary*, ditahqiq oleh 'Abd al-Qadir Syaibah Hamd, juz 11 (Saudi: al-Amir Sulthan ibn 'Abd al-'Aziz, t.th.), h. 341.

Berbagai kebijakan dan sabda Nabi saw. di atas menunjukkan beliau memiliki kemampuan memimpin dan mengorganisasi serta mengelola potensi sahabat dengan baik. Berdasarkan potensi tersebut beliau menempatkan sahabatnya pada posisi yang sesuai dengan bakatnya sehingga tujuan organisasi dapat tercapai.

3. Actuating (menggerakkan)

Dalam manajemen, *actuating* dipahami sebagai kemampuan seorang pemimpin menggerakkan bawahan, pengikut atau anggotanya untuk berbuat dan melakukan sesuatu untuk mencapai apa yang menjadi tujuan organisasi. Kemampuan ini mendorong para pengikut bergerak dan berbuat sesuai dengan keinginan pemimpin dan tujuan organisasi. Dalam dunia pendidikan, kemampuan Nabi saw. dalam menggerakkan sahabatnya tergambar dengan jelas ketika sekelompok perempuan meminta Nabi saw. untuk mengajarkan kepada mereka ilmu pengetahuan. Hadis berikut mengungkapkan hal tersebut.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَصْبَهَانِيِّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ ذَكْوَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ الرِّجَالُ بِحَدِيثِكَ ، فَاجْعَلْ لَنَا مِنْ نَفْسِكَ ، يَوْمًا نَأْتِيكَ فِيهِ تُعَلِّمُنَا مِمَّا عَلَّمَكَ اللَّهُ . فَقَالَ « اجْتَمِعْنَ فِي يَوْمٍ كَذَا وَكَذَا فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا » . فَاجْتَمِعْنَ فَأَتَاهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَعَلَّمَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ ثُمَّ قَالَ « مَا مِنْكُمْ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ وَلَدِهَا ثَلَاثَةً ، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ » . فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَيْنِ قَالَ فَأَعَادَتْهَا مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ « وَائْتَيْنِ وَائْتَيْنِ »⁴⁰

Artinya:

... Dari Abu Sa'id al-Khudri menceritakan bahwa perempuan datang kepada Rasulullah saw. dan berkata wahai Rasulullah, kaum lelaki telah datang untuk mendapatkan hadis darimu, maka tentukan olehmu bagi kami satu waktu yang kami datang dan engkau mengajarkan apa yang telah diajarkan Allah. Nabi saw. lalu bersabda: 'Berkumpullah kalian pada hari A dan di tempat B. Mereka lalu berkumpul dan mendatangnya untuk mengajarkan ajaran ilahiah kepada mereka. Beliau bersabda: 'Siapa saja dari kalian para wanita yang ditinggal mati oleh tiga orang anaknya maka anak tersebut dapat menjadi penghalang baginya dari api neraka. Seorang perempuan bertanya: 'Wahai Rasulullah, bagaimana jika dua orang. Perempuan tersebut mengulang pertanyaannya sebanyak dua kali. Nabi saw. menjawab: 'Ya, meski dua orang'.

Dalam menjelaskan hadis tersebut, para pensyarah hanya melihat pada aspek ajaran agama dengan menyatakan perlunya mengharap ridha Allah ketika ditinggal mati oleh anaknya.⁴¹ Sebagian lainnya menjelaskan bahwa sabar dan mengharap ridha Allah menjadi syarat utama bagi pemberian syafaat terhadap orang tua yang ditinggal mati anaknya.⁴²

⁴⁰ Al-Bukhari, *op. cit.*, h. 1806.

⁴¹ 'Iyadh ibn Musa, *op. cit.*, juz 8, h. 115.

⁴² Ibn Hajar al-Asqalani, *op. cit.*, juz 3, h. 143.

Dalam kaitannya dengan pendidikan, ada beberapa hal yang dapat dicatat pada hadis di atas dan kurang mendapat perhatian dari para ulama hadis terkait kedudukan perempuan dalam menuntut ilmu. *Pertama*, kaum perempuan menuntut hak yang sama dengan laki-laki dalam bidang pendidikan. *Kedua*, Rasulullah memberikan apresiasi yang besar terhadap keinginan perempuan dengan memberikan waktu beliau untuk mengajarkan ajaran agama kepada perempuan. *Ketiga*, materi yang disampaikan merupakan sesuatu yang sangat dekat dengan kepentingan perempuan yakni terkait dengan anak.

Apa yang mendorong para perempuan bersemangat untuk menuntut ilmu sebagaimana kaum laki-laki? Padahal masa jahiliah belum lama berlalu dimana laki-laki memegang semua peran dalam sebuah suku sedang perempuan tidak mendapat penghargaan, ditinggalkan dan diabaikan hak-hak hidupnya. Jika bukan karena dorongan, semangat dan peluang yang diberikan Rasul kepada mereka tentunya mereka tidak akan menuntut hak yang sama dengan para laki-laki dalam menuntut ilmu. Hasil dari pendidikan Rasul ini adalah lahirnya perempuan yang terlibat aktif dalam berbagai bidang kehidupan masyarakat Muslim. 'Aisyah, isteri Nabi saw. sendiri dikenal sebagai ahli hadis dan hukum Islam. Pada generasi yang berbeda, juga lahir ahli hukum di kalangan perempuan seperti Nafisah dan Syuhdah.⁴³ Bukan hanya perempuan yang belajar dari mereka tetapi juga terdapat sekelompok laki-laki yang menimba ilmu dari mereka. Inilah buah manis dari pendidikan yang ditanamkan Nabi saw. kepada kaum perempuan.

4. Controlling

Mengontrol dengan cara menguji untuk mengetahui sejauh mana penguasaan anak didik terhadap materi yang disampaikan guru merupakan bagian penting dalam pengajaran. Selain itu, anak didik mempertanyakan apa yang belum dipahaminya dari materi yang diajarkan guru termasuk bagian pengajaran yang juga tidak kalah pentingnya. Dalam hal ini terdapat riwayat dimana 'Aisyah mempertanyakan kepada Nabi saw. apa yang tidak ia pahami dari perkataan beliau. Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ أَخْبَرَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَيْئًا لَا تَعْرِفُهُ إِلَّا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّى تَعْرِفَهُ ، وَأَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ « مَنْ حُوسِبَ عُدْبٌ » . قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ أَوْ لَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى (فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) قَالَتْ فَقَالَ « إِنَّمَا ذَلِكَ الْعُرْضُ ، وَلَكِنَّ مِنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكُ »⁴⁴

Artinya:

... Meriwayatkan kepadaku Ibn Abi Mulaikah bahwa 'Aisyah isteri Nabi saw. jika mendengar sesuatu yang ia tidak pahami maka selalu ia tanyakan

⁴³ Haifaa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam Atas Kesetaraan Jender*, terjemah dari *The Right of Women in Islam: An Authentic Approach* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), h. 72. Lihat, Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, penerj. Margono dan Kamilah (Yogyakarta: Navila, 2008), h. 293.

⁴⁴ Al-Bukhari, *op. cit.*, h. 39.

bingga paham. Ketika Rasulullah mengatakan: 'Siapa yang dibisab ia pasti akan disiksa'. 'Aisyah berkata: 'Bukankan Allah swt. berfirman: 'Maka Ia akan menghitung dengan hitungan yang mudah'. Lalu Nabi saw. menjawab: 'Yang dimaksud adalah pemaparan (amal selama di dunia) namun siapa yang hitungan amalnya diperdebatkan (lebih sedikit amal baiknya) niscaya ia akan binasa.

Menurut Abu Lubabah, selain guru menjelaskan secara berulang materi yang disampaikan kepada anak didik, hal terpenting dalam pembelajaran juga adalah meminta mereka untuk menyebutkan ulang dan menguji sejauh mana hafalan dan penguasaan mereka terhadap materi tersebut. Salah satu cara yang dapat digunakan adalah meminta mereka untuk mengajar atau unjuk kerja dan dapat juga dengan menguji materi yang diajarkan.⁴⁵

Dalam banyak kesempatan, tidak jarang Nabi bertanya kepada sahabatnya tentang suatu hal yang ingin beliau jelaskan. Pertanyaan tersebut dimaksudkan untuk mengetahui sejauhmana pengetahuan sahabat mengenai materi yang akan beliau sampaikan. Satu waktu Nabi saw., misalnya, bertanya tentang siapa orang yang bangkrut dalam kehidupannya. Pertanyaan tersebut beliau lontarkan kepada para sahabat untuk menunggu jawaban yang akan diberikan. Dalam beberapa riwayat, pertanyaan tersebut kadang mereka jawab namun sering juga tidak. Di antara pertanyaan Nabi saw. tersebut adalah siapa yang dimaksud dengan orang 'muflis'. Hadis berikut menjelaskan peristiwa pengujian Nabi saw. kepada sahabatnya.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَا حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ - وَهُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ - عَنِ الْعَلَاءِ عَنِ أَبِيهِ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « أَتَذَرُونَ مَا الْمُفْلِسُ ». قَالُوا الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ. فَقَالَ « إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا وَقَذَفَ هَذَا وَأَكَلَ مَالَ هَذَا وَسَفَكَ دَمَ هَذَا وَضَرَبَ هَذَا فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ ». ⁴⁶

Artinya:

... Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda: 'Tabukan kalian apa itu al-muflis?' Sahabat menjawab: 'Orang yang muflis di antara kami adalah mereka yang tidak memiliki uang (dirham) dan makanan. Beliau menjawab: 'Orang yang muflis di kalangan umatku adalah mereka yang ketika hari kiamat didatangkan shalatnya, puasanya, zakatnya dan kemudian didatangkan juga perbuatannya yang mencaci A, menuduh B, memakan harta C, menumpahkan darah D, dan memukul E, lantas semua kesalahan tersebut dibalas dengan kebaikan yang ada padanya dan jika seluruh kebaikannya telah habis sebelum terlunasi semua kejahatannya maka kesalahan orang lain itu akan diambil dan ditimpakan padanya kemudian ia dilemparkan ke dalam api nerakan.

⁴⁵ Abu Lubabah Husain, *al-Tarbiyah fi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Riyadh: Dar al-Liwa, t.th.), h. 71.

⁴⁶Muslim ibn al-Hajjaj, *op. cit.*, h. 1394.

Menurut 'Iyadh, hakikat khusus *muflis* adalah orang yang memiliki kebaikan namun kebbaikannya diberikan kepada orang lain seperti orang yang berhutang dan hartanya diambil untuk membayar hutang-hutangnya. Hal ini karena orang beranggapan bahwa yang bangkrut adalah mereka yang sedikit dan tidak memiliki harta. Padahal, itu bukanlah hakikat *muflis* karena yang demikian itu dapat hilang dan terputus ketika seseorang meninggal dan boleh jadi dapat hilang setelah berlalunya waktu dalam hidupnya selanjutnya.⁴⁷

Dalam menjelaskan hadis, para penyarah tidak menghubungkannya dengan konsep dan pemikiran pendidikan meski pada hadis tersebut mengandung makna pendidikan. Hal ini disebabkan karena alam pemikiran dan masyarakat mereka saat itu lebih terfokus pada unsur dan nilai-nilai keagamaan. Jika dilihat dari sudut pandang pendidikan terutama aspek evaluasi, hadis tersebut menunjukkan bahwa Nabi terkadang menguji pemahaman sahabat mengenai sesuatu untuk mengetahui sejauh mana pandangan mereka tentang hal tersebut. Apabila apa yang mereka pahami ternyata tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Nabi saw. maka beliau akan menjelaskannya secara jelas sehingga mereka pun dapat memahaminya.

Simpulan

Apa yang dilakukan Nabi saw. berkenaan dengan pendidikan pada dasarnya mengandung prinsip-prinsip manajemen pendidikan modern. Pendidikan tersebut diawali dengan program pengentasan buta huruf di kalangan sahabat dengan menjadikan pengajaran membaca dan menulis sebagai satu bentuk penibus bagi tawanan perang Badar. Kebijakan Nabi saw. tersebut juga diikuti dengan perintah beliau kepada Zayd ibn Tsabit untuk mempelajari bahasa Ibrani dan Suryani yang merupakan bahasa di luar masyarakat Arab. Penunjukkan Zayd ini menandakan bahwa Nabi saw. melakukan pengaturan atau *organizing* atas sahabat beliau yang disesuaikan dengan potensi, bakat dan kemampuan masing-masing orang. Pengorganisasian ini ditegaskan juga oleh Nabi saw. melalui sabda beliau bahwa segala urusan yang tidak diserahkan kepada mereka yang berkompeten maka akan mendatangkan kehancuran. Tindakan Nabi saw. dalam dunia pendidikan ini mampu menggerakkan seluruh unsur dalam masyarakat Muslim awal untuk semangat dalam menuntut ilmu sehingga mendorong para perempuan untuk meminta kesamaan hak dalam pengajaran kepada Nabi saw. sebagaimana yang didapat kaum lelaki. Semangat untuk bergerak dan berbuat dalam dunia pendidikan ini dapat dikategorikan sebagai aksi dan aktualisasi sahabat dalam bidang pengajaran. Dalam praktik pengajaran, Nabi saw. tidak jarang menanyakan kepada sahabatnya berkenaan dengan materi apa yang akan beliau sampaikan untuk mengetahui sejauh mana pengetahuan sahabat terhadap materi tersebut. Selain bertanya, tidak jarang juga Nabi saw. ditanya para sahabat tentang materi yang beliau sampaikan apabila mereka belum memahaminya. Bertanya dan ditanya dalam aktivitas pendidikan dapat dikatakan sebagai proses pengujian atau control atau kualitas pembelajaran.

⁴⁷ 'Iyadh ibn Musa, *op. cit.*, juz 8, h. 50. Lihat, al-Nawawi, *op. cit.*, juz 16, h. 136.

Daftar Pustaka

- Abadi, Abu 'Abd al-Rahman Syaraf al-Haq al-'Azim. *'Aun al-Ma'bud 'ala Syarh Sunan Abi Dawud*, Beirut, Dar Ibn Hazm, 2005/1426.
- Abbas, Syahrizal. *Manajemen Perguruan Tinggi Beberapa Catatan*, Cet. 2; Jakarta, Kencana, 2009.
- Al-'Aini, Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad. *'Umdah al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari*, ditashhah oleh 'Abdullah Mahmud Muhammad 'Umar, juz 2 Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001/1421.
- 'Ali, Sa'id Isma'il. *al-Sunnah al-Nabawiyah: Ru'yah Tarbawiyah*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 2002/1423.
- Ali, Syed Ameer. *The Spirit of Islam*, penerj. Margono dan Kamilah Yogyakarta, Navila, 2008.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*, Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.
- Al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. *al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah*, ditahqiq oleh Thaha Muhammad al-Zaini, Kairo, Maktabah Ibn Taimiyah, 1993/1412.
- Al-Bukhari, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Isma'il. *Shahih al-Bukhari*, Beirut, Dar Ibn Katsir, 2002/1423.
- Burhanuddin, Yusak. *Administrasi Pendidikan*, Bandung, Pustaka Setia, 1998.
- Hart, Michael H., *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*, diterjemahkan oleh Ken Ndaru dan M. Nurul Islam, 100 Tokoh Paling Berpengaruh di Dunia, Jakarta, Noura Books, 2012.
- Husain, Abu Lubabah. *al-Tarbiyah fi al-Sunnah al-Nabawiyah*, Riyadh, Dar al-Liwa, t.th.
- Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, juz 15, al-Maktabah al-Syamilah al-Ishdar al-Tsani.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. *Fath al-Bary*, ditahqiq oleh 'Abd al-Qadir Syaibah al-Hamd, Riyadh: 'Abd al-Aziz Ali Sa'ud, t.th.
- Jawad, Haifaa A. *Otentitas Hak-hak Perempuan: Perspektif Islam Atas Kesetaraan Jender*, terjemah dari *The Right of Women in Islam: An Authentic Approach*, Yogyakarta, Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Al-Mawardi, 'Ali ibn Muhammad ibn Habib. *al-Abkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, ditahqiq oleh Ahmad Mubarak al-Bagdadi, Kuwait, Maktabah Dar Ibn Qutaibah, 1998/1409.
- Al-Mubarakfuri, Shafiy al-Din. *al-Rabiq al-Makhtum*, t.tp., Maktabah Nur al-Islam, t.th.
- Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, Abu al-Husain. *Shahih Muslim* Riyadh, Dar al-Mugni, 1998/1319.
- Al-Nawawi, al-Imam. *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Mesir, al-Mathba'ah al-Mishriyyah, 1930/1349.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta, Pusat Bahasa, 2008.
- Sahertian, Piet. *Dimensi-dimensi Administrasi Pendidikan di Sekolah*, Surabaya, Usaha Nasional, t.th.

- Sutarmadi, Ahmad. *Meneropong Jejak Rasul: Revitalisasi Hadis*, Cet. I; Jakarta, CMB Press, 2008.
- Al-Qazwini, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Yazid. *Sunan Ibn Majah*, ditahqiq oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, t.p., Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.
- Al-Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar. *al-Jami' li Abkam al-Qur'an*, ditahqiq oleh 'Abdullah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Beirut, Muassasah al-Risalah, 2006/1427.
- Al-Tirmidzi, Muhammad ibn 'Isa ibn Surah. *Sunan al-Tirmizi*, dita'liq oleh Muhammad Nashr al-Din al-Albani, Riyadh, Maktabah al-Ma'arif, t.th.
- Usman, Husaini. *Manajemen: Teori, Praktik, dan Riset Pendidikan*, Ed. 3; Jakarta, Bumi Aksara, 2011.
- Al-Wahidi al-Naisaburi, 'Ali ibn Ahmad. *Asbab al-Nuzul*, ditakhrij oleh 'Isam ibn 'Abd al-Muhsin al-Humaidan, Saudi, Dar al-Ishlah, 1992/1412.
- Wensinck, A.J., *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfazh al-Hadits al-Nabawi*, Leiden: E.J. Brill, 1936.
- Al-Yahshabi, 'Iyadh ibn Musa ibn 'Iyadh. *Ikmal al-Mu'lim bi Farwaid Muslim*, ditahqiq oleh Yahya Isma'il, Mesir, Dar al-Wafa, 1998/1419.
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-Azhim. *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, ditahqiq oleh Fawwaz Ahmad Zamrali, Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1995/1415.

ILMU, ILMUWAN, DAN ETIKA ILMIAH

Kamrani Buseri

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan IAIN Antasari Banjarmasin

Abstrak:

In the process of transferring knowledge from western country, it is inevitable that the pattern of the way of life and habits such as liberalism, hedonism, materialism, empirical and secular attitude was unconsciously adapted. Eventually, science can take man to be more distant from God as a source of spiritual values that is capable of delivering the ultimate goal of human life in the form of peace and harmony. In fact, science has now shifted so that it led to power fight as well as mastery of the material competition which sometimes violates the social ethics and religion. A scientist is required to realize the negative values that come with science and make a positive factor combined with positive attitude as a beach-head for research in order to achieve the philosophical meaning of science to have a peaceful and prosperous community.

Pendahuluan

Membicarakan tentang ilmu, ilmuwan dan etika ilmiah terkait dengan pembicaraan tentang ilmu, ilmuwan dan aktualisasinya dalam penelitian. Ini adalah sesuatu yang menarik, sebab ilmu pengetahuan dewasa ini sedang ramai ditelaah kembali disebabkan kurang mampunya ilmu mengatasi berbagai persoalan manusia. Padahal ilmu pengetahuan sudah begitu sangat pesat perkembangannya, terutama ilmu pengetahuan kealaman atau natural science juga ilmu pengetahuan sosial atau sosial sciences, humaniora, dan agama.

Di sisi lain sekarang ini ilmu menduduki posisi puncak dalam kebudayaan umat manusia. Umat manusia hampir secara mutlak dan berlomba-lomba untuk mendapatkan ilmu pengetahuan, karena ia selain diharapkan mampu memberikan kemajuan bagi kebudayaan manusia, juga merupakan bagian yang integral dengan pristiwa suatu bangsa.

Penguasaan ilmu pengetahuan menunjukkan kekuasaan yang membedakan status negara-negara di dunia.¹ Latar belakang untuk mendapatkan ilmu pengetahuan

¹ JW Schoorl. *Modernisasi Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-Negara Sedang Berkembang*, diterjemahkan oleh RG Soekadijo, Cetakan I, (Jakarta: Gramedia, 1981), h. 60.

tidak lagi bertujuan untuk mengerti hakikat manusia seperti di zamannya Aristoteles, namun sudah jauh menyimpang kepada yang bernilai praksis dan politis. Perkembangan zaman telah mengubah beberapa aspek kehidupan termasuk ilmu pengetahuan. Manusia melalui nalarnya memperoleh ilmu pengetahuan dan melalui ilmu, pola kebudayaan terus berubah dari yang tradisional ke modern dan seterusnya. Demikian sebaliknya dengan semakin modern suatu kebudayaan maka ilmu yang merupakan bagian di dalamnya memperoleh kemungkinan untuk berkembang lebih maju lagi. Perkembangan kebudayaan dari batu purba, batu baru hingga kebudayaan atom dan nuklir, semuanya membuktikan perkembangan ilmu pengetahuan manusia.

Banyak harapan yang digantungkan kepada ilmu pengetahuan dan teknologi oleh manusia berupa kesejahteraan, kebahagiaan, keamanan, dan pemenuhan segala kebutuhan hidup manusia. Akan tetapi semua harapan itu bisakah dipenuhi oleh ilmu?. Kenyataan demi kenyataan memperlihatkan gejala yang berbeda. Beberapa indikator dari kemajuan ilmu dan teknologi akhir-akhir ini menunjukkan banyaknya dampak negatif yang diakibatkannya terhadap manusia dan kemanusiaan.

