

ISSN: 2621-6582 (p)
2621-6590 (e)

Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSE

VOLUME 3 NOMOR 2 JANUARI 2021



**PANAS PELA PENDIDIKAN DI SEKOLAH:
DESEGREGASI ISLAM DAN KRISTEN MELALUI
KEARIFAN LOKAL**

Anju Nofarof Hasudungan

**MENCARI KALIMATUN SAWA DALAM
PLURALISME AGAMA (Kajian dalam Perspektif
Islam)**

Nuraeni

**TRADISI SAKRAL DAN TRADISI POPULIS
DALAM MASYARAKAT MUSLIM DI
INDRAMAYU**

Frenky Mubarak

**TRADISI MOING KE KUBURAN PADA 1
SYAWAL HARI RAYA IDUL FITRI DI DESA
SIMPANG EMPAT, KECAMATAN TANGARAN,
KABUPATEN SAMBAS**

Hadi Wiryawan

**RESEPSI AL-QUR'AN DI MEDIA SOSIAL: Studi
Kasus Film Animasi Nussa Episode "Hiii Serem!!!"**

Qurrata A'yun

**RESEPSI MASYARAKAT TIMUR INDONESIA
TENTANG "SOPP" (Reinterpretasi Terhadap
Empat Serangkai Ayat Khamar)**

Muhammad Sakti Garwan

**TASAWUF DI ERA MODERNITAS (Kajian
Komperhensif seputar Neo-Sufisme)**

Muhammad Sakdullah

**KONSTRUKSI TAHLIL KELILING SELAMA
BULAN RUWAH**

Muhammad Anwar Idris & Qona'ah Dwi Hastuti

**PEMIKIRAN K.H. A.WAHID HASYIM TENTANG
RELASI ISLAM DAN NEGARA**

Ahmad Asroni

**RELASI KUASA POLITIK TOKOH AGAMA
DALAM HEGEMONI PEMILUKADA 2020**

Mahatva Yoga Adi Pradana

**PRESIDEN PEREMPUAN: Studi atas Pandangan
Kiyai Husein Muhaammad**

Gazali & Syafrizal

**PRODI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM, FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**



ISSN 2621-6582 (p); 2621-6590 (e)

Volume 3 Nomor 2, Januari 2021

Living Islam: The Journal of Islamic Discourses is an academic journal designed to publish academic work in the study of Islamic Philosophy, the Koran and Hadith, Religious Studies and Conflict Resolution, both in the realm of theoretical debate and research in various perspectives and approaches of Islamic Studies, especially on Islamic Living of particular themes and interdisciplinary studies.

Living Islam: Journal of Islamic Discourses published twice a year (June and November) by the Department of Islamic Aqeedah and Philosophy, the Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, Islamic State University of Sunan Kalijaga Yogyakarta.

PEER REVIEWER

Ajat Sudarajat - Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia
Al Makin - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
Mohammad Amin Abdullah - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
Mouhanad Khordichide - Universitat Munster Germany
Umma Farida - IAIN Kudus, Indonesia
Mun'im Sirry - Notre Dame University, USA
Sahiron - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
Mohammad Anton Ato'illah - UIN Sunan Gunung Djari Bandung, Indonesia
Muhammad Alfatih Suryadilaga - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Inayah Rohmaniyah - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

EDITOR IN-CHIEF

H. Zuhri - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

MANAGING EDITOR

Rizal Al Hamid - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

EDITOR

Achmad Fawaid - Universitas Nurul Jadid Paiton, Probolinggo
Ahmad Rafiq - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Ahmad Zainul Hamdi - UIN Sunan Ampel Surabaya
Aksin Wijaya - IAIN Ponorogo
Chafid Wahyudi - STAI Al-Fitrah Surabaya
Fadhli Lukman - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Fahrudin Faiz - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Islah Gusmian - IAIN Surakarta
Miski - UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Saifuddin Zuhri Qudsy - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

OPEN ACCESS JOURNAL INFORMATION

Living Islam: Journal of Islamic Discourses committed to principle of knowledge for all. The journal provides full access contents at
<http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li/index>

DAFTAR ISI

<i>PANAS PELA</i> PENDIDIKAN DI SEKOLAH: DESEGREGASI ISLAM DAN KRISTEN MELALUI KEARIFAN LOKAL Anju Nofarof Hasudungan	257-277
MENCARI <i>KALIMATUN SAWA</i> DALAM PLURALISME AGAMA (Kajian dalam Perspektif Islam) Nuraeni	278-290
TRADISI SAKRAL DAN TRADISI POPULIS DALAM MASYARAKAT MUSLIM DI INDRAMAYU Frenky Mubarok.....	291-303
TRADISI MOING KE KUBURAN PADA 1 SYAWAL HARI RAYA IDUL FITRI DI DESA SIMPANG EMPAT, KECAMATAN TANGARAN, KABUPATEN SAMBAS Hadi Wiryawan	304-318
RESEPSI AL-QUR'AN DI MEDIA SOSIAL: Studi Kasus Film Animasi Nussa Episode "Hiii Serem!!!" Qurrata A'yun	319-337
RESEPSI MASYARAKAT TIMUR INDONESIA TENTANG " <i>SOPI</i> " (Reinterpretasi Terhadap Empat Serangkai Ayat Khamar) Muhammad Sakti Garwan.....	338-363
TASAWUF DI ERA MODERNITAS (Kajian Komperhensif seputar Neo-Sufisme) Muhammad Sakdullah	364-386
KONSTRUKSI TAHLIL KELILING SELAMA BULAN RUWAH Muhammad Anwar Idris & Qona'ah Dwi Hastuti.....	387-401
PEMIKIRAN K.H. A.WAHID HASYIM TENTANG RELASI ISLAM DAN NEGARA Ahmad Asroni	402-416
RELASI KUASA POLITIK TOKOH AGAMA DALAM HEGEMONI PEMILUKADA 2020 Mahatva Yoga Adi Pradana.....	417-438
PRESIDEN PEREMPUAN: Studi atas Pandangan Kiyai Husein Muhaammad Gazali & Syafrizal	439-450