Kenyataan seperti itu menimbulkan pertanyaan, dimana letak persoalannya. Apakah terletak pada ilmu itu sendiri, ataukah pada para ilmuwan, dan sebagainya?.

Gejala lain yang cukup menarik bahwa tidak jarang para ilmuwan sendiri ada yang telah lupa dan meninggalkan dasar-dasar keilmuan, sikap dan etika ilmiah hingga menjadikannya kurang bertanggung jawab. Sikap dan etika ilmiah bukan berada terpisah atau di luar diri ilmuwan, tetapi ia harus menyatu pada saat ilmuwan melakukan tugas pencarian ilmu pengetahuan yakni penelitian. Tanggung jawab ilmiah seperti ini juga berlaku pada saat penerapan ilmu pengetahuan.

Beberapa persoalan di atas itulah yang menjadi perhatian dan dibicarakan dalam tulisan ini.

Ilmu Pengetahuan Pengertian

Setiap manusia yang hidup selalu terkait dengan pengetahuan, sebab bagaimanapun manusia selalu menemui problema yang problema itu harus dipecahkan dengan pengetahuan yang dia miliki atau dengan apa yang dia ketahui.

Sesuai dengan dasar dan sifat manusia yang selalu ingin tahu, maka manusia selalu bergumul dengan pencarian pengetahuan.

Pengetahuan pada hakikatnya merupakan segenap apa yang kita ketahui tentang objek tertentu, termasuk ke dalamnya ilmu. Jadi ilmu merupakan bagian dari pengetahuan yang diketahui oleh manusia di samping berbagai pengetahuan lainnya seperti seni dan agama.²

Menurut Hatta, pengetahuan bisa didapat dari pengalaman dan keterangan dengan pembuktian untuk menemukan kausalitasnya. Adapun yang pertama disebut

² Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), h. 104.

dengan pengetahuan dan yang kedua disebut ilmu. Ilmu senantiasa mengemukakan pertanyaan tentang bagaimanauduknya sesuatu dan apa penyebabnya.³

Dari uraian Jujun dan Hatta di atas, sudah jelas perbedaan antara pengetahuan dan ilmu atau sering diistilahkan dengan ilmu pengetahuan. Pengetahuan atau *knowledge* diperoleh atas dasar pengalaman hidup seseorang, sementara ilmu pengetahuan atau *science* diperoleh atas dasar penelitian ilmiah sehingga tersusun sebuah temuan berupa teori yang sistematis. Akan tetapi *knowledge* yang mulanya berasal pengalaman biasa, pada tahap tertentu bisa menjadi *science*, dan itulah yang sering disebut dengan *scientific knowledge*.

Ilmu adalah pengetahuan yang teratur tentang pekerjaan hukum kausalitas dalam suatu golongan masalah yang sama tabiatnya baik menurut kedudukannya yang tampak dari luar maupun menurut bangunnya dari dalam.⁴

Menurut sejarahnya, manusia dalam mengatasi problema kehidupannya dengan pengetahuan yang didapat dari pengalamannya, baru kemudian semakin tinggi kebudayaan manusia lahirilah apa yang disebut ilmu pengetahuan.

Ilmu pengetahuan merupakan langkah akhir dari perkembangan mental manusia dan merupakan pencapaian tertinggi dari kebudayaan manusia. Konsepsi tentang ilmu muncul sesudah tampilnya para pemikir besar Yunani sesudah Pythagoras dan para atomis, Plato dan Aristoteles.⁵ Pada mulanya yang disebut ilmu itu sering disamakan dengan *science*. *Science* berasal dari *scientia* (Latin) yang berarti *knowledge*.⁶ Sebetulnya orang membedakan istilah *knowledge* yang diartikan dengan pengetahuan dan *science* dengan pengetahuan ilmiah. Tetapi sekarang istilah *science* lebih cenderung dipakai untuk ilmu kealaman.

Menurut The Liang Gie, bahwa dalam penelaahan kepustakaan barat ada lima cakupan yang disebut ilmu (*science*). Pada abad XVII *science* sering berarti apa saja yang harus dipelajari misalnya menjahit atau menunggang kuda. Abad berikutnya menunjukkan kepada pengetahuan sistematis. Pengetahuan ini terus meluas hingga termasuk *wetenschap* (akumulatif *knowledge*) dan *geis-teswissenschaften* (*humanitis*). Pada perkembangan berikutnya timbul pengertian *natural science*, di sini dibatasi untuk gejala alam, benda-benda dan saling hubungannya. Dalam perkembangan *natural science* pada bentuk spesifik ilmu, maka timbul denotasi keempat yang merujuk kepada ilmu-ilmu tertentu. Setelahnya timbul denotasi kelima yang menunjuk pengertian *science* secara kolektif, di mana pada saat orang membicarakan metode ilmu dan pemikiran ilmiah membutuhkan membicarakan semua cabang ilmu.⁷

³ Mohammad Hatta, *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan*, Cetakan IV, (Jakarta: PT Pembangunan, 1964), h. 10.

⁴ Mohammad Hatta, *Pengantar ke Jalan...* h. 13.

⁵ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan Sebuah Esei Tentang Manusia*, diterjemahkan oleh Alois A Nugroho, (Jakarta: Gramedia, Jakarta, 1987), h. 315.

⁶ The Liang Gie, *Konsepsi tentang Ilmu*, (Yogyakarta: Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi, 1984), h. 13.

⁷ The Liang Gie, *Konsepsi tentang.....*, hal. 12-18.

Dalam mengungkap ilmu, orang seringkali bermula melihatnya dari induk ilmu yakni filsafat, karena dilatarbelakangi bahwa yang disebut ilmu pada awalnya tidak lain adalah ilmu filsafat. Dari filsafat yang bersifat umum kemudian lahir ilmu yang bersifat khusus seperti filsafat alam yang mempelajari benda-benda, gejala-gejala alam, inilah akhirnya yang menjadi *natural science*.

Dalam membicarakan ilmu pengetahuan terdapat banyak penafsiran. Pertama, istilah pengetahuan itu dapat disamakan pengertiannya dengan *wetenschap* yang punya pengertian seluas-luasnya karena mencakup segenap pengetahuan manusia yang manapun juga yang tersusun dan terkumpul secara sistematis.

Kedua, istilah ilmu pengetahuan dapat juga diartikan sebagai apa yang dalam bahasa Inggris disebut *science* yaitu kumpulan pengetahuan yang tersusun secara sistematis yang bahan-bahannya terdapat di luar diri manusia.

Ketiga, istilah ilmu pengetahuan dapat juga dipakai untuk menunjukkan pada suatu kumpulan pengetahuan yang sesungguhnya sudah siap pakai atau *applied science*.⁸

Menurut Soejono, pengertian ilmu diatas mencakup pengertian yang seluas-luasnya sehingga meliputi ilmu pengetahuan kefilosofan, ilmu pengetahuan teoritik-positif atau ilmu pengetahuan teoritik-empirik (*science*) dan ilmu pengetahuan terapan.

Dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan ilmu pengetahuan adalah pengetahuan ilmiah tentang alam-termasuk dirinya-dengan tujuan untuk memperoleh kebenaran.

Kebenaran dapat dipahami bila sesuatu bersifat koheren dan koresponden, yang keduanya dipergunakan dalam cara berpikir ilmiah.⁹ Meskipun ada teori pragmatis, tetapi tampaknya hanya berkaitan dengan waktu, yakni apakah suatu kebenaran koherensi dan korespondensi masih fungsional, jadi agak di luar metode ilmiah.¹⁰

Fungsi Ilmu Pengetahuan

Proses kegiatan ilmiah manusia berpuncak dengan ditemukannya ilmu pengetahuan yakni hasil dari proses sistematis, rasional dan metodologis dari usaha manusia untuk mengungkap rahasia alam. Ilmu tak bisa terpisah dari objeknya, maka kegiatan menerangkan dan meramalkan, menerangkan dan memahami bagian penting dari kegiatan pokok sebuah ilmu.¹¹

Dalam usaha menerangkan dan meramalkan, maka bagian logis dari yang empiris saling kait mengait akhirnya perjalinan antara yang teoritis dan yang empiris memunculkan juga dalam berbagai penjelasan yang harus dibedakan tentang apa sebetulnya yang mau diterangkan, hasilnya:

⁸ Soejono Soemargono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983), h. 1.

⁹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu....* h. 57.

¹⁰ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...* h. 59.

¹¹ Van Peursen, C.A., *Susunan Ilmu Pengetahuan Sebuah: Pengantar Filsafat Ilmu*, diterjemahkan oleh J Drost, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 50-54.

1. Keterangan logis sebetulnya hanya rengrengan formal, suatu kalkulus;
2. Keterangan sebab akibat (kausal) : sebuah merupakan taf siran mengenai sebuah proses alamiah; timbul pertanyaan mengenai dideterminasi tidaknya segala gejala; ada yang menganggap keterangan itu sebagai kategori mengerti yang mendasar dan berlaku umum (Kant, Walsh);
3. Keterangan final; menerangkan sebuah proses berdasarkan tujuan yang ingin diraih. Dipergunakan terutama pada ilmu-ilmu kehidupan. (Mata adalah anggota badan untuk melihat, dan seterusnya). Sejumlah pengarang menolaknya sebagai terlalu antropomorfis.
4. Keterangan fungsional; mencari jawaban lewat pertanyaan mengenai cara kerja. Keterangan fungsional sering menggantikan keterangan final (misalnya susunan mata dijabarkan dari fungsinya). Para positivistic logis biasanya menolak (3) dan (4);
5. Keterangan historis atau genetis: mengemukakan riwayat terjadinya keterangan. Misalnya kaki kuda berasal dari *jari-jari* kaki kuda purba, atau geologi menjelaskan lapisan kerak bumi memakai konstelasi-konstelasi lebih tua. Biasanya dilengkapi dengan keterangan kausal. Varian lebih logis terdapat pada J. Piaget: setiap keterangan logis berdasarkan keadaan seimbang, yang dicapai lewat proses perkembangan dan perbaikan;
6. Keterangan analog memakai perbandingan dengan struktur-struktur yang lebih dikenal, misalnya mata memakai kamera, proses-proses informasi pada perusahaan memakai sistem saraf pusat manusia. Kadangkala lebih mirip model daripada keterangan.¹²

Dalam usaha menerangkan dan memahami (*verstehen*) mempunyai dua arti, pertama untuk memahami perasaan dan keadaan batin manusia. Memahami orang lain mengandaikan bahwa manusia seakan-akan dapat mengamati perasaannya sendiri atau introspeksi. Kedua, *verstehen* dipakai untuk menangkap arti suatu teks. Kata-kata diterobosi untuk mengungkap makna yang tersirat. Dalam kaitan dengan *verstehen*, ada yang dimaksud dengan memahami sekaligus menafsirkan yang disebut *hermeneutik*.¹³ Dalam hal inilah, Jujun S. Suriasumantri menegaskan kegunaan ilmu untuk menjelaskan, meramal dan mengontrol.¹⁴

Dengan demikian, dapat ditarik suatu pengertian bahwa fungsi ilmu pengetahuan tidak lain adalah untuk menerangkan, memahami dan meramalkan atau mengontrol gejala alam termasuk manusia agar manusia bisa mengambil manfaatnya.

¹² C. A. van Peursen, *Susunan Ilmu ...* h. 53-54.

¹³ C. A. van Peursen, *Susunan Ilmu ...* h. 55.

¹⁴ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu ...* h. 366.

Manfaat dan Dampak Ilmu Pengetahuan Pengetahuan Pembebas dan Pengikat

Tidak disangkal lagi bahwa alam yang dahulunya dirasakan oleh manusia sebagai penuh rahasia telah terungkap oleh ilmu pengetahuan. Beberapa kebutuhan hidup manusia dan kemudahan-kemudahan hidup telah dihasilkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi.

Memang menurut kodratnya teknologi bertujuan membebaskan manusia dari urusan-urusan materialnya dan dalam hal ini memang semakin berhasil. Teknologi telah membebaskan manusia dari pekerjaan rutin, maka manusia sendiri semakin bebas untuk pekerjaan kreatif yang memungkinkan dia mengembangkan dirinya kearah yang lebih baik.¹⁵

Berbagai temuan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak bisa dimungkiri telah membebaskan manusia dari berbagai kesukaran hidup misalnya dengan ditemukan alat transportasi cepat, komunikasi jarak jauh, berbagai temuan bidang kesehatan, komputer dan sebagainya yang dapat disaksikan dewasa ini.

Dampak positif ilmu pengetahuan dan teknologi bagi umat manusia tidak bisa ditutupi lagi dan sejarah perkembangan manusia telah membuktikan hal itu. Palingtidak ada tiga sisi dampak ilmu pengetahuan yaitu segi teknologis, kultural dan filosofis.¹⁶

Secara terurai ketiga sisi tersebut diutarakan oleh AB Shah dan dari salah satu bagian uraiannya menyatakan “disinilah peran pembebas dari ilmu pengetahuan yang menampilkan diri dalam perspektif sebenarnya. Ilmu pengetahuan telah memungkinkan manusia tumbuh sebagai makhluk manusiawi dan bukannya sekedar segumpal protoplasma, dengan jalan membebaskannya dari belenggu takhayul dan prasangka. Dengan itu ia telah memungkinkan manusia memandang masalah-masalahnya secara objektif dan mencari pemecahannya dengan cara yang berpaedah sesuai dengan martabatnya sebagai makhluk bermoral yang berpikir”.¹⁷ Akan tetapi rupanya efek yang terlalu besar dari pembebasan manusia akhirnya tidak terkendalikan lagi sehingga menjadi bomerang bagi manusia sendiri.

Manusia sekarang tampaknya tidak mampu lagi membedakan antara ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai alat bagi manusia untuk mencapai kebahagiaannya, tetapi terbalik manusia menjadi budak dari teknologi. Memang menurut Melsen bahwa itu terjadi salah satu sebabnya adalah kekurangan refleksi filosofis dan etis atas bentuk-bentuk baru di bidang ilmu pengetahuan dan praksis berarti segala implikasinya.¹⁸

¹⁵ A.G.M. van Melsen, *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*, diterjemahkan oleh Bertens, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 111.

¹⁶ AB. Shah, *Metodologi Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 2.

¹⁷ AB. Shah, *Metodologi...* h. 9.

¹⁸ A. G. M. van Melsen, *Ilmu.....* h. 111.

Ilmu pengetahuan telah membebaskan manusia dari serba Tuhan. Dahulu orang percaya bahwa alam-matahari beredar, bulan bersinar-ditatur oleh Tuhan atau dewa tertentu. Setelah ditemukannya hukum alam, segala peristiwa alam telah diterangkan oleh hukum yang sudah melekat padanya yang dapat difahami oleh akal manusia.¹⁹

Akibat pembebasan di atas, manusia merasa kurang terikat dengan Tuhan (agama). Itu pula ada kaitan dengan pengetahuan ilmiah itu strukturnya rasional, isinya empirik dan sipatnya skuler.²⁰

Perkembangan ilmu pengetahuan sedikit demi sedikit mengganti kedudukan takhayul dan agama. Ilmu pengetahuan dan teknologi dapat pula menggantikan ideologi yang dianut. Ideologi lain dianggap penghambat demi pencapaian kemajuan dan kesejahteraan, demikian pula agama sehingga menimbulkan konflik-konflik.²¹

Itulah gambaran ilmu pengetahuan dan teknologi secara umum, tetapi memang diakui pula bahwa ilmu pengetahuan dalam konteksnya dengan ilmuwan yang melahirkannya, diantara mereka masih ada yang mempercayai adanya Tuhan sebagaimana terlontar dari Enstien. Namun ilmu pengetahuan yang tampak hingga kini, di satu sisi membebaskan manusia dari hal-hal yang negatif, tetapi di sisi lain mengikat manusia begitu ketat hingga melahirkan mazhab *scientis* yang seakan-akan mempertuhankan ilmu pengetahuan.

Teknologi Mutakhir dan Kehancuran

Hakikat teknologi pada mulanya untuk membantu manusia merubah lingkungan agar bermanfaat bagi kehidupan manusia. Dengan berkembangnya temuan di bidang sains maka kemajuan bidang teknologi juga canggih, akhirnya manusia hampir-hampir tidak mengenal lagi hasil kreasinya sendiri, serta tidak mampu lagi mengendalikan hasil ciptaannya.

“Ilmu pengetahuan dan teknologi tumbuh dan berkembang dengan cepat melebihi daya serap otak manusia, sehingga tidak dapat memahami seluruh produk ilmu pengetahuan kendatipun sudah memakainya, bahkan menjadi objeknya. Manusia terfragmentasi oleh ilmu pengetahuan sehingga tidak utuh lagi, demikian pula alam lingkungannya. Mula-mula dengan ilmu pengetahuan dan teknologi manusia hendak menguasai alam dan sampai batas-batas tertentu ia berhasil, tetapi ia lupa bahwa ia sendiri adalah bagian dari alam dan turut dikuasai oleh ilmu pengetahuan”.²²

Teknologi dewasa ini sudah berada pada pase ke tiga atau tahap puncak. Pada pase pertama manusia langsung menggunakan bahan teknik dari alam pada zaman batu. Pada Pase kedua manusia telah mengubah bahan alam kepada hal-hal baru, sedang pada pase ketiga manusia telah menemukan teknologi mesin yang membawa

¹⁹ AB. Shah, *Metodologi...* h. 12.

²⁰ AB. Shah, *Metodologi...* h. 70.

²¹ T. Jacob, *Manusia Ilmu dan Teknologi, Pergumulan Abadi dalam Perang dan Damai*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988), h. 9.

²² T. Jacob, *Manusia, Ilmu...* h. 9.

kepada peradaban mesin.²³Bahkan lebih puncak lagi dengan menyatunya antara ilmu pengetahuan dan teknologi, atau sebaliknya teknologi mendorong ilmu pengetahuan hingga teknologi peralatan keras telah banyak ditinggalkan oleh teknologi perangkat lunak.

Teknologi modern berbeda jauh dengan teknologi zaman lalu yang masih memberikan kebebasan memilih bagi manusia, tetapi teknologi modern membawa dan membakukan sejumlah nilai-nilainya sendiri seperti teknologi saat ini sangat ditandai oleh rasionalisasi, unsur artifisial sangat menonjol sebagai kebalikan dari yang alamiah, otomatisisme meliputi otomatisisme dalam pemilihan metode, organisasi dan mekanisme juga mampu menghilangkan kegiatan yang bukan teknis menjadi teknis. Segala sesuatu dihitung secara metamatis sehingga tidak ada lagi tempat bagi kebebasan, terus menuntut penerapan teknologi baru, menonjol sifat monolit yaitu mendasarkan pada prinsip pengetahuan secara efisien segala sesuatu, dan universalisme teknologi sampai pada otonomi teknologi yang lama kelamaan nilainya terpisah dari manusia penciptanya.²⁴

Beberapa nilai teknologi tersebut pada gilirannya sangat berbahaya dan mengancam manusia seperti tuntutan untuk terus menerus menerapkan teknologi baru. Manusia belum sempat mengadaptasi suatu arus teknologi tiba-tiba muncul lagi teknologi baru yang meminta untuk diterapkan. Akhirnya manusia menjadi apa yang disebut T Jacob dengan *techno-stress* yang bisa berbentuk *technosnxietos* yang membuat orang menentang adaptasi dan *technocentredness* yaitu menyebabkan orang percaya betul kepada teknologi.

Masa depan lebih mencemaskan lagi karena penuh schok, ketidakpastian karena lingkungan yang terlalu cepat berubah. Lepasnya teknologi dari laboratorium juga dapat mendehumanisasi manusia. Ilmu pengetahuan dan teknologi juga dapat menggantikan kedudukan manusia sebagai pekerja yang utuh.²⁵

Bukan saja manusia yang terkena dampak negatif dari teknologi hasil ciptaannya tetapi yang paling berbahaya juga adalah kerusakan lingkungan berupa pencemaran besar-besaran serta semakin langkanya sumber daya lingkungan, dan berbagai kerusakan lainnya.

Nilai Ikutan Ilmu Pengetahuan

Kehadiran ilmu pengetahuan tak bisa dipisahkan dengan budaya dan masyarakat pendukungnya. Dewasa ini sukar memisahkan antara masyarakat barat dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai cirinya.

Dalam proses pengalihan pengetahuan dari negeri asalnya barat mau tidak mau, sadar atau tidak ikut terambil pula pola pandangan hidup dan kebiasaan mereka. Ada sementara nilai yang memang bertentangan dengan kepribadian kita bahkan bisa merusak kepribadian kita. Salah satunya adalah liberalisme dan

²³ Sutarjo A. disusilo JR, *Problematika Perkembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1983), h. 102-103.

²⁴ Sutarjo A. disusilo JR, *Problematika.....*h. 111-112.

²⁵ T. Jacob, *Manusia, Ilmu.....*h. 11.

hidonisme yang egoistis menuntut kita mengejar kesenangan sebesar-besarnya selama hidup dan selama ada kesempatan yang akhirnya membawa kepada kerakusan. Nilai lain adalah materialistis. Segala-galanya diukur secara materialis baik kemajuan, kesenangan, sukses, kebahagiaan, kesejahteraan, kualitas hidup dan sebagainya. Nilai lain adalah sentralisasi yang mencakup efisiensi, akibatnya pengetahuan adalah menjadi appendiks pasar, ia tak bebas lagi. Nilai lain pragmatisme. Manusia lebih bersifat relatif terhadap apa yang terjadi tidak mengantisipasi dan menentukan pilihan sesuai dengan pandangan hidup dan cita-citanya”.²⁶

Dilain pihak karena pengetahuan manusia didasarkan kepada hal-hal yang empirik, duniawi, maka manusia terbiasa dengan hal-hal yang duniawi yang pada puncaknya melahirkan sikap skuler, yang benar dan yang harus diyakini adalah sesuatu yang rasional dan empirik. Di luar itu harus diragukan bahkan bisa ditolak.

Ciri empirik dari kebenaran ilmiah berkaitan erat dengan maknanya yang skuler dan skularisme beranggapan bahwa manusia punya hak atas kehidupan materi dan budaya yang sepenuhnya di dunia ini dengan suasana kebebasan dan harga diri bahkan etika sendiri dikaitkan dengan ide yang skuler.²⁷

Dilain pihak ilmu pengetahuan yang dewasa ini menjadi semakin spesifik, sekaligus pula tertutup dengan spesifik lainnya atau disiplin menjadi saling terisolasi. Metode ilmiah membatasi diri hanya pada objek-objek yang bisa dicapai secara empiris, karena itu dia berarti menutup diri terhadap pengetahuan dan nilai yang tak empirik seperti yang terdapat pada kebudayaan. Keyakinan mengenai susunan alam, ajaran yang ada pada kebudayaan tentang susunan masyarakat semuanya Comte- pengetahuan yang lebih bersifat teologis. Demikian pula dalam ilmu-ilmu rasional, penolakan kedudukan nilai-nilai dalam ilmu jelas pula karena nilai bukanlah objek ilmiah disebabkan tidak empiris.²⁸ Pandangan serupa ini jelas terdapat dikalangan positivisme.

Itulah beberapa nilai ikutan ilmu pengetahuan yang sekaligus menunjukkan kekurangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Semua itu hendaknya menjadi perhatian kita dalam mengembangkan ilmu pengetahuan yang tampaknya sulit dielakkan.

Ilmu dan Masa Depan Manusia

Dapat dipastikantidak seorangpun menyangkal tentang pentingnya ilmu pengetahuan bagi kehidupan umat manusia. Kalau tidak demikian tentu bakal terjadi benturan terhadap pelaksanaan pendidikan yang bertujuan untuk memberikan pengetahuan. Melalui pendidikan terprogram diinginkan lahir sejumlah ilmuwan yang berintegritas, dengan lahirnya ilmuwan tersebut manusia dapat memperoleh kemajuan-kemajuan baru dalam hidup dan budayanya. Manusia diharapkan akan lebih sejahtera, lebih aman, lebih terpenuhi segenap kebutuhannya baik lahiriah

²⁶ T. Jacob, *Manusia, Ilmu.....*h. 29-31.

²⁷ AB Shah, *Metodologi Ilmu....* h. 28-29.

²⁸ Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987), xxxv-xxxvi.

maupun batiniah. Itulah bunyi harapan kepada ilmu pengetahuan yang nayatanya masih mempunyai delimitasi antara dampak positif dan negatifnya.

Dua dampak itu-terutama yang negatif-bukan epistemologi dan ontologinya, tetapi lebih ditentukan oleh aksiologi yakni menyangkut cara memanfaatkan/penggunaan ilmu.

Darmanto Jt memberikan ilustrasi “Dan kalau tak ada yang mencoba untuk mengecam ilmu-ilmu pengetahuan ini, maka pola jawabanpun sudah tersedia; apakah ada ilmu yang tidak manifulatif? Atau ilmu itu ibarat pistol, tergantung siapa yang pegang. Kalau yang pegang itu Dr. Awaludin Djamin, maka ia dipergunakan untuk menegakkan hukum; kalau yang pegang itu Kusni Kasdut, maka ia dipergunakan untuk merampok hukum”.²⁹

Ilmu bagi manusia masa lalu atau masa depan tetap tergantung kepada manusianya. Jadi sekali lagi ilmu pengetahuan hanyalah sebagai alat yang terserah kepada manusia untuk menggunakan atau tidak alat itu untuk menatap masa depannya. Masa depan manusia memang dipengaruhi oleh masa lalu dan masa kini yang gambarnya telah begitu suram. Itu sebagiannya sebagai dampak negatif dari teknologi yang tidak lagi difahami oleh manusia sebagai alat bantuannya.

Sebagaimana diutarakan pada sub bab terdahulu, bagaimana nilai-nilai ikutan ilmu pengetahuan telah melumpuhkan manusia dari kemanusiaannya. Keadaan serupa ini tentu akan lebih menyuramkan masa depan manusia. Hal seperti itu tidaklah diharapkan oleh manusia yang sadar akan bahaya di masa depannya.

Manusia yang dasariahnya hidup berbudaya serta mempunyai harga diri yang tertinggi dari seluruh makhluk di persada ini, harus bangkit menatap masa depannya. Hal itu terserah kepada manusia - khususnya ilmuwan - dalam konteks aksiologi.

Tanggung Jawab Ilmuwan

Berbicara tentang tanggung jawab ilmuwan tentu lebih banyak berkaitan dengan aksiologi, bukan dalam epistemologi semata.

Ada dua kutub berkenaan dengan aksiologi, pertama yang berpandangan bahwa seorang ilmuwan harus netral, tidak ikut bertanggung jawab. Ia hanya dituntut dalam epistemologi, tetapi dari segi aksiologi berlepas diri. Kedua, bahwa seorang ilmuwan dibebani tanggung jawab hingga aspek aksiologi.

Jujun lebih luas melihat bahwa tanggung jawab seorang ilmuwan menyangkut tanggung jawab moral segi profesional dan segi moral. Atau dimaksudkan dengan tanggung jawab segi profesional adalah dalam kaitan epistemologi, mencakup asas kebenaran, *kejujuran*, tanpa kepentingan langsung, menyandarkan kepada kekuatan argumentasi, rasional, objektif, kritis, terbuka, pragmatis, dan netral dari nilai-nilai yang bersifat dogmatis dalam menafsirkan hakikat realitas. Sedangkan yang dimaksud tanggung jawab moral adalah dalam hubungan membentuk tanggung jawab sosial. yakni pada dasarnya ilmu pengetahuan digunakan untuk kemaslahatan

²⁹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...* h. 311.

manusia. Ilmu digunakan sebagai sarana untuk meningkatkan taraf hidup manusia dengan memperhatikan kodrat manusia, martabat manusia, dan kelestarian lingkungan alam.³⁰

Seorang ilmuwan sejati selalu terkait dengan tanggung jawab profesional dan tanggung jawab moral itu. Dia tidak bisa dipengaruhi oleh kekuatan apapun - politik, kharisma tertentu, kelompok, golongan untuk berbuat tanpa didasari oleh kedua tanggung jawab tersebut.

Sehubungan dengan politik yang menentukan keputusan berkenaan dengan penerapan ilmu dan teknologi dan karena keputusan politik itu mengikat semua orang dari suatu wilayah politik, maka ilmuwan harus betul-betul mampu bersikap sebagai ilmuwan sejati.

Hubungan antara ilmuwan dan politik banyak dibicarakan yang antara keduanya mempunyai bidang garapan yang berbeda dan keduanya hanya berbeda dari sudut fungsional namun dari segi tanggung jawab moral tetap harus sama.

Ilmuwan - terutama ilmuwan sosial - harus mampu secara objektif memberikan penilaian terhadap kondisi sosial sesuai dengan disiplin ilmunya untuk selanjutnya diketengahkan kepada masyarakat.

Seorang ilmuwan dalam kaitan dengan kondisi seperti yang dikemukakan di atas harus memiliki empat dasar menyangkut (1) kebenaran, (2) kejujuran, (3) tidak mempunyai kepentingan langsung, (4) menyandarkan diri pada kekuatan argumentasi untuk menilai kebenaran.³¹

Untuk mengatasi berbagai problema ilmu pengetahuan, van Melsen menawarkan konsep kewajiban etis dan keinsyafan etis. Kewajiban etis ialah selalu menyadari adanya ketegangan antara yang seharusnya ada dan yang pada kenyataannya ada. Sedangkan keinsyafan etis menyangkut juga ketegangan antara yang seharusnya ada dan yang pada kenyataannya ada tetapi dalam suatu kerangka yang lebih luas, sebab tidak menyangkut apa yang seharusnya ada begitu saja melainkan apa yang sebetulnya seharusnya ada seandainya kemungkinan-kemungkinan realitas lain daripada keadaan yang nyata.³²

Ringkasnya secara etis, manusia-ilmuwan dituntut melalui ilmu pengetahuan untuk menghantarkan kepada tujuan hakiki yaitu memajukan keselamatan manusia dan mewujudkan manusia sebagaimana seharusnya ada. Kearifan inilah harapan dunia dewasa ini karena kalau tidak maka kehancuran manusia di ambang pintu.

Kiprah dan Tanggung Jawab Ilmuwan Peneliti

Sebagaimana uraian terdahulu bahwa ilmu tak bisa lepas dengan penelitian. Seorang peneliti harus tetap berlandaskan pada sikap ilmiah dan etika ilmiah, agar ia betul-betul berada dalam kerangka dasar pengetahuan.

³⁰ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu....* h. 6-8.

³¹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu....* h. 11.

³² A.G.M. van Melsen, *Ilmu Pengetahuan.....* h. 148.

Kerangka dasar ilmu pengetahuan itu mengandung sistem, pengetahuan (ilmiah), kebenaran, dan kebahagiaan umat manusia.³³ Untuk memenuhi kerangka dasar nomor sistem, pengetahuan, dan kebenaran ilmuwan dituntut untuk berpegang pada epistemologi ilmu, sedangkan untuk memenuhi kebahagiaan umat manusia ilmuwan harus berpegang pada aksiologi.

Seorang ilmuwan dalam penelitian harus sungguh-sungguh mendasarkan diri kepada epistemologi dan aksiologi ilmu, baru ia akan menjadi seorang ilmuwan bukan setengah ilmuwan atau pseudo ilmiah.

Untuk saat ini, ilmuwan sebelum melangkah kedalam penelitian dituntut lebih dahulu untuk menghayati posisi ilmu pengetahuan. Hal itu untuk memudahkan dalam menyusun strategi penelitiannya. Saat ini posisi ilmu tampak tidak seimbang, terutama perkembangan antara ilmu-ilmu kealaman dan kemanusiaan, antara ilmu-ilmu teoritik positif dengan ilmu filsafat sehingga telah banyak dirasakan akibatnya.

Beberapa hal di atas perlu dicamkan sehingga kifrahnya dalam pengembangan ilmu benar-benar bernilai bagi perkembangan dunia dewasa ini.

Seorang ilmuwan peneliti hendaknya mengusahakan agar setiap penelitiannya sampai kepada filsafat suatu ilmu, artinya harus mampu menemukan jawaban yang lebih mendasar daripada sekedar menerangkan gejala alam atau menemukan teknologi baru. Dia juga harus mampu menjawab pertanyaan tentang apa sesungguhnya hakikat temuan itu bagi manusia dan kemanusiaan.

Pengertian di atas tidaklah berarti mengembalikan setiap cabang ilmu kepada induknya-filsafat-tetapi setiap ilmu yang spesifik itu mampu merumuskan makna dirinya masing-masing secara lebih hakiki. Inilah beban baru bagi ilmuwan dewasa ini.

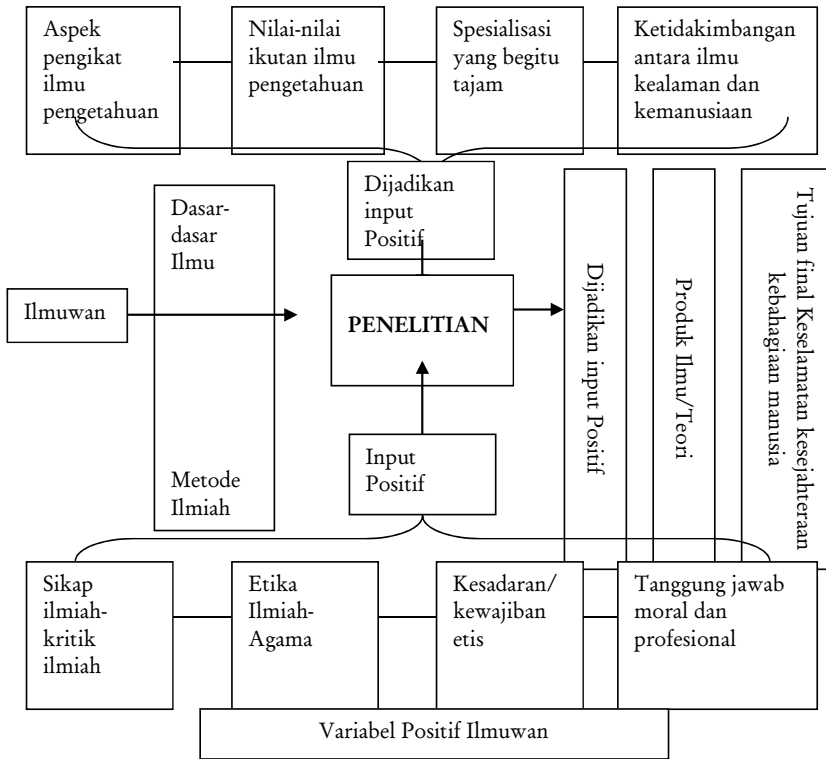
Pengembangan ilmu yang sangat tidak seimbang antara ilmu kemanusiaan dan ilmu kealaman haruslah menjadi perhatian ilmuwan dalam penelitiannya. Dewasa ini para ahli dituntut untuk tidak memejamkan sebelah matanya terhadap ilmu-ilmu sosial, kemanusiaan tetapi hendaknya membuka kedua belah mata untuk memandang secara sama sebagaimana dia memandang ilmu kealaman.

Manusia dewasa ini memang dicekoki oleh ilmu-ilmu kealaman yang lebih bersifat menerangkan dan meramalkan, disinilah pula peran ilmuwan peneliti untuk lebih memperhatikan penelitian yang bersifat memahami dan manafsirkan (*hermeneutik*)

Dalam strategi penelitian, ilmuwan harus memperhatikan variabel-variabel negatif ilmu pengetahuan seperti nilai-nilai ikutan ilmu pengetahuan, spesialisasi yang sangat tajam, ketidakseimbangan ilmu kealaman dan kemanusiaan, juga variabel positif dari ilmuwan sendiri misalnya sikap ilmiah, etika ilmiah, tanggung jawab moral, dan profesional. Kedua-duanya harus dijadikan input positif pada saat dia berkifrah dalam penelitian. Berkenaan dengan ilmuwan dan strategi penelitian dapat dilihat pada bagan berikut.

³³ Soejono Soemargono, *Filsafat Ilmu.....* h. 5.

Bagan: Ilmuwan, Etika Ilmiah, dan Penelitian Ilmiah



Simpulan

Ilmu pengetahuan atau pengetahuan ilmiah manusia yang bertujuan untuk menemukan kebenaran tak terlepas dengan manusia (ilmuwan).

Ditinjau dari segi fungsinya, ilmu berfungsi untuk menerangkan dan meramalkan/mengontrol memahami dan menafsirkan gejala alam- termasuk manusia - agar manusia dapat mengambil manfaat daripadanya.

Dalam proses sejarah, ilmu pengetahuan telah berhasil membebaskan manusia dari berbagai problema kehidupan. Manusia bebas dari kebodohan, kerutinan takhayul dan prasangka sehingga memberikan kemungkinan untuk lebih kreatif. Tetapi ilmu pengetahuan dalam perkembangan mutakhir telah menjadi bomerang bahkan mengikat manusia. Manusia telah diikat oleh ilmu pengetahuan dengan ikatan yang ketat hingga kehilangan kesadaran diri. Dia menjadi budak ilmu pengetahuan dan teknologi.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini terus semakin menjerat manusia hingga menimbulkan bahaya berupa tumbuhnya penyakit *technostress* baik dalam bentuk *technoanxietos* maupun *technocenteredness*. Bahkan ilmu pengetahuan yang bersumber dari barat membawa pula nilai-nilai ikutan yang bisa merusak kepribadian bangsa seperti liberalistis, materialistis, hidonistis yang egois

dan pragmatisme, juga menutup diri dari nilai-nilai non empirik seperti nilai sosial dan agama.

Ilmu dimasa depan tergantung kepada para ilmuwan, oleh karena itu ilmuwan sewaktu berkifrah dalam penelitian harus benar-benar menghayati epistemologi dan aksiologi ilmu. Demikian pula para ilmuwan harus menghayativariabel negatif ilmu untuk dijadikan input positif, demikian pula variabel positif ilmuwan. Keduanya harus dijadikan input positif dalam menyusun strategi penelitian untuk sampai kepada tujuan akhir ilmu pengetahuan yakni menghantar manusia kepada keselamatan, kesejahteraan dan kebahagiaan.

Daftar Pustaka

- A.B, Shah, *Metodologi Ilmu Pengetahuan*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1986.
- Cassirer, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan Sebuah Esei Tentang Manusia*, Diindonesiakan oleh Alois A Nugroho, Gramedia, Jakarta, 1987.
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 1987.
- , *Ilmu dalam Perspektif Moral, Sosia1, dan Politik Sebuah Dialog Tentang Dunia Keilmuwan Dewasa Ini*, Gramedia, Jakarta, 1986.
- Kleden, Ignas, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, Gajahmada University Press, Yogyakarta, 1983.
- Mohammad Hatta, *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan*, Cetakan IV, PT Pembangunan , Jakarta, 1964.
- Schoorl, J.W., *Modernisasi Pengantar SosiologiPembangunan Negara-Negara Sedang Berkembang*, Diindonesiakan oleh RG Soekadijo, Cetakan TI, Gramedia, Jakarta, 1981.
- Soejono Soemargono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Nur Cahaya, Yogyakarta, 1983.
- , *Filsafat Pengetahuan*, Nur Cahaya, Yogyakarta, 1983.
- Sutarjo A.disusilo JR, *Problematika Perkembangan Ilmu Pengetahuan*, Yayasan Kanisius, Yogyakarta, 1983.
- The Liang Gie, *Konsepsi tentang Ilmu*, Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi, Yogyakarta, 1984.
- T. Jacob, *Manusia Ilmu dan Teknologi, Pergumulan Abadi dalam Perang dan Damai*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1988.
- Van Melsen, A.G.M., *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*, diterjemahkan oleh Bertens, Gramedia, Jakarta, 1985.
- Van Peursen, C.A., *Susunan Ilmu Pengetahuan Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, Diterjemahkan oleh J Drost, Gramedia, Jakarta, 1985.

SUFISME SEYYED HOSSEIN NASR DAN FORMALISME AGAMA DI INDONESIA

Irfan Noor

Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin
HP. 081331336942 / Email: irfannoor@iain-antasari.ac.id

Abstract

The growing phenomenon of politics identity after the 1998 reform, which tends to encourage “religious communalism”, should be a major concern and this should be answered by the discipline of Islamic philosophy as the challenges in building a better Indonesian nation with a better future. In this context, Seyyed Hossein Nasr’s thought is relevant to be actualized as the effort to contextualize the role of Islamic philosophy for contemporary society and as an approach to understand the reality of religion through the world-view of Sufism.

Kata-kunci: Komunalisme Agama, Spiritualisme, Hirakhi Realitas, dan Asal Yang Ilahi.

Pendahuluan

Perjalanan transisi demokrasi pasca Orde di Indonesia telah banyak menumbuhkan harapan positif dalam kehidupan berbangsa. Namun sayangnya, seiring dengan perjalanan transisi demokrasi tersebut juga tumbuh politik identitas dengan hadirnya kelompok-kelompok Islam yang memiliki agenda “Islamisasi ruang publik kebangsaan” secara keras bahkan tanpa kenal kompromi.

Dengan munculnya fenomena politik identitas seiring dengan perjalanan proses transisi demokrasi di ranah kebangsaan kita saat ini, maka bertolak belakang dengan *spirit* awal gerakan reformasi 1998, fenomena ini justru menjadi katalisator *mainstreaming* “komunalisme agama” bercorak teokratik-radikal di atas realitas masyarakat Indonesia yang pluralis dan multikultural.

Dengan demikian, tumbuhnya fenomena politik identitas yang cenderung mendorong “komunalisme agama” haruslah kita jawab sebagai tantangan dalam mengembangkan filsafat Islam agar bisa berkontribusi positif bagi pengembangan bangsa Indonesia yang lebih baik dan bermasa depan.

Politik Identitas dan Peran Sufisme Islam

Reformasi sistem pemerintahan dalam transisi demokrasi bisa saja mengalami “arus balik”. Menurut Lipset¹ dan O’Donnell dan Schmitter,² pemerintahan baru yang berada dalam proses transisi demokrasi dari sistem pemerintahan otoriter ke sistem pemerintahan demokratis cenderung tidak memiliki stabilitas dengan legitimasi yang kuat di masyarakat. O’Donnell dan Schmitter bahkan mengingatkan bahwa transisi demokrasi adalah “perubahan dari satu rezim otoriter menuju ‘wajah yang lain’ yang belum jelas”.³

Wajah yang lain itu bisa berwujud tegaknya sebuah demokrasi politik atau malah sebaliknya. Artinya, sejalan dengan proses transisi demokrasi yang menawarkan kebebasan yang sangat luas sebagai antithesis pemerintahan otoriter masa lalu, proses transisi demokrasi — pemerintahan baru yang memiliki ciri yang tidak stabil dan “gamang” (*governmentless* dan *lawless*) — juga juga bisa melahirkan antithesis demokrasi dalam bentuk politik identitas yang mendorong *mainstreaming* “komunalisme agama” sebagai representasi euforia kebebasan yang berjalan bebas tanpa adanya kontrol dari negara.