RESEPSI MASYARAKAT TIMUR INDONESIA TENTANG “SOPI” (Reinterpretasi Terhadap Empat Serangkai Ayat Khamar)

Muhammad Sakti Garwan

Abstract

In this paper contains and describes how the people of Eastern Indonesia in the reception of verses about khamar, namely in an-Nahl (16): 67, QS. al-Baqarah (2): 219, QS. al-Maidah (5): 90, and QS. an-Nisa (4): 43. In the general view of scholars khamar or the like, *sopi* is indeed something that is unlawful. This issue then raises problems in the lives of Eastern Indonesian people, who regard khamar or *sopi* as a symbol of brotherhood, encouragement of tradition and a turning wheel of the people's economy. This paper is qualitative in nature, combining library research and field research. The data in this paper were collected by observation techniques, and interviews were then analyzed using the analysis of the phenomenology of Edmund Husserl, with religious leaders, and traditional leaders as research subjects. This paper contains the formulation of the problem (1) How is the reception of Eastern Indonesian people about the verse khamar in the Qur'an? (2) What is the perception of the community in distinguishing *mudharat* and the benefits of drinks khamar? They show of community reception through four verses attention to three aspects, symbolizing brotherhood, tradition and players encouragement economy of the community, in the reception also showed a reinterpretation of the meaning of the verse of the Qur'an, in particular paragraph of the law to drink alcohol or gin, which in the science of *usul fiqh* can be categorized as a *rukhsah*, that is, a codification of law that is given *shari'ah* for the *mukallaf* who has difficulty in carrying out the *taklif* that is imposed on him.

Keywords: Eastern Indonesian Community, Reception, Khamar, *Sopi*

Abstrak

Dalam tulisan ini memuat dan mendeskripsikan tentang bagaimana masyarakat Indonesia Timur dalam meresepsi ayat-ayat tentang khamar, yakni pada an-Nahl (16): 67, QS. al-Baqarah (2): 219, QS. al-Maidah (5): 90, dan QS. an-Nisa (4): 43. Dalam pandangan umum para ulama khamar ataupun sejenisnya yakni *sopi* memanglah sesuatu

yang haram. Pada persoalan ini kemudian memunculkan problematika pada kehidupan masyarakat Timur Indonesia, yang menganggap khamar atau sopi sebagai simbolisasi persaudaraan, penyemangat tradisi dan pemutar roda perekonomian masyarakat. Tulisan ini berjenis kualitatif, dengan menggabungkan penelitian kepustakaan (library research) dan penelitian lapangan (field research). Data dalam tulisan ini dikumpulkan dengan teknik observasi, dan interview yang kemudian dianalisis memakai analisis fenomenologi Edmund Husserl, dengan tokoh agama, dan tokoh adat sebagai subjek penelitian. Tulisan ini berisi rumusan masalah (1) Bagaimana resepsi masyarakat Indonesia Timur tentang ayat khamar dalam al-Qur'an?, (2) Bagaimana persepsi masyarakat dalam membedakan mudharat dan manfaat dari minuman khamar?. Hasilnya menunjukkan dari resepsi masyarakat lewat empat ayat tersebut memperhatikan tiga aspek yakni simbolisasi persaudaraan, penyemangat tradisi dan pemutar roda perekonomian masyarakat, dalam resepsinya juga menunjukkan adanya reinterpretasi makna ayat al-Qur'an, khususnya ayat tentang hukum meminum khamar atau sopi tersebut, yang dalam ilmu ushul fiqh dapat dikategorikan sebagai suatu hal yang rukhshah, yakni, sebuah kodifikasi hukum yang diberikan syari'at bagi mukallaf yang mengalami kesulitan dalam melaksanakan taklif yang dibebankan kepadanya.

Keyword: *writing instructions; agricultural journal; article template*

Pendahuluan

Kebiasaan masyarakat Indonesia Timur dalam meminum minuman keras dapat dikatakan menjadi suatu fenomena yang tidak dapat dibendung, dalam berbagai pendekatan yang selama ini telah dilakukan terlihat bahwa masih adanya pro-kontra antara teori yang dihasilkan dengan realitas yang terjadi pada masyarakat, baik dalam segi agama, sosial, budaya, politik maupun ekonomi. Minuman keras dalam terminologi agama dinamai dengan *kbamar* ini menjadi sebuah diskursus khusus yang seharusnya di dudukan secara objektif, dengan mempertimbangkan antara pemaknaan agama juga realitas yang terjadi di masyarakat, khususnya pada masyarakat Indonesia Timur.