Dengan demikian, “arus balik” yang bisa kita saksikan dalam kurun waktu pasca reformasi 1998 adalah maraknya gerakan Islam global atau yang akhir-akhir ini sering disebut sebagai “Gerakan Islam Transnasional” (lintas negara).⁴ Gerakan ini cenderung berafiliasi pada ideologi Islam beraliran salafisme khas abad 20,⁵ yaitu suatu aliran gerakan Islam yang tidak hanya menekankan pemurnian keagamaan semata, tapi menjadi ideologi perlawanan terhadap berbagai paham yang tidak sesuai dengan nilai-nilai agama, seperti modernisme, sekularisme, kapitalisme, dan lain-lain.⁶ Tokoh-tokohnya antara lain, Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb (*Ibkwānul Muslimin*) dan Abul A’la Al-Maududi (*Jama’ati Islami*).

¹ Lipset, Seymour Martin. (1981). *Political man; The social bases of politics*. Maryland: Baltimore.

² O’Donnell, Guillermo & Philippe C Schmitter. (1986). *Transitions from authoritarian rule*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

³ *Ibid.*, hlm. 89.

⁴ Peter Mandaville, *Global Political Islam*, (London & New York: Routledge, 2007), hlm. 279.

⁵ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006), hlm. 18.

⁶ Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. viii. Jika gerakan salafisme awal yang tampak pada gerakan Hanbali yang dipelopori oleh Abu Muhammad al-Barbahari di awal abad ke-10 menyerukan perlawanan terhadap penyimpangan keagamaan atas rasionalisme Mu’tazilah yang dipandang mengaburkan simplisitas ajaran teologi Islam dengan cara kembali kepada aqidah salaf, maka pada gerakan kedua yang dipelopori oleh Ibnu Taimiyah di Damaskus pada abad ke-14 menekankan pemurnian Islam dari antinomianisme dan spekulatifisme tasawuf dan tarekat yang sama sekali tidak berorientasi kepada Sunnah Nabi. Dua gerakan pemurnian berorientasi Salafisme ini kemudian diteruskan oleh gerakan pemurnian Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab di awal abad ke-19 atas nama pemurnian syirik dan khurafat yang melawan konsep tawhid.

Di antara gerakan Islam lintas negara yang menjadi sorotan adalah Hizbut Tahrir Indonesia, Ikhwanul Muslimin, Jundullah, Hizbullah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan gerakan Salafi lainnya dengan beragam metamorfosisnya antara lain seperti Front Pembela Islam (FPI) (1998), Forum Komunikasi Ahlulsunah Waljamaah (FKASWJ) yang kemudian melahirkan Laskar Jihad (1999).

Dari istilah “transnasional” tersebut tampak bahwa lingkup gerakan Islam ini tidak hanya terbatas pada wilayah nasional atau lokal tertentu saja, seperti Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah, namun melampaui sekat-sekat teritorial negara-bangsa (*nation-state*).⁷

Melalui kehadiran kelompok-kelompok Islam ini diusung wacana politik identitas Islam yang mendorong agenda “Islamisasi ruang publik kebangsaan” secara keras dan cenderung tanpa kompromi untuk mencapai agenda-agenda tertentu yang berkaitan dengan pandangan dunia (*world view*) Islam tertentu.⁸ Kehadiran kelompok-kelompok Islam ini di Indonesia pasca reformasi 1998 tentu saja memunculkan *mainstreaming* “komunalisme agama” bercorak teokratik secara radikal⁹ di atas realitas masyarakat yang majemuk, sesuatu yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi yang menjadi “spirit” awal gerakan reformasi 1998. Gagasan “komunalisme agama” yang mereka usung terkait dengan agenda kerja “pemberlakuan syari’at Islam” dalam kehidupan umat Islam dan berupaya untuk “memformalkan” syari’at Islam ke dalam batang tubuh sistem negara, yang tujuan akhirnya adalah perubahan dasar negara untuk menjadi “negara Islam” dalam pengertian kekhilafahan internasional.

⁷ Nurrohman dan Marzuki Wahid, “Politik Formalisasi Syari’at Islam dan Fundamentalisme Islam”, dalam *Istiqro’*, Vol. 01, No. 01, 2002, hlm. 45.

⁸ Ismail Hasani, et.all., *Radikalisme Agama di Jabodetabek & Jawa Barat Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*, (Jakarta: SETARA Institute, 2011).

⁹ Radikalisme dalam sejarah Islam awal dapat ditelusuri pada gerakan kaum Khawarij yang muncul pada masa akhir pemerintahan ‘Ali ibn Abi Thâlib. Langkah radikal mereka disimbolkan dengan semboyan *la hukma illâ lillâh* (tidak ada hukum kecuali bagi Allah) dan *la hakama illâ Allâh* (tidak ada hakim selain Allah) yang dielaborasi berdasarkan QS. al-Mâ’idah [5]: 44 yang berbunyi: “*wa man lam yabkum bimâ anzalallâh faulâika hum al kâfirûn*” (siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah kafir). Karena alasan demikian, kelompok Khawarij tidak mau tunduk kepada Ali dan Mu’awiyah.

Umumnya, gerakan radikalisme Islam, di samping bersandar pada akar teologi juga menggunakan instrumen yang disebut ‘jihad’ yang diartikan dengan ‘perang’. Konsep jihad ini sering kali dilegitimasi oleh kalangan radikalisme Islam untuk melakukan tindakan kekerasan. Alasan yang sering mendasari jihad secara teologis adalah ayat QS. Al-Baqarah [2]: 120: “*Tidak akan rela baik Yahudi maupun Nasrani sehingga engkau tunduk kepadanya*”. Ayat ini dipahami secara literal bahwa orang Yahudi maupun Nasrani adalah pihak yang perlu diwaspadai karena selalu menyerang, terutama terhadap akidah umat Islam. Ayat lainnya yang juga ditengarai sebagai sumber radikalisme Islam terdapat dalam surat at-Taubah [9] ayat 29 yang artinya: “*Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan tidak mengbaramkan apa yang telah dibaramkan Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang yang diberikan al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah, sedangkan mereka dalam keadaan patuh dan tunduk.*”

Kemunculan kelompok-kelompok Islam transnasional di Indonesia pasca Orde Baru ini, memang, memancing debat terbuka di kalangan para ahli. Persoalannya, secara praktek, hampir di semua masyarakat muslim muncul anggapan bahwa agama berkaitan dengan persoalan publik. Anggapan bahwa agama hanya menjadi urusan pribadi seperti yang telah terjadi di sebagian negara di Eropa Barat, nampaknya tidak berlaku untuk masyarakat muslim. Oleh karena itu, dengan menguatnya fenomena ini di ranah kebangsaan kita saat ini, maka fenomena ini telah menandai salah satu ciri dari proses transisi demokratis yang sedang berjalan di negeri ini, dimana sebelumnya di era Orde Baru fenomena ini sangat ditabukan.

Di sini, gerakan kelompok-kelompok Islamisme itu dapat dibagi ke dalam dua tipologi, yaitu: (1) Islamisasi secara total dengan mengembalikan sistem politik ke zaman kekhalifahan Islam, yang diwakili oleh kelompok Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI); (2) Islamisasi yang masih mempertimbangkan negara-bangsa Indonesia, dalam artian, bertujuan untuk membentuk negara Islam Indonesia, yang diwakili oleh kelompok Islam, seperti Laskar Jihad, Front Pembela Islam (FPI), Ikhwanul Muslimin, dan kelompok yang sejenis.¹⁰

Bersamaan dengan kehadiran kelompok-kelompok Islam ini, menurut Jamhari, berkembang wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam di pelbagai daerah di Indonesia.¹¹ Munculnya wacana dan gerakan formalisasi syari'at Islam di pelbagai daerah ini diawali di Bekasi¹², hingga berkembang di lebih dari 22 Kabupaten dan kota se Indonesia.¹³ Berbeda dengan Nanggroe Aceh Darusalam (NAD) yang melaksanakan Syariat Islam secara formal berdasarkan Undang-Undang Otonomi Khusus Aceh, maka implementasi di 22 Kabupaten/kota di atas rata-rata menerapkan Anti Maksiat, Kewajiban Berjilbab, ataupun Fasih baca Alqur'an melalui Peraturan Daerah. Daerah-daerah tersebut antara lain, Propinsi Banten, Propinsi Riau, Propinsi Gorontalo, Propinsi Sumatera Barat, Kota Makasar, Kota Ternate, kota Palembang, Kabupaten Banjar (Martapura), kabupaten Serang, kabupaten Tasikmalaya, kabupaten Sukabumi, kabupaten Cianjur, dan kabupaten Garut.¹⁴ Bahkan, empat

¹⁰ M. Imadadun Rahmat dan Khamami Zada, "Agenda Politik Gerakan Islam Baru", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi Khusus [Pergulatan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif], (Jakarta: Depag RI & Lakpesdam NU), hlm. 39.

¹¹ Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal ...*, hlm.v.

¹² Penamaan Perda Bernuansa Syariat menjadi Perda Syariat atau Peraturan Daerah bernuansa Syariat Islam mulai digunakan pada saat sebuah interupsi di DPR RI dalam sebuah Sidang Paripurna oleh Sdr. Constant Ponggawa yang kemudian diikuti dengan sebuah surat permohonan kepada kepada Ketua DPR RI agar menyurati Presiden RI guna mencabut dan membatalkan Perda bernuansa syariat Islam tersebut. Surat tersebut dikeluarkan pada tanggal 17 Mei 2006 yang kemudian dalam pemberitaan Pers selanjutnya sering disingkat menjadi Perda Syariat saja. Lihat juga uraian Audy WMR Wuisang dalam <http://audywuisang.blogspot.com/2007/05/perda-syariat-vs-nasionalisme-indonesia.html>

¹³ Majalah Tempo edisi 8, 14 Mei 2006.

¹⁴ Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam ...", hlm. 48.

kabupaten yang disebut terakhir, secara demonstratif, telah mendeklarasikan “pemberlakuan syari’at Islam” pada 1 Muharram tahun 2001.¹⁵

Di Kalimantan Selatan sendiri, fenomena formalisasi syari’at Islam ke dalam bentuk Peraturan daerah ini mulai terjadi secara khusus di kabupaten Banjar, Martapura. Pemerintah kabupaten Banjar dan DPRD-nya mulai tahun 2001 mengeluarkan Perda Puasa Ramadhan dan kemudian disusul Perda Khatam Qur’an dan Perda Pengelolaan Zakat tahun 2004, serta Perda Jum’at Khusus No. 08 tahun 2005.¹⁶ Dengan terbitnya Perda-perda semacam itu, akhirnya kota Banjarmasin¹⁷ dan Amuntai, kab. Hulu Sungai Utara¹⁸ pun dan beberapa kabupaten di Kalimantan Selatan turut mengikuti gejala yang terjadi di pemerintahan kabupaten Banjar di atas.

Pola keberagamaan yang ditawarkan demikian ini tentu akan memanifestasikan adanya struktur teologi yang bersifat eksklusif yang penuh dengan muatan-muatan “klaim kebenaran” (*truth claim*). Bila saja pola keberagamaan yang demikian ini tetap dipertahankan, maka sudah bisa dipastikan bahwa pluralitas justru akan membawa agenda masalah “klasik” yang serius bagi kaum beragama itu sendiri. Kecenderungan bangkitnya kembali agama-agama dari proses marginalisasi dalam realitas modern, akan berdampak memperkuat akar konflik dan keterpisahan masyarakat agama yang satu dengan masyarakat agama yang lain.

Untuk itu satu titik sederhana yang ingin digarisbawahi di sini adalah upaya untuk memecahkan problem realitas pluralitas agama yang cukup pelik dalam era globalisasi sekarang ini. Pendekatan keberagamaan yang bersifat terbuka sangat dibutuhkan dalam era kehidupan masyarakat beragama yang bersifat pluralistik. Dengan pendekatan keberagamaan yang bernuansa demikian diharapkan bisa mengurangi – tanpa berpretensi lebih jauh – ketegangan yang diakibatkan oleh klaim kebenaran (*truth claim*) dari masing-masing pemeluk agama.

Kebutuhan akan bentuk pendekatan keberagamaan yang demikian dikarenakan dalam era sekarang ini tidak lagi dapat didekati dan dipahami hanya lewat pendekatan teologis-normatif yang sangat terikat pada norma-norma yang lebih menekankan pertimbangan nilai (*value judgement*).¹⁹

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 51.

¹⁶ Lihat lebih jauh naskah-naskah berikut: (1) Perda Kab. Banjar No. 9 Tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat; (2) Perda Kab. Banjar No. 05 Tahun 2004 tentang perubahan atas Perda Kab. Banjar No. 10 Tahun 2001 tentang membuka restoran, warung, rombongan dan yang sejenis serta makan, minum dan atau merokok di tempat umum pada bulan ramadhan; (3) Perda Kab. Banjar No. 04 Tahun 2004 tentang Khatam al-Qur’an bagi peserta didik pada pendidikan dasar dan menengah di kab. Banjar; (4) Perda kab. Banjar No. 08 Tahun 2005 tentang Jum’at Khusus’.

¹⁷ Lihat lebih jauh lihat naskah-naskah berikut: Perda Kota Banjarmasin No. 13 Tahun 2003 tentang larangan kegiatan pada bulan Ramadhan.

¹⁸ Lihat lebih jauh lihat naskah-naskah berikut: (1) Perda Kab. HSU No. 2 Tahun 1988 tentang pencegahan perbuatan pelacuran / tuna susila; (2) Perda Kab. HSU No. 32 Tahun 2003 tentang pencegahan dan pelarangan kegiatan yang menodai kesucian bulan Ramadhan.

¹⁹ M. Amin Abdullah, “Tinjauan Antropolgis-Fenomenologis Keberagamaan Manusia: Pendekatan Filsafat Untuk Studi Agama-Agama”, dalam Abdurrahman, dkk (ed.), *70 Tahun H. A. Mukti*

Dalam konteks inilah, dalam menyahuti Simposium Nasional Asosiasi Keilmuan Filsafat dalam rangka mencari Peran dan kontribusi Filsafat Islam bagi Bangsa, maka saya mengangkat kembali pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam menawarkan pendekatan keberagamaan yang direkonstruksinya melalui tradisi sufisme Islam yang sudah berabad-abad mentradisi dalam peradaban Islam. Tawaran ini memang terasa “usang”, namun pemikiran Seyyed Hossein Nasr tetap bisa aktual karena bisa menjadi contoh dalam mengaktualisasikan peran sufisme Islam bagi masyarakat kontemporer.

Perjumpaan Tasawuf dengan Filsafat Islam

Dalam konteks tawaran Seyyed Hossein Nasr ini, alangkah baiknya kita melihat secara historis mata rantai intelektual tradisi pemikiran filsafat Islam yang bisa ditawarkan bagi penyelesaian problematika bangsa kita saat ini.

Sebagai orang yang dibesarkan di Iran, bagi Nasr, Iran tampak berbeda dengan kawasan Islam yang menganut mazhab Sunni, tradisi filsafat Islam terus berkembang sebagai tradisi yang hidup sesudah apa yang dikenal dengan abad tengah, dan terus bertahan sampai dewasa ini.

Dasar kuat yang menyebabkan terus hidupnya tradisi filosofis di dunia Islam Syi'ah Iran, diawali dari seseorang yang bernama Syah Isma'il yang berhasil mendirikan kerajaan Safawi yang mampu bertahan selama kurang lebih dari dua ratus tahun. Di bawah Kerajaan Safawi yang didirikan oleh Syah Isma'il (w. 1524) pada tahun 1499 M inilah berbagai aliran pemikiran berkembang dalam matrik Syi'isme. Masa perkembangan ini mencapai kulminasinya dengan mazhab “mazhab Isfahan”, yang dibangun oleh Mir Damad pada abad ke-10 H/16 M dan mencapai titik puncak pada Mulla Shadra.²⁰

Mazhab ini merupakan sintesis, baik tradisi *masyyaiyyah* yang di Persia dihidupkan kembali oleh Nashir al-Din al-Tusi (w. 1273 M) maupun tradisi

Ali: Agama dan Masyarakat, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993), hlm. 508 - 509. Lihat juga penjelasan yang lebih rinci dari M. Amin Abdullah, “bahwa pendekatan teologis sering kali membawa ke arah “keteresatan” umat merupakan konsekuensi logis dari struktur fundamental bangunan teologi yang punya karakteristik, sebagai berikut: Pertama, lebih mengutamakan loyalitas yang lebih tinggi kepada kelompok sendiri. Kedua, adanya keterlibatan pribadi dan penghayatan yang begitu kental dan pekat kepada ajaran-ajaran yang diyakini kebenarannya. Ketiga, pengungkapan perasaan dan pikiran dengan bahasa “aktor” (pelaku) dan bukannya bahasa pengamat (spectator). Menyatunya ketiga karakter ini dalam diri seseorang atau kelompok tertentu memberi andil yang cukup besar bagi terciptanya “enclave-enclave” komunitas yang cenderung eksklusif, emosional, dan kaku. Lebih dari itu, menyatunya sifat dasar teologi dalam diri seseorang atau kelompok akan menggoda para pemilikinya untuk mendahulukan “truthclaim” dari pada dialog yang jujur dan argumentatif”. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Pendekatan Agama*, Makalah dalam Peringatan **100 Tahun Perlemen Agama-Agama se-Dunia dan Kongres Nasional I Agama-Agama di Indonesia** (Yogyakarta: 11 - 12 Oktober 1993), hlm. 17.

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, “Pengantar”, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri; Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 9.

isyraqiyyah yang dikembangkan oleh Syam al-Din Syahrazuri dan Quthb al-Din al-Syirazi. Mereka juga bahkan mengenal baik pemikiran *kalam* dan *irfan* serta mengembangkan keduanya secara bervariasi. Di tangan Mulla Shadra, filsafat ini dikembangkan menjadi suatu tradisi filsafat teosofi transenden (*al-hikmah al-muta'aliyyah*).²¹

Meskipun terjadi pasang surut pada masa akhir periode Safawi dan pengrusakan sebagian besar kota Isfahan akibat serbuan bangsa Afgan pada abad ke-12 H/18 M, namun obor filsafat Islam yang menyala kembali di tangan Sadr al-Din al-Syirazi – atau yang lebih dikenal dengan sebutan Mulla Shadra (w. 1641 M) – terus berlanjut hingga masa Dinasti Qajar. Pada masa Dinasti ini sekali lagi Isfahan di bawah Mullah 'Ali Nuri (w. 1832 M) menjadi pusat besar filsafat.²² Sementara Teheran juga muncul sebagai pusat kegiatan filsafat sejak abad ke-13 H/19 M hingga masa pemerintahan Pahlevi. Kebanyakan guru-guru yang terkenal pada periode ini, antara lain Mirza Mahdi Ashtiyani (w. 1337 H/ 1953 M), Seyyed Muhammad Kazim 'Assar (w. 1394 H/ 1975 M), dan Seyyed Abu'l Hasan Qazwini (w. 1394 H/ 1975 M) mengajar di Teheran.²³

Setelah Perang Dunia ke-2, Qum juga menjadi pusat pengkajian filsafat yang penting. Di antara tokoh penting di sini, antara lain 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i (w. 1402 H/ 1981 M). Dari tokoh ini lahirlah Murthada Muthahari, Sayyid Jalal al-Din Asyiyani, dan Mahdi Ha'iri Yazdi, yang memperoleh tradisi hidup sampai dewasa ini.²⁴

Begitu lekatnya tradisi filsafat Islam ini di hati kaum muslimin Syi'ah di Iran, hingga Ayatullah Khomaeni – Pimpinan Spiritual Iran yang wafat tahun 1989 – menulis surat kepada Presiden Uni Soviet Michael Gorbachev yang berisi anjuran agar pemimpin Soviet tersebut “menelaah” karya besar Shadr Muta'allihin tentang *al-hikmah al-muta'aliyyah*.

Dari sudut ini, filsafat Islam tidak pernah mati sebagaimana yang dituduhkan, tetapi karakternya secara radikal berubah akibat pengaruh sufisme. Dari sudut ini pula, bisa dibayangkan bagaimana gelora tradisi intelektual awal yang mempengaruhi dan menjadi latar belakang pemikiran Seyyed Hossein Nasr.

Pemikiran Nasr sangat kompleks dan multi dimensi. Dalam konteks ini, Nasr dalam kerangka intelektualitasnya berusaha mengembangkan suatu *perennial philosophy* atau *hikmah laduniyah*. Oleh karenanya, apa yang disebut dengan filsafat adalah suatu bagian doktrinal dari jalan spiritual yang menyeluruh, yang disertai dengan metode realisasi yang tidak dapat dipisahkan dari wahyu Tuhan atau tradisi yang membuka jalan spiritual (sufisme).²⁵

²¹ Seyyed Hossein Nasr, “Theology, Philosophy, and Spirituality”, dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestation*, (New York: Crossroad, 1991), hlm. 432-437.

²² Seyyed Hossein Nasr, “Pengantar”, ..., hlm. 9.

²³ Seyyed Hossein Nasr, “Theology, Philosophy, ..., hlm. 438.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa ...*, hlm. 48.

Masuknya dimensi sufisme dalam filsafat dimaksudkan untuk memberikan dimensi metafisika dalam filsafat. Penyatuan filsafat dengan sufisme²⁶ dijelaskan Nasr dengan mencatat adanya lima bentuk hubungan antara sufisme dan filsafat.²⁷ *Pertama*, kritik dari kelompok sufi atas filsafat yang hanya memperhatikan aspek rasional dari filsafat, dan setiap kali berbicara tentang intelek (*'aql*) kaum sufi tidak mengartikan intelek dalam pengertian mutlakinya namun mengacu pada aspek rasional intelek atau akal (*reason*). *Kedua*, munculnya bentuk khusus sufisme yang terjalin erat dengan filsafat, yang disebut sebagai filsafat atau teosofi (*hikmah*) dalam bentuk yang paling luas. *Ketiga*, munculnya tokoh-tokoh sufi yang sekaligus juga filsuf, diantaranya Afdhaluddin Kasyani, Quthbuddin Syirazi, Ibnu Turkah al-Isfahani, dan Mir Abul Qasim Findiriski. *Keempat*, munculnya para filsuf yang mempelajari, atau dalam bebarapa hal, mempraktekkan sufisme, diantaranya pada Ibnu Sina, al-Farabi, dan Syeikh Khawaja Nasiruddin al-Thusi. *Kelima*, munculnya kelompok filsuf yang berorientasi dan tertarik pada sufisme, dimana mereka tidak hanya mempertahankan dan menyenangi sufisme tetapi juga menulis risalah yang tidak memisahkan antara filsafat dan sufisme sebagaimana yang dirintis jalannya oleh Syeikh al-*Isyraqi*. Dengan menunjukkan lima bentuk hubungan tersebut, seolah-olah Nasr ingin menyatakan bahwa penyatuan tersebut, selain punya pijakan historis juga menjadi sesuatu yang mendasar bagi pengembangan filsafat Islam modern.

Oleh karena itu, apa yang menjadi kecenderungan dalam corak pemikiran Nasr ini merupakan representasi dari suatu kecenderungan dalam tradisi filsafat Islam yang bergaya “Neo-Platonik” (*Isyaraqiyyah*),²⁸ khususnya Mazhab Mulla Shadra.²⁹ Hal ini bisa dilihat pada kutipan sebagai berikut:

²⁶ Tidak semua pemikir setuju dengan Nasr. Filsuf Mesir, Ahmad Fuad al-Ahwani, berpendapat bahwa berfilsafat harus dilakukan dengan akal pikiran dan melalui jalan pembuktian menurut logika. Hal ini karena tasawuf memandang sesuatu melalui jalan melatih kekuatan rohani (*mujahadah*), penglihatan batin (*musyabadah*) dan mengutamakan tanggap rasa (*dzauf*). Objek studi filsafat adalah mengenai hakikat segala sesuatu, baik mengenai alam, ilmu pasti, maupun metafisika (yang di dalamnya antara lain membahas tentang Tuhan. Filsafat juga membahas tentang manusia sekitar kodrat dan tingkah lakunya dari sudut moral dan politik - sebagai filsafat *amaliyah*. Sementara tasawuf adalah soal cara mengenal Allah melalui jalan *mujahadah*, *musyabadah*, dan *dzauf*, sehingga terbuka pancaran Tuhan (*futuh rabbaniyyah*). Lihat Ahmad Fuad al-ahwani, *Filsafat Islam*, disunting oleh Sutardji Calzoum Bachri, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988), hlm. 18-19. Orang seperti al-Ahwani cenderung membedakan secara metodis antara jalan filsafat dengan jalan tasawuf. Perbedaan ini sangat penting supaya tidak mencampurbaurkan antara filsafat sebagai suatu jalan menghayati kebenaran tersebut dengan jalan melalui pengalaman intuitif.

²⁷ Seyyed Hossein Nasr, “Hubungan antara Filsafat dan Tasawuf: Kasus Kultur Persia”, diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi, dalam Jurnal *al-Hikmah*, No. 5, Maret-Juni 1992, hlm. 62-92.

²⁸ Menurut Muthahhari, para filsuf muslim dapat dibagi ke dalam dua kelompok, yakni penganut Illuminasionisme dan Peripatetisme. Kaum illuminasionis biasanya dipandang sebagai pengikut Plato, sedangkan kaum peripatetik dipandang sebagai pengikut Aristoteles. Namun begitu, tidak jelas mengapa Plato bisa dianggap sebagai seorang illuminasionisme. Penokohan Plato atas tradisi illuminasionisme lebih didapatkan pada karya-karya Suhrawardi, khususnya dalam *Hikmah al-Isyaraq* (Kebijaksanaan Pencerahan) - yang tentunya tak seorang filsuf muslim,

Mulla Shadra membuat satu sintesis luas, yang mendominasi kehidupan intelektual Persia dan sebagian India Muslim sepanjang beberapa abad lalu. Ia bersama Suhrawardi memberikan suatu wawasan mengenai alam yang memuat berbagai unsur sains alam yang telah dikembangkan lebih dahulu dan yang merupakan matriks sains intelektual dan filosofis, khususnya di negara-negara Timur Islam.³⁰

Ketertarikan Nasr terhadap corak pemikiran tokoh ini disebabkan pada Mulla Shadra bisa ditemukan suatu harmoni yang sempurna antara kutub-kutub rasionalisme dan perspektif yang bersifat mistik. Melalui pengawinan intelek pada wahyu, Shadra mencapai suatu *coincidentia oppositorum*, mencakup kekuatan logika dan ketersingkapan spiritual secara langsung. Seperti *Hikmah al-Isyraq*, yang dimulai dengan logika dan berakhir dengan ekstase secara mistik. Mulla Shadra menggelorakan sebuah pola pemikiran dimana logika dibenamkan ke dalam lautan

baik al-Farabi dan Ibnu Sina atau para sejarawan filsafat seperti Syahrastani, yang berbicara tentang Plato sebagai seorang pemikir yang mendukung kebijaksanaan iluminasionis. Apakah Plato seorang iluminasionis dalam metodenya atau tidak, terdapat gagasan penting di antara kepercayaannya yang menjadi ciri filsafatnya yang oleh Aristoteles ditolaknyanya. Gagasan Plato itu antara lain: (1) teori tentang ide, yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang kita saksikan di dunia ini, baik substansi maupun aksiden, mempunyai asal-usul dan realitas di dunia lain. Wujud individual dunia ini tampil sebagai bayangan atau refleksi dari realitas-realitas dunia yang lain. Plato menyebut realitas-realitas ini sebagai ide-ide. Di masa-masa Islam, kata Yunani bagi Ide diterjemahkan sebagai *mitsal* (keseperanan), dan realitas-realitas ini secara kolektif disebut sebagai *mutsul-I Aflathuni* (ide-ide Platonik). Filsuf-filsuf muslim yang berpegang teguh pada gagasan ini adalah Suhrawardi, Mir Damad dan Mulla Shadra dengan formulasi yang berbeda oleh filsuf yang disebut terakhir; (2) teori tentang jiwa, yang menyatakan jiwa diciptakan walau adanya mendahului tubuh yang berasal dari dunia yang sama, yakni dunia ide (*'alam-I mutsul*); (3) teori tentang pengetahuan, yang menyatakan pengetahuan menjelma lewat pengingatan kembali (*recolection*) bukan lewat belajar. Lihat Murthada Muthahhari, *Tema-Tema Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh A. Rifa'I Hasan, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993), hlm. 29-40.

²⁹ C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Hasan Basri, (Jakarta: YOI, 1989), hlm. 155. Menurut Muthahhari, dalam tradisi filsafat Islam ada empat mazhab pemikiran yang mewarnai, yakni iluminasionisme, peripatetisme, gnosis (*'Irfan*) dan kalam (teologi skolastik). Empat macam arus pemikiran ini terus mengalir di dunia Islam hingga mereka mencapai titik temu yang disebut sebagai "Kearifan Puncak" (*bikmah al-muta'aliyyah*). Kearifan puncak sebagai sebuah ilmu dirintis oleh Shadr al-Muta'allihin Syirazi (Mulla Shadra) (w. 1050 H/ 1640 M). Istilah "Kearifan Puncak" pernah digunakan oleh Ibnu Sina dalam *Isyarat*, tetapi filsafat Ibnu Sina tidak pernah disebut dengan nama ini. Mulla Shadra secara formal menamakan filsafatnya dengan "Kearifan Puncak". Ajarannya menyerupai ajaran Suhrawardi, yakni menggabungkan demonstrasi dengan penampakan mistik dan penyaksian langsung, tetapi berbeda dalam prinsip-prinsip dan kesimpulan. Dalam mazhab Mulla Shadra, banyak titik perselisihan antara mazhab peripatetik dan iluminasionisme, antara filsafat dan *'Irfan*, atau antara filsafat dan kalam, menemukan penyelesaiannya. Lihat Murthada Muthahhari, *Tema-tema Penting ...*, hlm. 41-50.

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970), hlm. 336.

cahaya gnosis. Shadra menyebut sintesis ini – yang dianggap menjadi dasar khususnya tentang tiga jalan besar menuju kebenaran bagi manusia, yakni wahyu (*wahyu* atau *shar'*), intelexi (*'aql*) dan keterbukaan secara mistik (*kasf*) – *al-bikmah al-muta'alliyah* atau teosofi transenden.³¹

Tradisi ini menempatkan kemungkinan akhir manusia terdiri dari *ekstasis*, yaitu perjumpaan manusia dengan Tuhannya yang melampaui indera dalam keadaan “Tuhan turun atas roh manusia”, sehingga menimbulkan suasana kesatuan cinta yang mesra dan tak terperikan antara manusia dan Tuhan.

Berkaca Dari Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Memasuki pemikiran Nasr tentang pluralitas dan multikulturalitas agama, paling tidak ada tiga konsep *world-view* sufisme yang ditawarkan Nasr dalam memahami realitas agama, yaitu (1) Tatanan Hirakhir Realitas; (2) Yang Absolut Secara Relatif; (3) dan Akal, Intelek, dan Intuisi.

1. Tatanan Hirarkhi Realitas

Konsep kunci Nasr dalam memahami agama terletak dalam kerangka konsep tatanan realitas kosmos yang hirarkhis. Tatanan ini memperlihatkan adanya kaitan seluruh eksistensi yang ada di alam semesta ini dengan Yang Absolut. Dengan demikian, di balik kenyataan ini harus selalu disadari adanya Yang Tak Terbatas (*infinite*). Prinsip ini tidak lain merupakan prinsip metafisika yang menekankan kesatuan sekaligus gradasi kenyataan. Artinya, prinsip realitas adalah satu namun secara kosmologis dunia nyata merupakan pengejawantahan majemuk dari “Kehadiran Ilahi”.³²

Menurut Nasr, realitas tidak hilang oleh dunia psikofisik dimana manusia biasa berfungsi, atau kesadaran tak terbatas pada tingkat kesadaran biasa (sehari-hari) dari kemanusiaan sekarang. Realitas Tertinggi melampaui semua ketentuan dan batasan. Ia Absolut dan Tak Terbatas. Dari-Nya kebaikan melimpah seperti cahaya dari matahari. Apakah prinsip itu dilihat sebagai kepenuhan atau kekosongan tergantung pada titik pangkal penafsiran metafisika tertentu dalam masalah yang dibicarakan. Seperti yang dikemukakan oleh guru-guru Timur, *Maya* adalah *Atman* atau *Samsara* adalah *Nirvana*, maka orang dapat mengatakan bahwa pernyataan itu hanya mungkin jika seseorang pertama-tama mengetahui bahwa *maya* adalah *maya* atau *samsara* adalah *samsara*. Prinsip itu dapat pula dilihat sebagai “Aku” tertinggi, yang lebih memandang kutub subjektif ketimbang kutub objektif dimana kesadaran biasa kemudian lebih dipahami sebagai bungkus luar dari Diri Tertinggi daripada turunannya ke kenyataan yang lebih rendah dalam hirarkhi universal. Namun demikian, pengertian yang lain apakah dipahami sebagai Yang Transendental atau Yang Immanen, prinsip itu memunculkan suatu universum hirarkhis yang memiliki

³¹ Seyyed Hossein Nasr “Theology, Philosophy, and the Spirituality”, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed), *Islamic Spirituality: Manifestation*, (New York: Crossroad, 1991), hlm. 434.

³² Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization ...*, hlm. 93.

banyak tingkat eksistensi atau keadaan kesadaran dari Prinsip Tertinggi ke manusia dan lingkungan bumi.³³

Dalam khazanah pemikiran Islam tradisional, dikenal lima tingkatan wujud atau “kehadiran”, yakni: Dunia Hakikat Ilahi (*Hubut*); dunia Nama dan Sifat Ilahi atau Kecerdasan Universal, yang juga dikenal dengan Wujud Murni (*labut*); dunia yang dipahami atau dunia zat malaikat (*jabarut*); dunia psikis dan manifestasi “halus” (*malakut*); akhirnya daerah dunia fana atau fisik yang dikuasai manusia (*nasut*). Kelima tingkatan wujud tersebut kadang ditambahkan tingkatan wujud keenam, yaitu tingkatan manusia universal (*al-insan al-kamil*) yang mengandung semua tingkatan wujud tersebut.³⁴ Tatanan hirarkhis realitas tersebut lazim digambarkan dalam terminologi sufi ke dalam tiga realitas fundamental, yang secara berurutan disebut alam *nasut*, *malakut*, dan *jabarut*.³⁵ Dengan mendasarkan pada al-Qu’an, kaum sufi memformulasikan doktrin “lima keberadaan Ilahiah” (*al-badharat al-Ilahiyat al-khams*) untuk menggambarkan hirarkhi seluruh realitas.³⁶

Ketiga realitas di atas – material, halus dan spiritual – dalam urutan itu, juga merupakan tiga “tingkatan wujud” yang pertama dalam urutan menaik. Tingkat realitas atau “wujud” selanjutnya yang lebih tinggi dalam hirarkhi ini adalah alam Sifat-Sifat Ilahiah (*asma’ sifatiyyah*). Wujud keempat, yang disebut *labut* dapat dipersamakan dengan Prinsip Kreatif atau Wujud, yakni prinsip ontologis dari keseluruhan kosmis. “Wujud” selanjutnya atau yang tertinggi adalah Essensi Ilahi (*al-dzat*). “Derajat” yang diistilahkan sebagai *habut* ini adalah Diri Tertinggi dan Tak Terbatas, Wujud Tak Tergapai yang merupakan Prinsip “Tak Dapat Disifati” dan “Tak Dapat Ditetapkan”.³⁷ Tingkat-tingkat eksistensi ini membangun rantai eksistensi yang tak terpisahkan, yang dalam terminologi sufi disebut “dunia bentuk yang bergantung” (*shuwar al-mu’allaqah*).³⁸

Setiap tingkat eksistensi kosmik memiliki eksistensi yang bersesuaian dalam diri manusia. Struktur tripatrik kosmos tradisional bersesuaian dengan struktur tripatrik mikrokosmos manusia tradisional yang terdiri dari tubuh (*corpus*), jiwa (*anima, psyche*), dan roh (*spiritus*). Dalam terminologi Islam, unsur-unsur mikrokosmis yang esensial ini secara berturut-turut disebut *jism*, *nafs*, dan *aql*.³⁹

Menurut Nasr, penolakan terhadap realitas hirarkhis di atas oleh banyak sarjana modern telah mempengaruhi pandangan-dunia dan metodologi mereka dalam studi agama dan agama-agama. Sementara bagi kaum tradisional, penerimaan terhadap

³³ Seyyed Hossein Nasr, “Philosophia Perennis”, ..., hlm, 184-185.

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization* ..., hlm. 93.

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, diterjemahkan oleh Sutejo, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 76.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 197-198.

³⁷ Osman Bakar, “Masalah Metodologi dalam Sains Islam”, dalam *Tauhid & Sains: Esai-Esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 31-32.

³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas* ..., hlm. 197.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 34.

pandangan metafisik tersebut telah membentuk suatu ciri esensial dalam studi agama dan agama-agama dalam aspek-aspeknya yang berbeda.⁴⁰

Pentingnya pengandaian realitas dalam wilayah agama dan agama-agama, menurut Nasr, dikarenakan seperti dunia fenomenal yang mensyaratkan adanya dunia nomenal, aspek formal agama juga sesungguhnya mensyaratkan yang esensial dan supraformal. Di samping itu, ada tingkat-tingkat yang lebih jauh dalam yang essoterik dan eksoterik, sehingga dalam setiap agama yang utuh terdapat suatu hirarkhi atau tingkatan-tingkatan dari yang paling luar sampai pusat yang paling dalam, dari yang paling rendah sampai Yang Tertinggi.⁴¹

Oleh karena itu, bentuk-bentuk lahiriah dari suatu agama dapat dilihat sebagai aksiden yang keluar dari dan kembali ke substansi yang tetap independen dari semua aksidennya.⁴² Hubungan dialektis ini menggambarkan bahwa essoterisme merupakan sumber Asal bagi eksistensi agama, sedangkan eksoterisme merupakan sarana bagi pencapaian manusia kepada sumber Asal tersebut.

Pemahaman yang demikian inilah yang memberi kesimpulan pada Nasr untuk melihat semua agama adalah sekaligus Sang Agama dan sebuah agama. Sang Agama, karena di dalamnya terkandung kebenaran dan cara untuk mencapainya, sedangkan sebuah agama karena penekanannya terhadap aspek tertentu dari kebenaran yang disesuaikan dengan kebutuhan spiritual dan psikologis manusia, kepada siapa agama diturunkan.⁴³

Dalam konteks ini, lalu agama dipahami sebagai media menerjemahkan berbagai kebenaran metafisik atau kebenaran universal mengenai Yang Mutlak ke dalam bahasa dogmatis. Konsepsi dogmatis, pada dasarnya, dapat diibaratkan dengan suatu pandangan eksklusif tentang salah satu dari Yang Mutlak. Namun demikian, arti penting dari realitas eksoterisme bukan berarti tidak penting. Aspek eksoterisme dan essoterisme mempunyai nilai yang saling melengkapi.

2. Yang Absolut Secara Relatif

Adanya tatanan hirarkhi dalam realitas agama yang punya konsekuensi pada hubungan aspek eksoterisme dan aspek essoterisme dalam realitas agama, tentunya, membawa akibat logis pada pola pemahaman tentang kehadiran kebenaran yang dibawa agama. Sebagaimana Schuon yang mengkonsepsi kehadiran kebenaran agama-agama sebagai “Yang Absolut secara relatif” (*relatively absolute*), yakni “yang nampaknya kontradiktif tapi secara metafisik bermakna”, begitu juga Nasr memahaminya sebagai konsekuensi-logis dari pemahaman tentang realitas agama tadi. Uraian di atas bisa dianalogikan dengan sistem matahari kita. Matahari kita

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, “Philosophia Perennis”, hlm. 187.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 187.

⁴² Seyyed Hossein Nasr, “Philosophia Perennis”, ..., hlm. 190.

⁴³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, (Jakarta: LEPPENAS, 1981), hlm. 1.

adalah matahari ketika dilihat dalam perspektif ruang galaktik, padahal ia hanya satu di antara sekian banyak matahari.⁴⁴

Dalam setiap alam keagamaan, ada logos, Nabi, Kitab Suci, inkarnasi atau sejumlah penjelmaan langsung dari Keilahian atau pesan dari Firman-Nya dan suatu pesan tertentu – yang sesuai dengan “wadah manusia”-Nya, apakah itu bahasa Arab bagi al-Qur’an atau tubuh Kristus bagi agama Kristen – bersifat “absolut bagi alam keagamaan yang dijelmakan wahyu. Namun demikian, penjelmaan-penjelmaan tersebut bersifat “absolut secara relatif”.⁴⁵

Dalam setiap alam keagamaan, hukum-hukum yang ditampakkan, simbol-simbol yang disakralkan, doktrin-doktrin yang dikeramatkan oleh otoritas-otoritas tradisional, do’a-do’a yang menghidupkan agama, semuanya bersifat absolut dalam dunia keagamaan dan bersifat tidak absolut dalam artian dirinya sendiri. Pada jantung setiap agama ditemukan ungkapan Tuhan yang mengatakan “Aku”, tetapi banyak gema kosmik dan bahkan metakosmik dari Firman yang satu sekaligus banyak, dan diidentikkan setiap agama dengan para pendirinya.⁴⁶

Pada tataran ulasan inilah, Nasr meletakkan dasar dalam melihat realitas agama pada Asal Ilahi Yang Absolut tanpa menolak menifestasi-manifestasi-Nya atau kemungkinan-kemungkinan lainnya yang mengalami perubahan karena perubahan waktu. Hal ini dikarenakan “setiap agama mempunyai kemungkinan-kemungkinan prinsipil tertentu yang terkandung dalam pola dasar (*archetype*) langit-Nya. Kemungkinan-kemungkinan ini terrealisasi atau menjadi terhampar dalam periode historis dan humanitas yang menjadi wadah-wadah manusiawi dan temporal dari agama.⁴⁷

Penelusuran Nasr atas realitas hakiki agama di atas menjelaskan suatu tatanan realitas agama yang jauh melampaui fenomena agama itu sendiri, yakni fenomena lembaga manusiawi dalam mengekspresikan sesuatu yang tidak terhingga dalam pengalaman manusiawinya. Dengan demikian, agama dalam pemahaman Nasr di atas mencerminkan realitas kesemestaan hubungan manusia dengan Asal Ilahiah yang universal. Pencerminkan realitas agama yang begitu universal demikian akan membawa pemahaman pada proses pencarian yang tiada henti. Oleh karenanya, jika realitas ini dikaitkan dengan pendekatan terhadap agama, ia akan membawa akibat pada prosedur unik dalam mencapai tatanan hakikat realitas agama itu sendiri. Artinya, memahami realitas agama jauh melampaui realitas manusia itu sendiri. Karenanya, perspektif yang dibutuhkan dalam memahami realitas agama juga merupakan suatu perspektif yang mempunyai perspektif prosedur tentang piranti-piranti yang mampu mengaitkan realitas pada tatanan historis hingga metahistoris (tatanan spiritualitas).

⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, “*Philosophia Perennis*” ..., hlm. 191.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 192.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 192.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 192.

3. Akal, Intelekt, dan Intuisi

Menurut Nasr, istilah tunggal *al-'aql* dipakai untuk menyatakan nalar (*reason*) maupun intelek. Akal yang diterjemahkan sebagai “nalar” adalah bagian dari akal pada tingkat yang rendah, yang dimiliki oleh semua manusia normal. Tepatnya, ia adalah akal diskursif, yang bekerja mengikuti langkah-langkah logis dengan merujuk pada pengalaman dunia material.⁴⁸ Dengan demikian, sejak awal ia sudah membatasi wilayah atau jangkauan konsep yang ingin dijelaskan. Sedangkan akal yang diterjemahkan sebagai “intelek” adalah bagian dari akal pada tingkat yang paling tinggi yang dapat memperoleh pengetahuan secara langsung dan segera. Secara langsung di sini dimaksudkan merujuk pada cara memperoleh pengetahuan yang tidak melewati fakultas rasional dan biasanya disebut sebagai penyingkapan (*kasyf*).⁴⁹

Menurut Nasr, fungsi intelek hanya terlihat pada cahaya kemampuannya membentangkan kebenaran-kebenaran wahyu. Wahyu atau risalah dijadikan alat untuk mencapai kebenaran, dan wahyupun berfungsi menerangi intelek serta memungkinkannya untuk berfungsi sebagaimana mestinya. Perkawinan antara wahyu dan intelek ini sesungguhnya telah memungkinkan pikiran untuk berperan serta dalam kebenaran melalui tindakan intuisi.⁵⁰ Hanya dengan berserah diri kepada wahyu inilah, intelek tidak saja mampu menelaah atau menganalisis tetapi juga mampu membuat sintesis dan unifikasi. Dalam fungsi unifikasi ini, intelek terselamatkan dan menyelamatkan jiwa dari berlimpahnya kemajemukan dan keterpisahan. Dalam cahaya wahyu, intelek berfungsi tidak hanya sebagai nalar melainkan juga sebagai intuisi intelektual yang memungkinkan umat manusia menembus makna agama.⁵¹

Yang dimaksud dengan intuisi di sini bukan semata-mata suatu kekuatan inderawi atau ragawi yang meletup-letup dalam kegelapan melainkan suatu kekuatan yang menerangi serta mengubah batas-batas penalaran dan keberadaan manusia.⁵² Mengenai intuisi ini, Nasr menyamakannya dengan istilah *hads, firasah, dhawq, mukasyafah, basyirah, nazar, dan badihab*. Istilah ini menyatakan secara tersirat suatu partisipasi dalam ilmu, yang tidak hanya bersifat rasional tetapi juga tidak menyalahi intelektual. Istilah ini berkaitan dengan wawasan dan partisipasi langsung dalam ilmu kebenaran, yang berlawanan dengan ilmu tak langsung yang mendasari seluruh penalaran. Pertentangan inipun ditekankan dalam pemakaian istilah *al-'ilm al-buduri* (ilmu pemberian) berlawanan dengan *al-'ilm al-busuli* (ilmu pencapaian). Namun

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, “Hubungan antara Intelekt dan Intuisi dari Perspektif Islam”, dalam Salem Azzam (ed), *Islam dalam Masyarakat Kontemporer*, diterjemahkan oleh Hamid L. A. Basalamah, (Bandung: Gema Risalah, 1988), hlm. 54-55.

⁴⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa ...*, hlm. 24. Lihat juga, Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Istilah 'Aql, Intelekt, dan Akal*, dalam *Jurnal al-Hikmah*, No. 5, Ramadhan - Dzulqa'idah 1412 / Maret-Juni 1992, hlm. 54.

⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, “Hubungan Antara Intelekt ...”, hlm. 56.

⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981), hlm. 149.

⁵² Seyyed Hossein Nasr, “Hubungan antara Intelekt ...”, hlm. 61.

demikian, kedua istilah ini tidak menunjukkan perbedaan antara intuisi sebagai bentuk ilmu yang didasarkan pada pengalaman dan penalaran langsung sebagai ilmu yang didasarkan pada konsep mental, tetapi berfungsi sebagai pelengkapannya dalam arti paling mendasar. Islam tidak mengenal pemisahan antara intelek dan intuisi tetapi malah menciptakan suatu hirarkhi ilmu dan metode-metode pencapaian ilmu yang menyelaraskan tingkat-tingkat intelek maupun intuisi dalam suatu tatanan yang mengarahkan sarana-sarana yang tersedia untuk diketahui oleh manusia.⁵³

Dalam konteks ini, Nasr lalu menegaskan sebagai berikut:

... terdapat suatu hirarkhi pengetahuan dari yang inderawi, melalui yang khayal dan yang rasional, sampai pada yang intelektual yang juga intuitif dan dikenal dengan nama hati atau batin. Tetapi seperti halnya fakultas pengetahuan yang intelektual tidak dipertentangkan dengan yang sensual (inderawi), yang intelektual dan intuitif itupun tidak dipertentangkan dengan yang rasional. Malah, justru akal merupakan pantulan dari hati, yakni sebagai pusat mikrokosmis. Doktrin atau ajaran Islam tentang Ketuhanan (*al-tawhid*) telah mampu merangkum semua model pengetahuan ke dalam suatu peringkatan hirarkhi yang saling melengkapi dan serasi menuju suatu bentuk pengetahuan terluhur, yakni ma'rifah dari hati yang suci yang pada akhirnya tidak lain merupakan pengetahuan yang esa dan mengesakan tentang Yang Maha Esa serta pelaksanaan paling mendasar dari Keesaan Tuhan (*al-tawhid*).⁵⁴

Walaupun tidak begitu tegas merinci kaedah-kaedah fungsional antara 'aql sebagai nalar maupun intelek dan intuisi dalam kerangka epistemologisnya, Nasr kelihatan sangat bersemangat untuk mengaktualisasikan tradisi pemikiran Islam bergaya *isyraqiyyah*, dimana hirarkhi pengetahuan amat memberi warna dalam wacana epistemologisnya.

Kesatuan Transenden Agama-Agama

Berpijak dari tiga konsep *world view* sufisme di atas, Nasr mengaitkan tradisi Timur di atas dengan filsafat perennial, dimana pengetahuan selalu terkait dengan aspek-aspek sakral (suci) dan spiritual, sebagai pendekatan terhadap fenomena pluralisme agama. Walaupun Nasr tidak begitu orisinal dalam menggagas pendekatan filsafat perennial sebagai pendekatan alternatif dalam memahami agama, namun cara Nasr merumuskan filsafat perennial dari kerangka sufisme Islam, sebagaimana yang terangkum dalam *Knowledge and the Sacred*,⁵⁵ menjadikan pemikirannya menjadi unik dan khas.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 55-56.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 66.

⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1980). Ada dua alasan penting untuk menjadikan buku *Knowledge* ini sebagai rujukan utama. Pertama, *Knowledge* mencerminkan kekayaan Nasr di bidang tradisi, baik yang menyangkut khazanah sufistik, filosofis, teologis maupun saintifik. Kedua, *Knowledge* adalah karya Nasr yang menunjukkan keterlibatannya yang intens dalam wacana perennialisme, yang menempatkan

Dalam konteks buku tersebut, Nasr secara gamblang mengaitkan filsafat perennial dengan tradisi Timur, dimana pengetahuan selalu terkait dengan aspek-aspek sakral (suci) dan spiritual. Proses mengetahui dalam tradisi Timur, dengan demikian, bukanlah proses yang semata-mata tertumpu pada pencernaan otak melalui prosedur dan kerja kolektif panca-indra yang tersedia. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, kualitas pengetahuan dalam tradisi Timur juga tidak hanya meliputi aspek-aspek fisik dan empirik. Proses mengetahui dan kualitas pengetahuan dalam tradisi Timur selalu melibatkan dimensi metafisis dan berkaitan erat dengan aspek metakosmos – untuk menunjukkan wilayah mikrokosmos dan makrokosmos yang utuh dan terpadu.⁵⁶

Walaupun perennialisme berkait erat dengan tradisi Timur, namun Nasr juga mengakui konsep pengetahuan seperti itu bukanlah monopoli tradisi Timur, tetapi juga tradisi-tradisi lain termasuk tradisi Barat pra-modern. Keterpisahan antara pengetahuan transenden dan pengetahuan profan secara serius terjadi setelah periode renaissance yang menandai era modernisme, khususnya di Barat dengan sistem filsafatnya yang rasional dan sarat dengan semangat naturalistik, empirik, dan hedonistik-materialistik. Namun demikian, Nasr tetap percaya bahwa pada karakternya yang asli (*genuine*), tradisi Barat pun – sebagaimana tradisi-tradisi lain – mengandung watak spiritual di samping rasional. Itulah sebabnya, ketika hendak melakukan kritiknya terhadap Barat, Nasr mengatakan bahwa kita juga harus mengangkat kembali *the millennial tradition of the west itself*. Tradisi tersebut adalah tradisi yang sudah beratus-ratus tahun membentuk peradaban Barat sendiri – yang tidak lain adalah tradisi universal dan permanen (abadi), yang dikenal dengan istilah “kebijakan abadi” (*the perennial wisdom*) atau *sophia perennis*, *sanatana dharma*, atau *al-hikmah al-khalidah*.⁵⁷

Nasr bersama-sama dengan Frithjof Schuon, Huston Smith, Martin Ling, dan sarjana-sarjana lain yang sealiran. Di samping itu, nampak sekali buku tersebut ditulis Nasr dengan sangat sangat ambisius. Seperti yang dituturkannya sendiri dalam kata pengantar buku tersebut, penulisan buku tersebut berasal dari kesempatan yang diterima Nasr untuk menyampaikan pidato dalam *Gifford Lectures*, sebuah forum yang sangat bergengsi bagi kalangan teolog, filsuf, dan saintis Amerika dan Eropa sejak tahun 1889. Pidatonya sekitar tahun 1985 menjadikan dirinya sarjana muslim pertama, bahkan sarjana Timur pertama yang tampil dalam forum itu sejak pertama kalinya digelar hampir satu abad yang lalu di Universitas Edinburgh. Nasr memanfaatkan kesempatan itu untuk menyajikan “beberapa aspek kebenaran yang terletak di jantung tradisi-tradisi Timur bahkan jantung semua tradisi, baik di Barat dan Timur”.

⁵⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge ...*, hlm. Vii.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. viii. Perlu dicatat bahwa istilah *philosophia perennis* – yang dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan *perennial philosophy* – pertama kali dipakai oleh Agostino Steuco (1497-1548), seorang filsuf yang sekaligus teolog Renaissance, yang beraliran Augustinus. Dalam karyanya *de perennial philosophia*, Steuco – yang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh seperti Ficino, Pico, dan Nicolas – menggunakan istilah itu dalam konteks filsafat dan teologi yang tidak terbatas pada salah satu aliran pemikiran saja. Seperti para pendahulunya, ia memegang ide tentang kehadiran suatu kebijakan kuno (*an ancient wisdom*) yang sudah ada sejak munculnya sejarah kehidupan manusia. Dalam bagian lain, ditegaskan bahwa kebijakan (*hikmah, wisdom*) pada awalnya merupakan asal yang bersifat Ilahiyah, pengetahuan suci yang diberikan Tuhan

Dalam konteks inilah, Nasr ingin agar nilai permanen pengetahuan – yang sudah teruji dari masa ke masa – ditawarkan sebagai alternatif. “*Perennial wisdom*” atau filsafat perennial tersebut oleh Nasr sering diberi istilah dengan “tradisi” – yang kadang-kadang ditulisnya dengan “T” atau dengan tambahan predikat seperti “tradisi permanen” dan “tradisi universal”. Dalam konteks agama-agama, “tradisi” ini dapat disepadankan dengan istilah-istilah dalam agama, seperti Hindu dan Budha, Islam, dan Taoisme, seperti *Dharma*, *al-Din*, dan *Tao*.

Karena filsafat perennial memandang segala yang ada ini sebagai turunan dari Yang Absolut, maka ia selalu menegaskan bahwa dalam segala sesuatu terdapat hakikat.⁵⁸ Oleh karena itu, dalam mendekati agama, filsafat perennial selalu menghubungkan dengan substansinya, yakni inti ajaran agama yang keberadaannya ada di balik bentuk formalnya. Substansi ini bersifat transenden tetapi sekaligus juga immanen. Ia transenden karena substansi agama sulit didefinisikan dan tidak terjangkau kecuali melalui prediketnya. Namun begitu, agama juga immanen karena sesungguhnya hubungan antara prediket dan substansi tidak mungkin terpisahkan.⁵⁹

Melalui pembedaan antara “Yang Hakiki” dengan “yang manifestasi” itulah yang menjadikan filsafat perennial perlu memberikan perhatian pada agama dalam kenyataan trans-historis. Perhatian ini, tidak lain, merupakan usaha untuk mendapatkan kunci memahami agama-agama yang sangat kompleks dan penuh teka-teki yang tidak pernah bisa diduga maknanya jika hanya dilihat secara historis dan eksoteris. Dengan demikian, konsep agama yang dihadirkan melalui pendekatan ini menjadi cukup luas mencakup tipe agama yang asli dan yang historis, yang Semit dan yang India, yang mistik dan yang “abstrak”. Tentunya, wilayah agama yang dikaji menjadi sangat luas dan mendalam karena terkait dengan yang esensial agama.⁶⁰

Oleh karenanya, menurut Nasr, pendekatan ini sama sekali tidak meniadakan adanya aspek-aspek sosial dan psikologis dari agama. “Hanya saja pendekatan ini menolak adanya reduksi agama ke dalam manifestasi-manifestasi yang bersifat sosial ataupun psikologis.” Hal ini karena “agama datang dari perkawinan antara Norma Ilahiah dan kolektivitas manusia yang ditakdirkan untuk menerima jejak dari norma itu. Dari perkawinan itu, lahir agama seperti terlihat di dunia ini, di antara budaya dan bangsa yang berbeda-beda”.⁶¹

kepada Adam. Oleh kebanyakan manusia, pengetahuan itu setahap demi setahap diabaikan dan dianggap sebagai sebuah mimpi. Bagi Steuco, “agama dan filsafat yang benar adalah yang memiliki tujuan *theosis*. Artinya, sudah ada sejak awal sejarah kehidupan manusia dan dapat diperoleh, baik melalui ekspresi kebenaran itu secara historik dalam aneka tradisi ataupun melalui intuisi intelektual dan kontemplasi filosofis”.

⁵⁸ Komaruddin Hidayat & Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 4.

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 53.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 187.

⁶¹ Seyyed Hoseein Nasr, “*Philosophia Perennis*” ..., hlm. 185.

Menurut Nasr, “dimensi dalam adalah kunci untuk memasuki makna essential agama dan agama-agama”.⁶² Pada tingkat ini juga, pendekatan perennialisme mampu menemukan “kesatuan transenden” yang melandasi perbedaan bentuk dan praktek agama, suatu “kesatuan” yang terletak dalam kebenaran essential agama di jantung agama-agama.

Titik tolak pendekatan perennialisme pada struktur metafisika agama inilah yang memungkinkan pendekatan ini mampu memberikan apresiasi yang tepat pada setiap rincian dari suatu tradisi sakral sebagai yang berasal dari sorga dan untuk itu harus diperlakukan dengan hormat (*ta'zim*) sebagaimana mestinya. Oleh karenanya, dalam pendekatan ini, sepenuhnya diakui jenius spiritual tertentu dari setiap agama dengan keunikannya, dan menekankan bahwa keistimewaan-keistimewaan itu betul-betul bukti Asal Mula Yang Transedental dari setiap agama dan realitas dari pola dasarnya dalam Intelek Ilahi.⁶³ Oleh karenanya, dalam pendekatan ini, bisa dikenal cara memahami agama di luar kepenganutannya secara simpatik tanpa menghilangkan makna absolut, yang merupakan sesuatu yang unik dan khusus dari kehidupan keagamaan, yang mencerminkan suatu kenyataan bahwa agama datang dari Yang Absolut.

Tawaran pemikiran ini sesungguhnya telah mentradisi dalam pemikiran para tokoh tasawuf-falsafi mulai Abu Manshur al-Hallaj dan ‘Abd al-Karim al-Jili dalam konsep mereka tentang *wahdat al-adyan*.

Simpulan

Tentunya, terlepas dari berbagai kekurangan intrinsik yang dimiliki oleh pendekatan ini, tawaran pemikiran Seyyed Hossein Nasr bisa melengkapi pemahaman kaum beragama tentang agama secara utuh di tengah-tengah fenomena politik identitas agama.

Paling tidak, pokok persoalan yang bisa “disentuh” oleh tawaran pemikiran Seyyed Hossein Nasr bagi pemahaman kaum beragama tentang agama secara utuh adalah tradisi sufisme bisa memberi landasan spiritual tentang Asal Ilahiah pola keberagamaan tidak terjebak dalam pola pemahaman keagamaan yang bersifat eksklusif []

Daftar Pustaka

- Ahmad Fuad al-ahwani, *Filsafat Islam*, disunting oleh Sutardji Calzoum Bachri, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1988).
- Audy WMR Wuisang dalam <http://audywuisang.blogspot.com/2007/05/perdayariyat-vs-nasionalisme-indonesia.html>
- C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Hasan Basri, (Jakarta: YOI, 1989).

⁶² Seyyed Hossein Nasr, “The Interior Life” ..., hlm. 53.

⁶³ Seyyed Hossein Nasr, “Philosophia Perennis”, ..., hlm. 189.

- Ismail Hasani, et.all., *Radikalisme Agama di Jabodetabek & Jawa Barat Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*, (Jakarta: SETARA Institute, 2011).
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- Komaruddin Hidayat & Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Guillermo O'Donnell & Philippe C Schmitter. (1986). *Transitions from authoritarian rule*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Majalah Tempo edisi 8, 14 Mei 2006.
- M. Amin Abdullah, "Tinjauan Antropolgis-Fenomenologis Keberagamaan Manusia: Pendekatan Filsafat Untuk Studi Agama-Agama", dalam Abdurrahman, dkk (ed.), *70 Tahun H. A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993).
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Pendekatan Agama*, Makalah dalam Peringatan 100 Tahun Perlemen Agama-Agama se-Dunia dan Kongres Nasional I Agama-Agama di Indonesia (Yogyakarta: 11 - 12 Oktober 1993).
- M. Imadadun Rahmat dan Khamami Zada, "Agenda Politik Gerakan Islam Baru", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi Khusus [Pergulatan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif], (Jakarta: Depag RI & Lakpesdam NU).
- Murthada Muthahhari, *Tema-Tema Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh A. Rifa'I Hasan, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993).
- Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006).
- Nurrohman dan Marzuki Wahid, "Politik Formalisasi Syari'at Islam dan Fundamentalisme Islam", dalam *Istiqro'*, Vol. 01, No. 01, 2002.
- Osman Bakar, "Masalah Metodologi dalam Sains Islam", dalam *Tauhid & Sains; Esai-Esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994)
- Peter Mandaville, *Global Political Islam*, (London & New York: Routledge, 2007).
- Seyyed Hossein Nasr, "Pengantar", dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri; Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994).
- Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spiritualit: Manifestation*, (New York: Crossroad, 1991).
- Seyyed Hossein Nasr, "Hubungan antara Filsafat dan Tasawuf: Kasus Kultur Persia", diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi, dalam Jurnal *al-Hikmah*, No. 5, Maret-Juni 1992.
- Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970).

- Seyyed Hossein Nasr” Theology, Philosophy, and the Spirituality”, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed), *Islamic Spirituality: Manifestation*, (New York: Crossroad, 1991).
- Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, diterjemahkan oleh Sutejo, (Bandung: Mizan, 1993).
- Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, (Jakarta: LEPPENAS, 1981), hlm. 1.
- Seyyed Hossein Nasr, “Hubungan antara Intelek dan Intuisi dari Perspektif Islam”, dalam Salem Azzam (ed), *Islam dalam Masyarakat Kontemporer*, diterjemahkan oleh Hamid L. A. Basalamah, (Bandung: Gema Risalah, 1988).
- Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Istilah ‘Aql, Intelek, dan Akal*, dalam Jurnal *al-Hikmah*, No. 5, Ramadhan - Dzulqa’idah 1412 / Maret-Juni 1992.
- Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981).
- Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1980).
- Seymour Martin Lipset. (1981). *Political man; The social bases of politics*. Maryland: Baltimore.

LAGU MENIDURKAN ANAK PADA MASYARAKAT BANJAR: Kajian Bentuk, Makna, dan Fungsi

Noor Adeliyani

MTsN Banjar Selatan, Jalan Mahligai Banjarmasin

E-mail: adelia.ani@gmail.com

Abstract

This research is intended to find out the form, the meaning and the function of the lyrics of Banjarese Lullabies. The method used is descriptive qualitative using Ricoeur's hermeneutic approach to understand the lyrics in Banjarese Lullabies. This study found that (1) the lyrics of Banjarese Lullabies have two forms; free and bound forms; (2) the meaning of the lyrics of the lyrics of Banjarese Lullabies contains request, prayer, education, introduction of religion, and advice, (3) the function of the lyrics of Banjarese Lullabies are referential function, expressive function, directive function and aesthetic function. This research also indicates that the similar research should be carried out continuously to prevent the lyrics of Banjarese Lullabies from extinction.

Kata kunci: lirik lagu, bentuk, makna, dan fungsi, masyarakat Banjar.