Dalam perspektif agama Islam, dalam *al-Qur'anul Karim* ada beberapa ayat yang familiar berbicara tentang khamar ini, diantaranya, Q.S. al-Baqarah (2): 219, Q.S. al-Maidah (5): 90-91, Q.S. Muhammad (47): 15, Q.S. Yusuf (12): 36, 41, Q.S. an-Nahl (16): 67, Q.S. an-Nisa (4): 43, Q.S. as-Safat (37): 45-47, Q.S. al-Insan (76): 17, 21, Q.S. al-Hijr (15): 15, 72, Q.S. al-Hajj (22): 2.¹ Dari beberapa redaksi ayat tersebut, terlihat bahwa penjelasan tentang khamar ataupun minuman yang memabukan terdapat perbedaannya masing-masing, baik dan buruk dari minuman ini disebut secara gamblang dalam beberapa ayat tersebut. Hal inilah kemudian memunculkan spekulasi, resepsi dan pemahaman berbeda pada tiap masyarakat atau pembacanya. Khususnya pada empat serangkaian ayat yang membicarakan *kbamar* tersebut yang menjadi objek penelitian dalam tulisan ini yakni, an-Nahl (16): 67, Q.S. al-Baqarah (2): 219, Q.S. al-Maidah (5): 90, dan Q.S. an-Nisa (4): 43.²

¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: BIMAS ISLAM, 2012), hlm. hlm. 43, 163, 733, 322-323, 373, 110, 637, 857-858, 355, 360, 462

² Ibid., hlm. 372, 43, 163, 110

Resepsi Masyarakat Timur Indonesia tentang “Sopi”

Secara bahasa *kbamar* berasal dari bahasa Arab; *syatru asy-syai* yang artinya “penutupan sesuatu” atau “menutupi sesuatu”. Raghīb Al-Asfahani kemudian melengkapi penjelasannya bahwa, dikatakan *khamar* karena “menutupi saraf pusat akal”. Sebagian kalangan berpendapat bahwa *kbamar* adalah setiap hal yang memabukkan. Ada juga yang mengatakan *kbamar* hanya sebatas sebuah nama untuk cairan yang dihasilkan dari fermentasi anggur dan kurma. Sebagaimana yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad SAW yakni, “*kbamar itu berasal dari dua pohon ini, yaitu kurma dan anggur*”.³

Dalam perspektif masyarakat di belahan dunia lain (selain di Arab), yakni pada masyarakat Indonesia bagian Timur, minuman semacam itu atau sejenis dengan *kbamar* yang ada di Arab dinamai dengan “*Sopi*”, yang menjadi minuman tradisional yang mengandung alkohol khas masyarakat Indonesia Timur seperti Maluku, Maluku Utara, Papua dan Nusa Tenggara Timur. Alkohol yang terkandung dalam minuman tradisional *sopi* adalah etanol (CH₃CH₂-OH) yang merupakan hasil fermentasi nira yang telah di destilasi. Minuman tradisional ini yang sering dikonsumsi pada kegiatan-kegiatan yang kaitannya dengan acara adat. Terlebih lagi dalam pengetahuan masyarakat minuman ini dijadikan sebagai salah satu minuman pererat persaudaraan antar masyarakat satu dengan yang lain.⁴

MUI sebagai lembaga pemberi fatwa di Indonesia lewat majelis fatwa mereka juga telah memberikan fatwa tentang keharaman minuman *khamar* ini pada tahun 2009, no. 11, dengan mengkategorikan sebagai minuman haram dan juga najis dikarenakan terkandung di dalamnya alkohol dengan senyawa etanol.⁵ Rancangan undang-undang yang akan diterbitkan oleh Dewan Perwakilan Rakyat (DPR-RI) juga melakukan langkah yang sama, dalam hal ini menegaskan bahwa minuman *khamar* bahkan yang kategorikan sebagai minuman tradisional adalah haram dan dilarang dengan klasifikasi minuman beralkohol golongan C yaitu, dengan kadar etanol (C₂H₅OH) lebih dari 20% (dua puluh persen) sampai dengan 55% (lima puluh lima persen), termasuk di dalamnya juga *sopi* tersebut.⁶

Hal ini menimbulkan kesenjangan antara realitas yang terjadi dalam pemahaman agama, negara dengan sosial masyarakat pada wilayah Indonesia bagian Timur dalam memandang minuman *kbamar* ini. Yang dalam perspektif agama dengan pemahaman dan pandangan para ulama pada umumnya secara tegas melarang minuman *kbamar* begitu juga dengan undang-undang negara, namun berbeda dengan realitas di masyarakat, dalam hal meresepsi ayat al-Qur’an tentang *kbamar* ataupun merepresentasikan *kbamar* ataupun minuman yang memabukkan ini dengan lebih melihat pada sisi mudharat dan manfaat dari minuman tersebut, juga melihat

³ Raghīb Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran*, (Beirut; Daar Al-Ma’rifah), hlm. 159

⁴ Viona Milana Deasy Lourens, *Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Praktik Mengonsumsi Sopi (Minuman Alkohol Tradisional) Pada Remaja di Desa Tawiri Kecamatan Teluk Ambon Kota Ambon*, Jurnal Kesehatan Masyarakat, Vol. 4, No. 3, 2016), hlm. 122

⁵ Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Khamar*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia Komisi Fatwa, No. 11, 2009

⁶ Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Larangan Minuman Beralkohol*. Indonesia

Muhammad Sakti Garwan

dan mempertimbangkan pada sisi ekonomi mereka. Tulisan ini juga bukan bertujuan untuk menghalalkan apa yang sudah menjadi haram, namun berangkat dari fenomena sosial yang lebih melihat bagaimana masyarakat meresepsi ayat al-Qur'an tentang khamar atau sopi dalam bingkai mereinterpretasi makna baru yang mempertimbangkan beberapa aspek.

Dari argumentasi inilah kemudian penulis ingin mengemukakan beberapa rumusan masalah yang akan diteliti dalam tulisan ini yakni; (1) Bagaimana resepsi masyarakat Indonesia Timur tentang ayat *khamar* dalam al-Qur'an?, (2) Bagaimana persepsi masyarakat dalam membedakan mudharat dan manfaat dari minuman *khamar*?. Dengan tujuan untuk merekonstruksi fenomena sosial pada masyarakat Indonesia Timur dalam meresepsi ayat tentang *khamar* dalam al-Qur'an dengan melihat pada dua sisi mudharat maupun manfaat minuman tersebut.

Metode Penelitian

Dalam tulisan ini penulis menggunakan penelitian berjenis kualitatif, yaitu penelitian kepustakaan (*library research*) dan penelitian lapangan (*field research*) sekaligus.⁷ Maksud dari penelitian kualitatif adalah penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.⁸ Dikatakan demikian, karena tulisan ini akan mengkaji fenomena resepsi masyarakat Timur Indonesia terhadap al-Qur'an yakni pada redaksi 3 serangkaian ayat tentang *khamar*.

Semua data yang digunakan dalam tulisan ini dikumpulkan dengan teknik-teknik observasi dan interview.⁹ Artinya, melalui dua langkah tersebut, penulis akan mengamati dan mencatat perilaku resepsi masyarakat Indonesia Timur terhadap al-Qur'an.

Setelah data terhimpun selanjutnya dilakukan beberapa tahap analisis data, baik data tertulis maupun rekaman hasil wawancara dengan tetap memegang prinsip triangulasi secara konsisten.¹⁰ Analisis dalam konteks ini menggunakan analisis fenomenologi yang digagas oleh Edmund Husserl, yaitu mempelajari bagaimana fenomena manusia dialami dalam struktur kesadaran manusia dalam tindakan yang melibatkan aspek kognitif dan persepsi.¹¹ Dalam konteks ini, fenomena yang terjadi di masyarakat Timur Indonesia tidak hanya dipandang sebagai gejala yang tampak dari kulit luarnya saja, tetapi berusaha memahami dan menggali makna dibalik gejala resepsi tersebut secara totalitas.

Adapun subjek penelitian terdiri dari tokoh masyarakat dan beberapa warga masyarakat Timur Indonesia. Adapun teknik pengambilan sumber data tersebut dilakukan dengan cara

⁷ Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah; Dasar dan Metode Teknik* (Bandung: Tarsio, 1990), hlm. 182

⁸ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), hlm. 4

⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penulisan; Suatu Pendekatan Praktik* (Yogyakarta: Rineka Cipta, 1993) hlm. 117

¹⁰ Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif; Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arab Penguasaan Model Aplikasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persayar, 2006), hlm. 186-194

¹¹ Fitri Annisa, *Harmoni dalam Keragaman; Konstruksi Perdamaian dalam Relasi Islam, Katolik, Sunda Wiwitan di Kali Minggir dan Nagarberang Kabupaten Tasik Malaya*, (Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. 11, No. 3, 2012), hlm. 43

snowball sampling yaitu penggalan data melalui wawancara mendalam dari satu responden ke responden lainnya dan seterusnya sampai peneliti tidak menemukan informasi baru lagi. Artinya, teknik tersebut dilakukan dengan cara menentukan tokoh kunci terlebih dahulu yang banyak mengetahui tentang tipologi resepsi al-Qur’an di kalangan masyarakat Timur Indonesia. Selanjutnya, dilakukan pengambilan data pada subjek-subjek yang lain, sehingga akan diperoleh data yang utuh, totalitas dan komprehensif.

Literatur Review

Beberapa literatur atau penelitian terdahulu yang telah dilacak oleh penulis tentang minuman khamar perspekti masyarakat Timur Indonesia, banyak yang mengkaji hal tersebut masih dalam ranah sosial yang menyangkut dengan kesehatan dan segi ekonomis, namun dalam ranah resepsi masyarakat tentang minuman khamar penulis belum menemukan pengkajian tersebut. Beberapa pengkajian tersebut diantaranya;

Sebuah jurnal kesehatan masyarakat, volume 4, nomor 3, April 2016, dengan judul *Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Praktik Mengkonsumsi Sopi (Minuman Alkohol Tradisional) Pada Remaja Di Desa Tawiri Kecamatan Teluk Ambon Kota Ambon*, yang diteliti oleh Viona Milana Deasy Lourens. Dalam tulisan jurnal tersebut dia menggunakan jenis penelitian analitik, dengan membicarakan tentang faktor yang membuat remaja pada desa Tawiri mengkonsumsi alkohol dalam hal ini *sopi*. Hasilnya menunjukkan bahwa ada dua faktor penyebab remaja mengkonsumsi *sopi* tersebut, yakni, *pertama*, faktor yang memiliki hubungan bermakna dengan praktik mengkonsumsi *sopi* dikarenakan adanya sikap mengenai kebiasaan mengkonsumsi *sopi* ($p=0,023$), ketersediaan *sopi* ($p=0,0001$), adanya keluarga yang mengkonsumsi *sopi* ($p=0,004$), adanya teman yang mengkonsumsi *sopi* ($p=0,034$). *Kedua*, faktor yang tidak memiliki hubungan yang bermakna terhadap praktik mengkonsumsi *sopi* yakni, pengetahuan mengenai dampak mengkonsumsi *sopi* ($p=0,779$), keikutsertaan dalam tradisi adat ($p=0,325$).¹²