Latar Belakang

Pada masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan sudah lama dikenal tradisi mengayun anak bayi. Tradisi ini baik dalam acara-acara yang bersifat ritual dan terkait dengan keyakinan maupun dalam keseharian. Dalam acara yang bersifat ritual dan terkait dengan keyakinan adalah *baayun bidan* (*bapalas bidan*), *baayun madihin*, *baayun wayang*, dan *baayun Mulud*.¹ Adapun mengayun anak bayi dalam keseharian adalah untuk menidurkannya, karena dengan diayun si anak bayi akan tertidur pulas dan lama.

Dalam hal keseharian itu, tradisi ibu-ibu masyarakat Banjar jika menidurkan anak bayinya selalu dengan cara mengayun. Mengayun anak ini ada yang mengayun biasa dan ada yang badundang. Mengayun biasa adalah mengayun dengan berayun lepas sedang mengayun badundang adalah mengayun dengan memegang tali ayunan. Yang lebih menarik adalah menidurkan anak ini sang ibu sambil bernyanyi (*bakurui*),

¹ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisis Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1997), h. 245-247.

bernyanyi dengan suara merdu berayun-ayun atau mendayu-dayu. Lirik lagu ini sangat puitis. Liriknyanya antara lain seperti ini:

Guring-guring anakku guring
 Guring diakan dalam pukungan/dalam ayunan
 Anakku nang bungas lagi bauntung.
 Hidup baiman mati baiman.

Lagu menidurkan anak merupakan tradisi lisan, karena ia hanya disampaikan dengan bahasa lisan. Lirik lagu itu sekaligus sebagai hasil budaya masyarakat yang menggambarkan kehidupan masyarakat di masa lampau, dapat digunakan untuk menyampaikan pujian, hasrat, dan doa agar anak bayinya menjadi orang yang beriman, berbakti kepada kedua orang tuanya, dan berguna bagi bangsa dan Negara.

Menurut penelusuran penulis, baik melalui internet, laporan penelitian maupun buku-buku yang penulis baca, tulisan tentang lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar: kajian bentuk, makna, dan fungsi belum pernah dilakukan. Namun tulisan yang sejenis dengan tulisan ini pernah dilakukan oleh Permata² membahas tentang *Bentuk, Fungsi, dan Makna Mantra Dayak Ngaju*, Condrat³ *Mantra Dayak Maayan: Kajian Bentuk, Fungsi, dan Makna*, Saberi⁴ *Mantra Banjar, Analisis Bentuk, Fungsi, Makna, dan Penandanya*.

Tulisan tentang tradisi lisan yang dimuat di jurnal internasional, yakni antara lain *pertama*, Campbell⁵ dalam artikelnya berjudul *Masonic Song in Scotland: Folk Tunes and Community* menelusuri pada persoalan yang meliputi lagu-lagu rakyat dan komunitasnya. Objeknya berupa lagu-lagu rakyat dari Freemasonry; *kedua*, Akesson⁶ dengan artikelnya yang berjudul *Oral/Aural Culture in Late Modern Society? Traditional Singing as Professionalized Genre and Oral-Derived Expression* membicarakan beberapa ekspresi dan elemen dari kelisanan dalam masyarakat modern, peran, fungsi dan batas-batas ekspresi tersebut.

Tulisan berjudul *Lirik Lagu Menidurkan Anak Pada Masyarakat Banjar: Kajian Bentuk, Makna, dan Fungsi* ini dimaksudkan sebagai salah satu upaya melestarikan lirik lagu menidurkan anak masyarakat Banjar agar keberadaannya dapat dipertahankan sebagaimana mestinya. Melalui tulisan ini, teks lirik lagu menidurkan anak masyarakat pada Banjar yang selama ini masih tersebar secara sporadik dalam

² Lihat Yuni Permata. *Analisis (Mantra Dayak Ngaju) Bentuk, Fungsi, dan Maknanya*. (Tesis). (Banjarmasin: FKIP Unlam, 2011), h. 51-85.

³ Lihat Riastinadya Condrat, *Mantra Dayak Maayan Kajian Bentuk, Fungsi, dan Makna*. (Tesis). (Banjarmasin: FKIP Unlam, 2012), h. 56-73.

⁴ Lihat Saberi. *Mantra Banjar, Analisis Bentuk, Fungsi, Makna, dan Penandanya*. (Tesis). (Banjarmasin: FKIP Unlam, 2010), h. 51-68.

⁵ Lihat Katherine Campbell. "Masonic Song in Scotland: Folk Tunes and Community" dalam *Oral Tradition Journal*, Volume 27, Nomor 1, (Culombia: University of Missouri, 2012), h. 88-100.

⁶ Lihat Ingrid Akesson. "Oral/Aural Culture in Late Modern Society? Traditional Singing as Professionalized Genre and Oral-Derived Expression", dalam *Oral Tradition Journal*, Volume 27, Nomor 1, (Culombia: University of Missouri, 2012), h. 58-79.

bentuk lisan akan dikumpulkan untuk kemudian dianalisis bentuk, makna, dan fungsinya yang menjadi pendukung sebagai produk budaya bernuansa religius, yang telah hidup dan berkembang di tengah kehidupan masyarakat Banjar pada beberapa generasi. Penulis tertarik menulis tentang lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar agar nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya tidak hilang dari kehidupan. Di samping itu, tulisan ini menjadi urgen sekali sebagai upaya melestarikan sastra lisan masyarakat Banjar.

Masyarakat Banjar dan Sastra Lisan Banjar

Dalam beberapa publikasi, penduduk asli Kalimantan sering diidentifikasi dengan sebutan Orang Dayak. Identifikasi ini didasarkan pada sistem budaya dan bahasa yang mereka miliki. Bagi penduduk Kalimantan yang bahasanya banyak memperlihatkan persamaannya dengan bahasa Melayu, diidentifikasi sebagai orang Melayu menamakan diri dan kelompoknya sebagai orang Banjar. Sedangkan bagi yang tidak identik dengan bahasa Melayu diidentifikasi sebagai bahasa-bahasa Dayak dan penuturnya dinamakan Orang Dayak⁷. Suryadikara menyatakan, orang Melayu yang tinggal di Provinsi Kalimantan Selatan dan di beberapa tempat di Provinsi Kalimantan Timur dan Kalimantan Tengah disebut orang Banjar. Bahasa mereka disebut bahasa Banjar.⁸

Masyarakat Banjar adalah kaum imigran Melayu dari Sumatera dan sekitarnya, yang sekitar lebih dari 1000 tahun yang lalu mendiami beberapa tempat di Pulau Kalimantan, terutama Kalimantan bagian Selatan. Kelompok masyarakat pendatang ini lebih dominan dibandingkan kelompok-kelompok masyarakat Dayak di sekitarnya. Ke dalam masyarakat Melayu ini bergabung atau melebur berbagai kelompok masyarakat Dayak, khususnya Dayak Pegunungan Meratus (bukit) dan Manyan, Ngaju, dan mungkin juga dari kelompok Lawangan. Unsur yang sangat kuat juga dalam masyarakat Banjar adalah unsur Jawa. Unsur-unsur lainnya seperti Bugis, dan Arab, yang hanya bersifat sebagian. Mereka semuanya menganggap dirinya sebagai orang Banjar dan mengembangkan bahasa Banjar.⁹

Nyanyian rakyat (masyarakat Banjar) atau folksong merupakan jenis sastra yang anonim, tidak diketahui siapa pencipta nyanyian tersebut. Oleh karena itu nyanyian rakyat menjadi milik kolektif masyarakat tertentu. Setiap anggota masyarakat itu merasa memiliki dan berusaha mewariskannya kepada generasi berikutnya.

Berbeda dengan kebanyakan bentuk-bentuk folklor lainnya, nyanyian rakyat berasal dari bermacam-macam sumber. Nyanyian rakyat lebih luas peredarannya pada suatu kolektif daripada nyanyian lainnya, dan dapat bertahan untuk beberapa generasi. Tempat peredaran nyanyian lebih luas. Umur nyanyian rakyat lebih panjang daripada nyanyian pop dan nyanyian lainnya. Bentuk nyanyian rakyat sangat

⁷ Djantra Kawi. *Telaah Bahasa Banjar*, (Banjarbaru: Scripta Cendekia, 2011), h. 1.

⁸ Fudiat Suryadikara dkk, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia Kemendikbud, 1981), h. 1.

⁹ Alfani Daud. *Islam dan....* h. 38.

berwarna, dari yang paling sederhana sampai yang sangat rumit. Ciri yang membedakan nyanyian rakyat dari nyanyian lainnya adalah sifatnya yang mudah dapat berubah. Hal ini sesuai dengan pendapat Danandjaya “nyanyian rakyat dapat dibedakan dari nyanyian lainnya, seperti nyanyian pop atau klasik (*art song*) karena sifatnya yang mudah berubah-ubah, baik bentuk maupun isinya”¹⁰. Contoh nyanyian rakyat yang mengalami perubahan pada lirik berikut:

Laaa ilaahaailallah
Mubammadar Rasulullah
Dimana kambing balalah
Di biga rumah Rasulullah
Guring-guring anakku guring
Guringakan dalam ayunan
Matanya kalat handak taguring

Nyanyian rakyat yang memakai lagu yang sama dengan lirik yang berbeda dapat dilihat pada teks lirik lagu berikut:

Laa ilaahaiillallah
Mubammadur Rasulullah
Tiada Tuhan selain Allah
Nabi Muhammad utusan Allah
Guring-guring anakku guring
Kuguringakan dalam ayunan
Nabi Muhammad itu orangnya ramah tamah
Murah senyum lagi peramah
Halus budi pakartinya lagi pemurah.

Lirik lagu menidurkan anak itu berirama lembut, tenang dan berulang-ulang. Kata-katanya penuh kasih sayang, karena berisikan bujukan agar si anak atau cucu mau memejamkan matanya. Dalam lirik lagu menidurkan anak masyarakat Banjar juga selalu terselip doa dan harapan, serta nasihat. Walaupun teks liriknya berbeda-beda tetapi kebanyakan dilagukan dengan irama yang mirip satu dengan lainnya. Karena bentuk lagunya diturunkan secara turun temurun, sedangkan liriknya dapat berbeda-beda tergantung dari orang yang menuturkan sebelumnya (penyanyi hanya menirukan lagu dari penyanyi pendahulunya). Hal ini sesuai dengan pendapat Lord¹¹ yang menyatakan ada tiga tahap dalam proses komposisi atau cara pemerolehan lagu secara lisan, yaitu peletakan fondasi dengan cara mendengarkan atau melakukan penyerapan, penerapan atau aplikasi, dan pelantunan di hadapan

¹⁰ James Danandjaja, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain*, (Jakarta: Grafiti Press, 2002), h.142.

¹¹ Alberd B. Lord, *The Singer of Tales*, Edisi II, (London England: Harvard University Press, 2001), h. 21.

pendengar. Menurutnya, ketiga proses komposisi tersebut senantiasa diikuti atau dilanjutkan dengan proses mengakumulasi, mengombinasikan, dan memodelkan kembali formula yang telah ada. Lord juga menjelaskan bahwa penyair lisan dalam melantunkan puisi lisan (lagu) tidak akan sama persis, meskipun bersumber dari puisi lisan yang sama. Hal ini disebabkan penyair lisan hanya menghafalkan formulanya saja sehingga ketika melantunkan puisi lisan (dalam *performance*) terdapat perubahan, penambahan, atau kesalahan.

Di samping itu, lirik lagu menidurkan dan maayun anak juga berisi doa dan harapan. Bagi orang Banjar yang mayoritas beragama Islam, dalam kehidupannya sehari-hari, doa merupakan sesuatu yang sangat penting. Apalagi doa yang disampaikan oleh seorang ibu dalam menidurkan dan maayun anaknya, sambil maayun ia menyanyikan lagu yang berisi doa untuk anaknya. Hal ini sebagai sebuah refleksi dari harapan seorang ibu terhadap anak-anaknya dan merupakan media komunikasi yang sangat efektif dalam menjalin hubungan kedekatan kasih sayang antara ibu dan anak. Itu dapat dilihat pada contoh lirik lagu berikut ini:

*Guring-guring anakku guring
Guring diakan dalam ayunan
Anakku nang bungas lagi bauntung
Hidup baiman mati baiman.*

Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar juga ada yang berisi kalimat-kalimat tauhid. Dengan mendengarkan lirik lagu yang berisi kalimat tauhid tersebut orang tua berusaha menanamkan pendidikan karakter dan mengenalkan nilai-nilai karakter keagamaan (relegius) kepada anaknya sejak dini. Hal ini sesuai dengan sebuah riwayat yang menyatakan bahwa menuntut ilmu itu dimulai dari buaian sampai ke liang lahat. Biasanya lirik lagu menidurkan anak yang berisi ajaran tauhid selalu dimulai dengan kalimat syahadat. Berikut ini contoh lirik lagu menidurkan anak dengan kalimat tauhid.

*Laaa ilaahaiillallah
Mubammadur Rasulullah
Tiada Tuhan selain Allah
Nabi Muhammad Utusan Allah
Guring-guring anakku guring
Guring diakan dalam ayunan
Guring-guring anakku guring
Matanya kalat dibawa guring
Laaa ilaah haiillallah
Tiada Tuhan selain Allah
Nabi Muhammad ya Rasulullah
Nabi Muhammad utusan Allah
Asam kandis asam galugur*

*Kadua asam si riang-riang
 Manangis di pintu kubur
 Taringat badan tidak sembahyang.*

Selanjutnya, lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar ada yang berbentuk pantun. Pantun Banjar adalah jenis puisi lama yang menggunakan bahasa Banjar. Pantun-pantun yang disampaikan berisikan harapan dan keinginan orang tua kepada anaknya, agar anaknya mendapatkan kehidupan yang baik dan sejahtera di masa depan. Berikut contoh lirik lagu yang berupa pantun.

*Amun saluang si maki-maki
 Amun diandak di piring putih
 Lamun bacucu si laki-laki
 Mambawa untung mambawa sugih
 Batanam nyiur ada banyunya,
 Banyunya lilib ka batang.
 Mudahan panjang umurnya,
 Satu bahaya nang jangan datang.*

Bentuk Lirik Lagu Menidurkan Anak pada Masyarakat Banjar

Berdasarkan bentuknya, lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar sebenarnya lebih sesuai digolongkan ke dalam bentuk puisi bebas, yang tidak terlalu terikat kepada aspek baris, rima dan jumlah kata dalam setiap bait, namun berdasarkan data yang penulis temukan di lapangan, terdapat 2 bentuk lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar, yakni lirik lagu menidurkan anak bentuk bebas dan lirik lagu menidurkan anak bentuk terikat.

Lirik lagu menidurkan anak bentuk bebas adalah lirik lagu yang digubah tanpa rujukan konvensi bentuk sama sekali. Tidak ada rujukan jumlah kata dalam satu baris, maupun jumlah baris dalam satu bait. Konvensi bentuk yang dirujuk hanya menyangkut pola persajakan saja, yakni sajak awal, sajak dalam, dan sajak akhir. Posisi kata bersajak awal, dalam bersajak dalam, dan bersajak akhir itu dapat terjadi pada satu baris yang sama (bersajak horizontal) atau pada baris yang berbeda (bersajak vertikal pada satu bait yang sama). Berikut contoh lirik lagu bentuk bebas.

*Laaa ilah haillallah
 Muhammad Rasullullah
 Wujud
 Qidam
 Baqa
 Mukbalafatuhu Lil harwadisi
 Qiyamuhu bi Nafsibi
 Wabdaniyah, Qudrah, dan iradah*

Laailah ha illallah
Mubammad Rasulallah
Ilmu, Hayah, Sama, Basar
Qadiran, Muridan, Aliman
Hayyan, Sami'an, Basiran, Mutakaliman
Laa ilah baillallah
Mubammad Rasulallah

Adapun bentuk terikat, lirik lagu menidurkan anak pada tulisan ini berbentuk puisi lama yang berjenis pantun. Pantun termasuk salah satu jenis puisi dalam tradisi sastra Banjar.¹² Pantun Banjar adalah jenis puisi lama yang menggunakan bahasa Banjar. Lirik lagu menidurkan anak ini juga terdiri atas 5 variasi. Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar yang berbentuk pantun tiap baitnya terdiri atas empat baris. Dilihat dari sajaknya, bentuk pantun pada tulisan ini menggunakan sajak bervariasi, yaitu sajak silang (a-b-a-b), sajak penuh (a-a-a-a), dan sajak peluk (a-b-b-a). Tiap barisnya biasanya berisi empat kata. Baris pertama dan kedua pada lirik lagu ini berfungsi sebagai tumpuan (sampiran), sedangkan baris ketiga dan keempatnya merupakan isi.

Adapun contoh lirik lagu menidurkan anak bentuk terikat 1 adalah:

Guring-guring cucuku guring
Guring-guring
Guringakan dalam ayunan

Tabuk sumur si tanah liat (2x)
Ada banyunya kumandiakan
Ada umur ada wasiat (2x)
Tabun dudi ku jadiakan

Guring-guring cucuku guring
Guringdiakan dalam ayunan

Tamban bamban jangan di parit (2x)
Kalu di parit di pinggir sumur.
Hati dandam jangan diarit (2x)
Kalu diarit membarwa umur.
Dadung si Dadung cucuku kacil

¹² Maskuni, *Sastra Daerah Kabupaten Barito Kuala*, (Marabahan: Dinas Lingkungan Hidup, Kebersihan, Pariwisata dan Budaya Kabupaten Barito Kuala, 1997), h. 11.

Dadung

Handaknya guring matanya kalat

Dalam ayunan

Lirik lagu menidurkan anak bentuk terikat 2 dalam tulisan ini dapat dikenali yaitu baris pembuka tidak ada, baris isi bentuknya berupa pantun (ada sampiran dan isi). Pantun menggunakan sajak penuh (a-a-a-a), bait 1,3. Adanya kosa-kata dengan vokal akhir (aw/was/aw/was) saling bersajak secara vertikal di baris satu, dua, tiga dan empat a/a/a/a (Tabuniaw/ pirawas/ maningaw/ lawas), data ini merujuk pada gaya bahasa perulangan yang disebut asonansi, yakni sejenis gaya bahasa repetisi yang berwujud perulangan vokal yang sama (di akhir kata).¹³ Bentuknya berupa puisi bebas (bait 3). Suku kata dalam setiap bait lirik lagu ini berkisar 9-10 suku kata dalam setiap lariknya. Baris penutup tidak ada. Contoh lirik lagunya sebagai berikut:

Ayun-ayun ading ku ayun

Ayun ading dalam pukungan

Ayun-ayun sayangku ayun

Ayu ading kita guringan

Ka Sarapat ka Tabuniaw

Buah kurangi batang pirawas

Rasa panat gulu maningaw

Uma bajanji kada pang lawas

Nyiur gading di Taluk Selong

Pecah mangkuk di padaringan

Mata ading bisa mancalung

Mun kada guring bahabarian

Makna Lirik Lagu Menidurkan Anak pada Masyarakat Banjar

Makna lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar ini dapat diketahui melalui langkah-langkah yang dilakukan dalam menapsirkan makna, pembacaan secara hermeneutika dilakukan lebih dahulu sebelum analisis lebih lanjut. Untuk memudahkan pemahaman, di sini lirik lagu sebagai data hasil tulisan “dibaca” secara keseluruhan lebih dahulu untuk mengetahui makna totalitasnya, kemudian untuk dapat lebih memaknai dan mengkonkretisasi lirik lagu lebih lanjut secara keseluruhan bacaan (tafsiran) lirik lagu menidurkan anak tersebut.

Berdasarkan analisis data, hasil tulisan menunjukkan bait-bait lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar mengandung makna semantik sesuai

¹³ Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Gaya Bahasa*, (Bandung: Angkasa, 1985), h. 182.

konsep yang dikemukakan Leech¹⁴ yang meliputi makna konseptual, makna asosiatif yang meliputi makna konotatif, makna sosial, makna afektif, makna reflektik dan makna kolokatif dan makna pragmatik. Munculnya makna-makna tersebut tidak terlepas dari bentuk (tipologi, diksi, stilistika) dan fungsi lirik lagu.

Berdasarkan konsep makna yang dikemukakan Leech tersebut, makna-makna yang dapat diidentifikasi melalui analisis lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar dapat dijabarkan sebagai berikut:

Makna konseptual yang dapat diidentifikasi melalui analisis lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar dalam tulisan ini mencakup penggunaan kata-kata dalam bait-bait lirik lagu mengandung makna denotatif yang memiliki kandungan logis dan kognitif. Berkaitan sebagai sifat khasnya sebagai salah satu *genre* karya sastra yang memungkinkan munculnya interpretasi makna terhadap kata-kata yang digunakan, maka makna konseptual dalam bait-bait lirik lagu menidurkan anak ini perannya semakin mengecil. Peran dan posisinya yang semakin mengecil tergeser oleh hadirnya makna-makna lain yang muncul sebagai akibat interpretasi makna pada lirik lagu menidurkan anak yang mengandung makna denotasi.

Empat jenis makna yang termasuk ke dalam makna asosiatif yang dapat diidentifikasi pemunculannya melalui analisis makna bait-bait lirik lagu menidurkan anak adalah, makna konotatif yang dapat diidentifikasi melalui analisis makna dalam tulisan ini meliputi penggunaan kata-kata yang mengandung dan mengungkapkan asosiasi terhadap apa yang diacunya. Mengingat sifat khas karya sastra khususnya *genre puisi*, tentu saja munculnya asosiasi terhadap apa yang diacu oleh penggunaan kata-kata dalam bait-bait lirik lagu tidak terlepas dari hasil interpretasi. Namun, identifikasi terhadap kandungan makna untuk menentukan bait-bait yang mengandung makna konotatif tetap berpedoman pada hasil triangulasi data dan interpretasinya dalam analisis makna, memunculkan makna konotatif. Asosiasi terhadap kata-kata yang digunakan dalam lirik lagu di atas menimbulkan konotasi tertentu terhadap apa yang diacunya, dan dapat dijadikan sebagai dasar untuk menyatakan bait lirik lagu mengandung makna konotatif.