Jurnal yang ditulis oleh Hadi Kohar Setiawan, Muh. Syafar, Shanti Riskiyani, yang bertindak sebagai bagian promosi kesehatan dan ilmu perilaku pada fakultas kesehatan masyarakat, Universitas Hasanuddin Makassar, dengan judul *Aspek Persepsi Masyarakat Mengonsumsi Minuman Lokal “Sopi” Di Kabupaten Maluku Tengah Kecamatan Kota Masohi, Kelurahan Namaelo Maluku Tengah*. Dalam tulisan tersebut bertujuan untuk mengeksplorasi persepsi dan kebiasaan masyarakat di kota Masohi terhadap minuman beralkohol sebut saja *sopi*. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan rancangan studi fenomenologis. Dengan hasil penelitian menunjukkan bahwa dari segi faktor komponen kognitif menunjukkan pengetahuan masyarakat tentang minuman beralkohol adalah minuman rakyat yang sering di konsumsi oleh masyarakat setempat sebagai salah satu minuman pererat persaudaraan antar masyarakat satu dengan yang lain yang sudah menjadi budaya masyarakat setempat sehingga

¹² Viona Milana Deasy Lourens, *Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Praktik Mengkonsumsi Sopi (Minuman Alkohol Tradisional) Pada Remaja di Desa Tawiri Kecamatan Teluk Ambon Kota Ambon*, *Op.cit.*, hlm. 121-131.

Muhammad Sakti Garwan

pemahaman informan terhadap minuman beralkohol yaitu sebatas pengaruh jangka pendek atau efek intoksifikasi (mabuk) yang ditimbulkan oleh minuman beralkohol. Berikut dari faktor komponen afektif menunjukkan bahwa faktor afektif yang mendorong masyarakat melalui nilai-nilai budaya menjadikan kebiasaan mengkonsumsi minuman alkohol *sopi*, karena sering mengikuti kebiasaan atau tradisi yang sudah dianut oleh masyarakat sejak dulu sehingga kebiasaan yang sudah membudaya bagi masyarakat setempat sudah semestinya dijaga dan dilestarikan bukan untuk menjadi alasan sebagai tindakan yang menyimpang dan merugikan orang lain.¹³

Dalam penelitian berikutnya, ditulis oleh Arman Rifat Lette, Atik Tri Ratnawati, dan Idei Khurnia Swasti dalam *Journal of Community Medicine and Public Health*, volume 32, nomor 7, dengan judul Perilaku Minum Sopi Pada Remaja di Kecamatan Maulafa, Kota Kupang. Penelitian ini berjenis kualitatif dengan rancangan eksplorasi dan pendekatan fenomenologi. Informan terdiri dari informan utama adalah remaja yang minum sopi dan informan pendukung adalah tokoh agama atau tokoh masyarakat, orangtua remaja yang minum sopi, penjual sopi, petugas kesehatan dan remaja yang tidak minum sopi. Pengumpulan data dilakukan dengan cara Observasi; Wawancara mendalam; Diskusi Kelompok terarah. Cara pengambilan informan dilakukan dengan menggunakan teknik purposive sampling dengan strategi convenience sampling. Hasilnya menunjukkan bahwa, sopi diminum sejak SMP dan SMA. Mereka mengenal sopi dari umur 13-17 tahun. Minum sopi dilakukan bersama-sama teman mereka. Faktor yang mendorong remaja mengonsumsi sopi di antaranya adalah: agar dapat bergaul dan memiliki banyak teman; mengakrabkan satu dengan yang lain; memperlancar komunikasi diantara mereka.¹⁴

Dari beberapa literatur penelitian terdahulu yang kebanyakan membahas minuman khamar, atau sopi atau minuman beralkohol dalam perspektif sosial maupun ekonomis atau persepsi masyarakat, namun dalam penelitian ini penulis mendiskusikan fokus penelitian pada ranah resepsi al-Qur'an oleh masyarakat tentang khamar atau sopi dalam terminologi lokal pada masyarakat. Beberapa tulisan artikel dan jurnal di atas juga dapat penulis jadikan sebagai data sekunder untuk melengkapi data primer yang penulis peroleh dari hasil wawancara dengan tokoh agama dan beberapa masyarakat Timur Indonesia.

Argumentasi Resepsi Al-Qur'an

Kajian tentang resepsi sangat erat kaitannya dengan kajian sosial humaniora dengan objek kajian pada perilaku masyarakat dalam merespon kitab-kitab yang dianggap suci yang kemudian kitab suci itu tidak hanya sekedar dibaca. Tetapi makna dari teks itu hidup

¹³ Hadi Kohar Setiawan, Muh. Syafar, dan Shanti Riskiyani, *Aspek Persepsi Masyarakat Mengonsumsi Minuman Lokal "Sopi" Di Kabupaten Maluku Tengah Kecamatan Kota Masohi, Kelurahan Namaelo Maluku Tengah* (Makassar: Universitas Hasanuddin, Fakultas Kesehatan Masyarakat, 2013), hlm. 1-11

¹⁴ Arman Rifat Lette, Atik Tri Ratnawati, dan Idei Khurnia Swasti, *Perilaku Minum Sopi Pada Remaja di Kecamatan Maulafa, Kota Kupang*, (USA: Journal of Community Medicine and Public Health, Vol. 32, No. 7, 2016), hlm. 237-244

bersama orang-orang yang meyakini dan menaatinya.¹⁵ Dalam Islam, begitu kitab suci mereka diturunkan ke bumi, salah-satu nama yang seringkali dilabelkan padanya yaitu nama al-Qur’an. Labelisasi itu disebut oleh Imam al-Suyuti, sebagai *binary opposition* dengan logika dan tradisi sastra Arab kala itu,¹⁶ juga sebagai alat evaluasi untuk memproteksi (al-hifdzu) eternalitas, otentisitas dan validitas al Quran, di sisi yang lain.

Bentuk protektifikasi ini dilakukan dengan cara dibaca dengan lisan (al-Sinat) dan ditulis dengan menggunakan pena (al-aqlam),¹⁷ sehingga wajar jika kitab ini lebih populer dinamakan al-Qur’an¹⁸ dari pada nama lain karena ia harus dibaca. Proses-proses tersebut, diyakini oleh para komentator al-Qur’an, mufassir dan penggiat ilmu-ilmu keislaman sebagai ”perisai” canggih untuk menjaga dan merawat kitab suci yang diturunkan kepada nabi Muhammad SAW. Proses itu kemudian berlanjut secara turun-temurun dipraktekkan oleh mereka (para pegiat ilmu al-Qur’an), bahkan hingga pada kehidupan masyarakat ketika al-Qur’an secara teks itu sampai kepada mereka, yang kemudian dilakukanlah upaya resepsi dengan berlandaskan ilmu pengetahuan juga kondisi dimana mereka hidup.

Ketika al-Qur’an diturunkan, Rasulullah adalah sosok yang paling memiliki otoritas penuh untuk menyampaikan pesan-pesan moral yang tersurat dan tersirat dalam al-Qur’an, yakni menjelaskan pesan wahyu kepada umatnya ketika mereka mendapatkan kesulitan dalam memahami teks al-Qur’an. Maka dari itu, Rasulullah adalah orang pertama yang meresepsi al Quran secara eksegesis-interpretatif, karena beliau merupakan sosok yang paling otoritatif dalam menginterpretasikan pesan-pesan al-Qur’an. Sekalipun demikian, betapa pun Rasulullah sangat aktif terlibat dalam penafsiran al Quran, namun tidak semua ayat al Quran ditafsirkan beliau.¹⁹ Selain meresepsi al Quran secara eksegesis, Rasulullah dalam kondisi tertentu juga meresepsi al Qur’an dengan menjadikan ayat-ayat dalam al-Qur’an sebagai terapi atau yang populer dengan sebutan ruqyah. Semisal, “*Rasulullah pernah membaca surat mu’awwizatain, kemudian ditiupkan pada telapak tangannya dan digosokkan pada tubuhnya pada saat beliau sakit sebelum kewafatannya*”.²⁰

Dalam artian secara etimologis, kata “resepsi” berasal dari bahasa Latin yaitu *recipere* yang berarti “penerimaan atau penyambutan pembaca”.²¹ Definisi resepsi secara terminologis adalah ilmu keindahan yang didasarkan pada respon pembaca terhadap sebuah karya sastra.²² Dari dua artian itulah kemudian resepsi seringkali didefinisikan sebagai disiplin ilmu yang mengkaji peran pembaca dalam merespon, menyambut, memberikan reaksi, ataupun makna

¹⁵ Ahmad Rofiq, *Tradisi Resepsi Al-Qur’an di Indonesia*, <http://sarbinidamai.blogspot.com>, 2015, diakses tanggal 14 Oktober 2019, pukul 18.07

¹⁶ Jalal al Din Al Suyuti, *Al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an* (Vol. 2, ttp: Dar Al-Fikr, 1414), hlm. 141

¹⁷ Muhammad Abdullah Darraz, *al-Naba’ al-‘Azim; Nazarat Jadidah fi al-Qur’an*, (Juz I. Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1985), hlm. 12

¹⁸ Shabir Tha’imah, *Hadza al-Qur’an; Qishbat al-Dziker al-Hakim Tadwinan wa Tafsiran* (Beirut: Dar al-Jil, 1399), hlm. 76

¹⁹ Muhammad Husein Al Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 53

²⁰ Al Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Juz VII. Kairo: Dar al-Syu’ub, 1407), hlm. 170

²¹ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 22

²² Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra; Metode Kritik dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 7

Muhammad Sakti Garwan

terhadap sebuah karya sastra. Dalam memandang karya sastra, posisi dari pembaca sangat menentukan makna teks, yaitu makna teks bergantung pada situasi historis pembaca, dan sebuah teks hanya dapat mempunyai makna setelah teks itu dibaca.²³

Jika teori resepsi adalah teori yang menjadikan suatu karya sastra sebagai objek kajian, maka jika hal itu disinggung dengan al-Qur'an, akan memunculkan pertanyaan bahwa, apakah al-Qur'an merupakan karya sastra atau bukan?. Dalam perihal ini, Yusuf Rahman dalam buku "*Kritik Sastra dan Kajian al-Qur'an*" menyebut bahwa, suatu karya dapat digolongkan sebagai karya sastra, apabila mempunyai tiga elemen literariness (aspek sastra), yakni;

1. Estetika rima dan irama.
2. Defamiliarisasi, yaitu kondisi psikologi pembaca yang mengalami ketakjuban setelah mengkonsumsi karya tersebut.
3. Reinterpretasi, yaitu kuriositas pembaca karya sastra untuk melakukan reinterpretasi terhadap karya sastra yang telah dinikmatinya.²⁴