Berdasarkan tulisan ini proses penciptaan lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar diturunkan dari penyanyi pendahulunya kepada generasi selanjutnya, lagu tersebut dibawakan bisa dengan lirik yang diciptakan kembali secara spontan yang disesuaikan dengan minat dan tujuan si penyanyi, keadaan pembawaannya, dan waktu pembawaannya. Sehingga lirik lagu tersebut bisa berubah-ubah, bertahan dan hidup karena selalu diciptakan dan dihayati kembali sesuai dengan daya cipta pembawa maupun penikmatnya. Yang tetap pada isi lirik lagu bukan alur cerita melainkan kelompok-kelompok ide yang disediakan oleh konvensi. Dengan bantuan formula dan ungkapan-ungkapan formulaik yang sudah baku, kelompok-kelompok ide itu dirakit menjadi sebuah bentuk lirik lagu yang utuh. Ini sesuai dengan teori Milman Parry dan Albert B. Lord. Menurut teori mereka,

¹⁴ Geoffrey Leech, *Prinsip-Prinsip Pragmatik*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1981), h. 47.

proses penciptaan sastra lisan dapat dicermati dari cara mereka memanfaatkan persediaan formula yang siap pakai sesuai dengan konvensi sastra yang berlaku.

Fungsi Lirik Lagu Menidurkan Anak pada Masyarakat Banjar

Menurut hemat penulis fungsi bahasa yang dapat diidentifikasi di dalam lirik lagu menidurkan anak pada tulisan ini dapat dijabarkan berikut ini.

Fungsi informasional

Fungsi ini berkaitan dengan bentuknya sebagai karya sastra yang dimanfaatkan sebagai media informasi. Menurut seorang informan, Mina, saat wawancara lirik lagu menidurkan anak ini dinyanyikan pada saat menidurkan anak karena berisi informasi mengenai bagaimana sejarah kehidupan Nabi Muhammad dan bagaimana masyarakat harus berperilaku dalam kehidupan sehari-hari mencontoh kehidupan Nabi. Contoh lirik lagu yang mengemban fungsi informasional dalam tulisan ini sebagai berikut:

Laaa ilaahaiillallah

Muhammadur Rasulullab

Tiada Tuhan selain Allah

Nabi Muhammad utusan Allah

Guring-guring anakku guring

Kuguringakan dalam ayunan

Nabi Muhammad itu orangnya ramah tamah

Murah senyum lagi peramah

Halus budi pakartinya lagi pamurah

Laa ilaahaiillah al malikul hakkul mubin

Muhammadur Rasulullab shadikul wa'dul amin

Nabi Muhammad itu Nabi dan Rasul akhir zaman

Tutur sapanya jadi panutan

Tingkah lakunya jadi contoh teladan

Gasam umatnya sampai akhir zaman

Penulis berhasil menemukan 4 buah lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar berfungsi informasional.

Fungsi Ekspresif

Lirik lagu menidurkan anak mengemban fungsi ekspresif karena termasuk karya sastra yang berbentuk puisi yang merupakan ekspresi pikiran, perasaan, sikap, dan pengalaman dari orang tua yang telah lebih banyak memakan asam, garam. Pikiran, perasaan, sikap, dan pengalaman yang diekspresikannya tersebut adalah hasil perenungan yang mendalam terhadap segala macam, rintangan dan tantangan

yang dihadapi selama hidup di dunia ini, sehingga terciptalah lirik lagu menidurkan anak yang berisi nasihat.

Dalam hubungannya dengan fungsi ekspresif, Hj. Aminah mengatakan¹⁵ lirik lagu menidurkan anak bisa difungsikan untuk memberikan nasihat pada anak di saat mau tidur, nasihat tersebut berfungsi pedagogis yakni, anak harus mematuhi nasihat orang tuanya, anak harus mematuhi pesan atau wasiat orang tuanya, anak harus berbakti kepada orang tua, menanamkan pengajaran Islam Lirik lagu juga merupakan lirik lagu yang dinyanyikan keluarganya (dari orang tua beliau sampai kepada beliau) pada saat menidurkan anak atau cucu rebahan di kasur atau tempat tidur. Sambil rebahan menepuk-nepuk pantat anak atau cucu atau sambil mengelus-elus punggung dan kepala anak dengan perlahan, penuh kasih sayang sampai anak tertidur. Menurut beliau juga cara ini sebagai bentuk ekspresi rasa kasih sayang seorang ibu atau nenek yang sedang mengasuh bayinya (anaknya). Usia anak yang ditidurkan berkisar antara 2 sampai 5 tahun.

Fungsi Estetis

Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar yang beragam (multi bentuk) menunjukkan bahwa bahwa etnis Banjar di Kalimantan Selatan merupakan suku bangsa yang kreatif dalam mengolah kosa-kata biasa menjadi se bait puisi (lirik lagu) yang efonis, stilis. Dimensi efonis dan stilis merujuk kepada citarasa estetis bernuansa sastra. Lirik lagu menidurkan anak yang berbentuk pantun pada tulisan ini mengemban fungsi estetis karena kapasitasnya sebagai salah satu genre sastra. Sebagai salah satu genre sastra, lirik lagu menidurkan anak masyarakat Banjar tidak terlepas dari sifat karya sastra yang mengandung nilai-nilai keindahan (estetika).

Karena sifat khas karya sastra yang mengandung nilai-nilai keindahan, dengan sendirinya bait-bait dalam lirik lagu menidurkan anak mengemban fungsi estetis. Dengan demikian, fungsi estetis diemban oleh keseluruhan bait syair yang terdapat dalam lirik lagu menidurkan anak.

Fungsi Direktif

Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar mengemban fungsi direktif karena termasuk genre sastra yang dimanfaatkan oleh masyarakat Banjar yang masih menggunakan lirik lagu di saat menidurkan anaknya sebagai media untuk menyampaikan pesan, nasihat, doa dan permohonan, pendidikan dan ajaran-ajaran tentang nilai-nilai kebenaran. Lirik lagu menidurkan anak yang mengandung fungsi direktif perintah dapat dilihat pada lirik lagu menidurkan anak berikut.

Yun ayun anaku ratu

Lakas bapajam lakasi guring

Matanya kalat bawa bapajam

¹⁵ Wawancara dengan Hj. Aminah tanggal 14 April 2014 di Jalan Kemasan Tengah Barabai, Kab. HST.

*Yun ayun anakku ayun
Ayun dalam shalawat Nabi
Jauh culas jauhkan dangki
Kur sumangat bidup baiman*

*Yun dimana anakku guring
Guring anakku dalam Bismillah
Barwakan bulan barwakan bintang*

Hasil wawancara dengan ibu Juraida menyimpulkan bahwa lirik lagu menidurkan anak difungsikan sebagai doa atau permohonan untuk cucunya, beliau berharap cucunya kalau besar seperti kata-kata yang ada pada lirik lagu yang dinyanyikan beliau yaitu panjang umur, berguna bagi keluarga, agama dan bangsa. Biasanya beliau menyanyikan lirik lagu ini ketika menidurkan cucu beliau yang berumur 7 bulan dalam ayunan.

Lirik lagu menidurkan anak juga menurut ibu Aminah dinyanyikan ketika menidurkan anak di tempat tidur. Lirik lagu ini juga berfungsi sebagai penanaman karakter pada anak, mengajarkan kepada anak supaya berbuat baik, rajin belajar dan membantu orang tua. Hal ini berkaitan dengan karakter fungsinya yang juga positif, yakni sebagai media pendidikan, pedoman tingkah laku (norma), dan pengaturan aspek-aspek kehidupan pada masyarakat Banjar. Penulis berhasil menemukan 7 buah lirik lagu menidurkan anak berfungsi direktif.

Analisis yang berkaitan dengan fungsi bahasa (wacana) dalam lirik lagu menidurkan anak berpedoman pada fungsi-fungsi bahasa secara umum menurut konsep Leech¹⁶ yang meliputi fungsi informasional, fungsi ekspresif, fungsi direktif, fungsi estetik dan fungsi fatik.

Jenis-jenis fungsi bahasa yang dapat diidentifikasi di dalam lirik lagu menidurkan anak pada tulisan ini dapat diklasifikasikan menjadi empat jenis yaitu, fungsi informasional, fungsi ekspresif, fungsi estetik, dan fungsi direktif. Keempat fungsi bahasa tersebut ditunjang oleh aspek bentuk melalui pemanfaatan unsur tipologi (struktur bentuk lirik), unsur diksi yang meliputi penggunaan sinonim, antonim dan unsur stilistika yang meliputi gaya dan penggunaan bahasa kiasan sebagai sarana retorika. Fungsi-fungsi tersebut memunculkan aspek makna. Setiap fungsi yang dibawa oleh bait-bait lirik lagu menidurkan anak yang berkaitan erat dengan hadirnya makna. Di samping fungsi di atas lirik lagu menidurkan anak memiliki fungsi dalam kehidupan sehari-hari di antaranya sebagai sarana pendidikan, sebagai sarana komunikasi, dan sebagai penyampaian nasihat dalam persaudaraan.

Dalam hal penikmat estetik dalam tulisan ini ditemukan perbedaan antara menyenangkan dan berguna, pandangan bahwa penikmat estetik murni sesungguhnya belum ada. Hanya bahasa yang diciptakan tukang cerita lisan (penyanyi) itu memberikan efek estetis, tetapi fungsi utamanya adalah mengamankan

¹⁶ Geoffrey Leech, *Prinsip-Prinsip.....* h. 86.

sistem nilai dalam masyarakat Banjar secara turun temurun. Jadi fungsi estetis pada lirik lagu menidurkan anak di sini lebih mengutamakan fungsi berguna daripada menyenangkan, sekalipun fungsi itu sendiri dapat pula menimbulkan kenikmatan estetis. Penyanyi (ibu, nenek, kakak) memanfaatkan sarana bahasa untuk mencapai efek maksimal terhadap pendengar (anak, cucu) yang hendak diyakinkannya, agar lebih mudah dalam menanamkan nilai-nilai pada generasi penerusnya.

Fungsi lirik lagu menidurkan anak pada tulisan ini juga dianggap sebagai media yang tepat untuk melakukan pembinaan mental, pendidikan secara informal sejak dini kepada anak-anak dan cucunya. Ini bisa dilihat dari isi lirik lagu menidurkan anak yang mengisahkan cerita Nabi, kearifan, dan contoh-contoh mengenai kehidupan dapat memberikan nilai-nilai atau norma tentang agama, akhlak, budi pekerti dan moral.

Fungsi lirik lagu sebagai media pendidikan, yakni sebagai pedoman tingkah laku dan pengatur aspek-aspek kehidupan. Pengajaran nilai-nilai luhur dimaksud dilakukan secara tidak langsung melalui nyanyian lirik lagu menidurkan anak berkonotasi nasihat, petuah dan pesan-pesan moralitas atau etika sosial yang dapat dijadikan sebagai pedoman hidup dan pengarah tingkah laku anak sebagai bagian dari masyarakat atau orang perorang.

Simpulan

Pada tulisan Lirik Lagu Menidurkan Anak pada Masyarakat Banjar ini penulis telah melakukan analisis mengenai kajian bentuk, makna dan fungsinya secara terinci dan mendalam. Berdasarkan analisis penulis bentuk lirik lagu menidurkan anak pada Masyarakat Banjar memiliki dua bentuk, yaitu: *pertama*, lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar bentuk bebas; *kedua*, lirik lagu menidurkan anak pada Masyarakat Banjar bentuk terikat.

Makna bahasa yang terkandung di dalam lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar ini memiliki makna yang sangat luas dan berbeda-beda, namun setelah dianalisis penulis menyimpulkan bahwa, secara umum makna lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar memperlihatkan bahwa bait-bait syair tersebut mengandung makna sematik, yang meliputi makna konseptual, makna asosiatif yang meliputi makna konotatif, makna sosial, makna afektif, makna reflektif, makna kolokatif, makna tematik, dan pragmatik. Munculnya makna-makna tersebut tidak terlepas dari bentuk dan fungsi lirik lagu menidurkan anak. Keterkaitan antara makna dan fungsi sebagai akibat bentuk pemakaian bahasa.

Makna sematik (konseptual) dan makna pragmatik (lokusi) berkaitan erat dengan fungsi informasional. Antara makna dengan fungsi terjalin hubungan yang saling berkaitan dan saling mendukung. Hadirnya makna konseptual dari segi sematis dan makna lokusi dari segi pragmatik terlihat dari fungsi informasional dan sebaliknya. Makna asosiatif yang meliputi makna konotatif, sosial, afektif, reflektif, dan ekspresif dan fungsi estetis yang secara implisit bermuara pada fungsi direktif.

Lebih rinci lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar yang telah dianalisis didapatkan empat ragam /jenis fungsi bahasa, yakni sebagai berikut.

1. Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar fungsi informasional, yakni karya sastra yang dimanfaatkan sebagai media informasi.
2. Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar berfungsi ekspresif. Sebagai karya sastra yang berbentuk puisi yang merupakan ekspresi pikiran, perasaan, sikap, dan pengalaman dari orang tua yang telah lebih banyak berpengalaman mengenai hidup, sehingga terbentuklah lirik lagu menidurkan anak yang berupa nasihat, baik itu nasihat yang berhubungan dengan tingkah laku, maupun nasihat mengenai kehidupan yang dijalani.
3. Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar berfungsi direktif, yakni karya sastra yang dimanfaatkan sebagai media untuk menyampaikan pesan, nasihat, doa (harapan), pendidikan dan ajaran-ajaran tentang nilai-nilai kebenaran.
4. Lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar fungsi estetis, adalah karya sastra yang mengandung nilai-nilai keindahan (estetika). Karena sifat khas karya sastra yang mengandung nilai-nilai keindahan, dengan sendirinya bait-bait syair dalam lirik lagu menidurkan anak pada masyarakat Banjar mengemban fungsi estetik.

Daftar Pustaka

- Akesson, Ingrid. 2012. *Oral/Aural Culture in Late Modern Society? Traditional Singing as Professionalized Genre and Oral-Derived Expression*, Jurnal Oral Tradition, Volume 27, Nomor 1, Columbia: University of Missouri.
- Andianto, M. Rus. 1987. *Sastra Lisan Dayak Ngaju*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Campbell, Katherine. 2012. *Masonic Song in Scotland: Folk Tunes and Community*. Jurnal Oral Tradition, Volume 27, Nomor 1, Columbia: University of Missouri.
- Chaer, Abdul. 2007. *Linguistik Umum*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Chaer, Abdul. 1996. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Rineka Cipta. Cetakan II.
- Chamamah-Soeratno, Siti. 2011. *Sastra: Teori dan Metode*, Cet. I, Yogyakarta: Jurusan Sastra FIB UGM dan Program S2 Ilmu Sastra FIB UGM dan Elmatara.
- Condrat, Riastinadya. 2012. *Mantra Dayak Maanyan, Kajian Bentuk, Fungsi, dan Makna*. (Tesis). Banjarmasin: FKIP Unlam.
- Danandjaya, James. 2002. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain*. Jakarta: Grafiti Press.
- Danesi, Marcel. 2011. *Pesan, Tanda, dan Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Daud, Alfani. 1997. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisis Kebudayaan Banjar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Desriani, Erlita dan Rustam Effendi. 2013. "Struktur Wacana, Makna, dan Fungsi Mahalabiu" *Jurnal Bahasa dan Sastra*.3 (1):114.

- Djajasudarma, Fatimah. 1993. *Semantik I Pengantar Kearah Ilmu Makna*. Bandung: PT Eresco Bandung.
- E. Palmer, Richard. 2005. *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* diterjemahkan oleh Masnuri Hery dan Damanhuri dengan judul Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi. Cet.II. Yogyakarta: Putaka Pelajar.
- Effendi, Rustam. 2011. *Sastra Banjar, Teori dan Interpretasi*. Banjarbaru: Scripta Cendekia.
- Ganie, Tajuddin Noor. 2013. *Karakteristik, Bentuk, Fungsi, Makna, dan Nilai Peribahasa Banjar*, Banjarmasin: Rumah Pustaka Foklor Banjar.
- Hadi, W. M. Abdul. 2014. *Hermeneutika Sastra Barat & Timur*. Jakarta: Sandra Press.
- Hamdju, Atan. 1987. *Buku Pengetahuan Seni Musik*. Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya.
- Hapip, Abdul Djebar. 2006. *Kamus Banjar-Indonesia*. Banjarmasin: CV Rahmat Hafiz Al Mubaraq.
- Hutomo, Suripan Sadi. 1991. *Mutiara Yang Terlupakan*. Surabaya: Himpunan Sarjana Kesusastraan Indonesia.
- Jabrohim (Ed.). 2012. *Teori Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kawi, Djantera. 2011. *Telaah Bahasa Banjar*. Banjarbaru: Scripta Cendekia.
- Kosasih, E. 2004. *Intisari Bahasa dan Sastra Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.
- Kurniawan, Heru. 2009. *Mistisisme Cahaya*. Yogyakarta: Grafindo Literatur Media.
- Lambut, MP. 2011. *Pengajaran Sastra: Refleksi Pengalaman Pribadi*, tidak diterbitkan. Banjarmasin: FKIP Unlam.
- Leyh, Gregory. 1992. *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. California: University of California Press.
- Leech, Geoffrey. 1993. *Prinsip-Prinsip Pragmatik*. (Terj. M. D. D. Oka). Jakarta: UI Press.
- Lord, Albert B. 2000. *The Singer Of Tales*. Edisi II, London England: Harvard University Press.
- Maskuni. 2008. *Sastra Daerah Kabupaten Barito Kuala*. Marabahan: Dinas Lingkungan Hidup,Kebersihan, Pariwisata dan Budaya Kabupaten Barito Kuala.
- Nyahu, Anthony. 2010. *Ayo Belajar Bahasa Dayak Ngaju*. Yogyakarta: Penerbit Pintu Cerdas. Cetakan I
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Pateda, Mansoer. 2001. *Semantik Leksikal*. Jakarta: PT Rineka Cipta. Cetakan I.
- Patilima, Hamid. 2011. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Pemerintah Provinsi Kalimantan Selatan, *Sastra Indonesia Modern di Kalimantan Selatan Sebelum Perang (1930-1945)*. 2011. Banjarmasin: Dinas Pemuda dan Olah Raga.
- Permata, Yuni. 2011. *Analisis (Mantra Dayak Ngaju) Bentuk, Fungsi, dan Maknanya*. (Tesis). Banjarmasin: FKIP UNLAM.

- Poerwadarminta, WJS. 1976. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Balai pustaka.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 2002. *Kritik Sastra Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gama Media.
- Pradopo, Rachmat Djoko dkk. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 2012. *Beberapa Teori Sastra, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Yogyakarta. Cetakan IX.
- Rafiek, M. 2010. *Teori Sastra: Kajian Teori dan Praktik*. Bandung: Refika Aditama.
- Ramlan, M. 1992. *Bahasa Konteks Dari Teks*. Yogyakarta: Fakultas Universitas Gajah Mada.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2002. *Paradigama Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ratna, Nyoman Khuta. 2010. *Sastra dan Cultural Studies: Refresentasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Riffaterre, Michael. 1978. *Semiotics of Poetry*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Rosyidi, M. Ikhwan. 2010. *Analisis Teks Sastra*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Saberi. 2010. *Mantra Banjar, Analisis Bentuk, Fungsi, Makna, Dan Penandanya*. Tesis PSM. PBSID UNLAM. Banjarmasin: Tidak Diterbitkan.
- Semi, Atar. 2012. *Metode Penelitian Sastra*. Bandung: CV Angkasa.
- Sobur, Alex. 2004. *Semiotika Komunikasi, bandung*: PT Remaja Rosdakarya.
- Sudikan, Setya Yuwana. 2001. *Metode Penelitian Sastra Lisan*. Surabaya: Citra Wacana.
- Sunarti.dkk.1977. *Sastra Lisan Banjar*. Banjarmasin: Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah Kalimantan Selatan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Sunarti. 1978. *Bentuk-Bentuk Pantun Banjar dan Fungsinya dalam Masyarakat Banjar*. Banjarmasin: Universitas Lambung Mangkurat.
- Suryadikara, Fudiat dkk. 1981. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Suryanata, Jamal T. 2012. *Sastra di Tapal Batas; Tradisi Cerpen Banjar 1980-2000*. Tanpa Tempat Terbit: Tahura Media.
- Sweeney, Amin. *Kajian Tradisi Lisan dan Pembentukan wacana Kebudayaan*. Makalah seminar Internasional Tradisi Lisan III, Jakarta, 14-16 Oktober 1999.
- Tarigan, Henry Guntur. 2011. *Dasar-Dasar Psikosastra*. Bandung: Angkasa.
- Tarigan, Hendry Guntur. 1985. *Pengajaran Gaya Bahasa*, cetakan III, Bandung: Penerbit Angkasa.
- Tarsyad, Tarman Effendi. 2011. *Wacana Lokal Banjar dalam Puisi*. Banjarmasin: Tahura Media.
- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya Jakarta. Cetakan I.
- Tim Penulis Universitas Negeri Malang. 2010. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*. Malang: Universitas Negeri Malang.

- Tuloli, Nani. 1991. *Tanggomo: Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Wahyu. 2009. *Metode Penelitian Kualitatif*. Banjarmasin: Universitas Lambung Mangkurat.
- Wellek, Rene & Austin Warren. 2014. *Theory of Literature*. Terjemah oleh Melani Budianta. Jakarta: PT Gramedia.