Dari ketiga elemen tersebut, al-Qur'an dengan media bahasa Arab, juga kaya dengan elemen tersebut, semisal, pada elemen pertama tentang adanya rima dan irama. Demikian pula, pada elemen defamiliarisasi di dalam diri pembaca yang akan ketakjuban pada al-Qur'an ketika dibaca. Sayyid Qutb menyebutnya dengan istilah *mashurun bi al Quran* (tersihir oleh al-Qur'an),²⁵ yang dapat dicontohkan pada peristiwa yang dialami oleh Umar bin Khattab.²⁶ Proses reinterpretasi juga tidak luput dari al-Qur'an itu sendiri dan tampak nyata dalam al Quran, yaitu respon yang terjadi ketika pembaca atau pendengar terhadap kedua elemen di atas, sehingga dalam kajian keislaman, banyak orang yang tertarik untuk mengkaji aspek estetika al-Qur'an, aspek retorika dan sebagainya. Hal ini juga dapat terjadi pada para pengkaji al-Qur'an dan masyarakat biasa pada umumnya.

Maka dari itu, jika di-*combine* antar resepsi dengan al-Quran, maka dapat berarti kajian tentang sambutan pembaca terhadap ayat-ayat suci al-Quran. Sambutan tersebut bisa berupa cara masyarakat dalam menafsirkan pesan ayat-ayatnya, cara masyarakat mengaplikasikan ajaran moralnya serta cara masyarakat membaca dan melantunkan ayat-ayatnya. Dengan demikian, pergaulan dan interaksi pembaca dengan al Quran merupakan konsentrasi dari kajian resepsi ini, sehingga implikasi dari kajian tersebut akan memberikan kontribusi tentang ciri khas dan tipologi masyarakat dalam bergaul dengan al Quran.

²³ Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978), hlm. 20

²⁴ Yusuf Rahman, *Kritik Sastra dan Kajian al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Husain, 2004), hlm. 218

²⁵ Al-Baihaqi, *Dala'il al-Nubunnab* (Juz II. Kairo: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1408), hlm. 199

²⁶ Muslim, 1426, hlm, 45

Diskursus Khamar dan Kategorisasinya Pada Minuman Sopi Masyarakat Timur Indonesia

Khamar dalam artian Kamus Ilmu al-Qur’an disebutkan dalam arti “menutupi”, karena dapat menutupi akal orang yang meminumnya. Abu Hanifah memberikan pengertian *khamar* sebagai sebuah nama pada jenis minuman yang dibuat dari perasan anggur sesudah dimasak sampai mendidih serta mengeluarkan buih dan kemudian menjadi bersih kembali, sari buah itulah yang mengandung unsur memabukkan. Ada pula yang memberi pengertian *khamar* sebagai segala jenis minuman yang memabukkan disebut *khamar*.²⁷

Kata *khamr* atau *al-khamr* berasal dari bahasa Arab yang jika disebutkan dalam bahasa Indonesia dikenal dengan *khamar*. Jadi *khamr* dengan *khamar* adalah artian yang sama, mempunyai makna yang sama, perbedaan diantara keduanya hanya pada bahasa dan cara pengucapannya. Beberapa istilah dalam al-Qur’an yang serupa dengan *khamar* (yang memabukkan), dapat dilihat dalam beberapa surah dan ayat, seperti lafal *sakaran*, *sukārā*, *sakra*, dan *khamrin lazīzāt* atau *syarābun lazīz* (minuman yang amat lezat).²⁸ Pada beberapa ayat lain dalam al-Qur’an juga ada yang berbicara mengenai *khamar*, yang klasifikasinya yakni ada kemiripan makna antara satu dengan yang lainnya, dan makna juga maksud yang sedikit agak berbeda dengan yang lainnya.

Husain Muhammad Makhluq, Pengarang buku *Kalimat al-Quran Tafsir wa Bayan*, menjelaskan bahwa anggur yang sengaja dibuat untuk memabukkan, lalu disuguhkan khusus untuk para raja, dari situlah kemudian dinamai dengan *khamar*.²⁹ Sedangkan dalam perspektif terminologis, *khamar* merupakan minuman keras yang memabukkan, seperti bir, anggur, arak, tuak, dan lain-lain.³⁰ Kamus Populer Ilmiah Lengkap, *khamar* diartikan sebagai minuman yang berakohol,³¹ yaitu segala jenis minuman dengan kandungan etanol atau alkohol, yang diproduksi dengan proses fermentasi maupun destilasi dari anggur, nanas, maupun dihasilkan dari hasil pertanian yang mengandung karbohidrat seperti limbah dari pabrik gula tebu.³²

Dalam kitab *Ma’ani al-Quran* disebutkan bahwa istilah *al-khamr* atau *khamar* bersifat global dalam al-Qur’an. *Khamar* disebut sebagai segala perbuatan yang dapat menutupi, menghilangkan atau merusakkan akal. Dinamai *khamar* karena segala hal yang memabukkan dapat mengganggu dan merusak akal manusia sehingga tidak bisa berfikir secara normal. Jadi, segala sesuatu yang digunakan oleh manusia untuk menutupi dirinya baik itu menggunakan pohon atau lainnya sudah dinamakan *khamar*.³³ Sama halnya Ahmad Harak yang mengutip pandangan Ibn Taimiyah dengan menyebut *khamar* sebagai segala sesuatu yang dapat

²⁷ Ahsin W. Al-Hafidz, *Kamus Ilmu Alquran* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2008), hlm. 152.

²⁸ Muhammad Fuad ‘Abd al-Baqi, *Mu’jam al-Mufahras li Alfaz Al-Quran al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981 M/ 1410 H), hlm. 245.

²⁹ Husain Muhammad Makhluq, *Kalimat al-Quran Tafsir wa Bayan* (Beirut: Dar al-Mustaqbal, t.t), hlm. 118.

³⁰ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 717.

³¹ Susilo Riwayadi dan Suci Nur Anisyah, *Kamus Populer Ilmiah Lengkap* (Surabaya: Sinar Terang, t.t), hlm. 220.

³² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya* (Jakarta: Cv. Duta Grafika, cet. 3, juz. 7, 2009), hlm. 13-14.

³³ Abd al-Jalil ‘Abduh Syalabi, *Ma’ani al-Quran wa I’rabuhu li’Z Zujāj*, 3. Juz, Juz. 3 (T.t.p: ‘Alim al-Kutub, cet. 1, juz. 1, 1988 M /1408 H), hlm. 291.

Muhammad Sakti Garwan

membuat akal hilang atau rusak, baik itu karena mabuk atau tidak, sedikit ataupun banyak jumlahnya, atau dapat memberikan pengaruh positif, apapun jenisnya baik itu berbentuk cairan atau benda padat (kapsul), minuman ataupun makanan tetap dinamai *kbamar*. Yang semua itu dikategorikan sebagai hal yang tetap haram untuk dikonsumsi.³⁴

Ibn Taimiyah juga menambahkan, buah-buahan seperti kurma, anggur dan buah tin, atau terbuat dari biji-bijian seperti gandum dan tepung, atau terbuat dari sari-pati seperti madu atau terbuat dari hewan seperti susu kuda tetap dikategorikan sebagai *kbamar* jikalau saja dari hasil olahannya terdapat suatu hal ataupun menghasilkan minuman yang memabukkan tetap dinamai *kbamar*. Hal ini diperkuat dengan bagaimana Nabi Muhammad SAW, Khulafaurrasyidin dan para sahabat lain yang juga telah mengharamkan segala sesuatu yang memabukkan serta mengklaim hal itu adalah *kbamar*.³⁵ Hasbi Ash-Shiddieqy dalam pandangannya menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *kbamar* juga termasuk semua bahan makanan, yang dapat menghilangkan akal dan merusak kesehatan.³⁶

Jadi bisa ditarik kesimpulan bahwa definisi awal terhadap khamar secara khusus ialah nama untuk jenis minuman yang terbuat dari perasaan anggur, kurma, buah tin atau terbuat dari biji-bijian seperti gandum dan tepung atau terbuat dari sari pati seperti madu atau terbuat dari susu yang difermentasikan sesudah dimasak sampai mendidih serta mengeluarkan buih dan menjadi bersih kembali yang ke semua itu jika dikonsumsi dapat memabukkan. Sedangkan definisi khamar secara umum adalah segala sesuatu yang bisa memabukkan atau tidak memabukkan (meski tidak ada bahan alkohol), apapun bahan mentah dan jenisnya, baik itu berbentuk minuman, makanan maupun cairan dan benda padat yang jika dikonsumsi (digunakan); dengan cara diminum atau dimakan oleh orang yang normal dalam kadar sedikit ataupun banyak jumlahnya dapat menutupi, menghilangkan, mengganggu atau merusakkan akal manusia sehingga tidak bisa berfikir secara normal.

Di Indonesia, khususnya pada daerah bagian Timur, terdapat sebuah minuman yang secara kriteria sangatlah sama dengan minuman alkohol pada umumnya seperti yang telah dijelaskan di atas, mulai dari artian secara istilah maupun terminologi, kandungan alkohol di dalamnya hingga pengaruhnya pada akal manusia yang meminumnya. Di kota Ambon misalnya jenis minuman ini paling banyak dikonsumsi yakni sebesar 62,5%, dalam minuman ini terkandung alkohol ataupun etanol (CH₃CH₂-OH). Minuman ini terbuat dari fermentasi enau (*Arenga pinnata*) yang telah mengalami destilasi, minuman ini dinamai dengan Sopi dan menjadi minuman tradisional di beberapa provinsi di bagian Indonesia Timur, termasuk provinsi Maluku.³⁷

³⁴ Abu al-Mijad Ahmad Harak, *Fatawa al-Khamr wa al-Mukbaddarat Li Syaikh al-Islam Ahmad Ibn Taimiyah* (Beirut: Dar al-Basyir, cet. 1, t.t), hlm. 23

³⁵ *Ibid.*, hlm. 18

³⁶ Teuku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, cet. 2, 2000), hlm. 1151.

³⁷ Viona Milana Deasy Lourens, *Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Praktik Mengonsumsi Sopi (Minuman Alkohol*

Resepsi Masyarakat Timur Indonesia tentang “Sopi”

Sopi berasal dari bahasa Belanda, *zoopje* yang artinya alkohol cair. Sopi dalam kultur dan tradisi di beberapa provinsi di Indonesia Timur adalah lambang kebersamaan, atau untuk menyelesaikan suatu problem yang terjadi dalam satu keluarga, marga atau soa bahkan persoalan konflik yang terjadi antara satu desa dengan desa yang lain. Tradisi menggunakan sopi sebagai bagian dari acara-acara adat sangat mengkultuskan kebiasaan-kebiasan ini. Seperti salah satu adat yang di pakai dalam tradisi Tanimbar yaitu sumbat botol, sebuah botol yang berisi sopi kemudian penutupnya di sumbat dengan uang. Hal ini bertujuan untuk praktik jual beli, atau penyerahan sebidang tanah atau harta yang esensi dan keabsahaannya begitu kuat yang dianggap sah dalam praktik adat di maksud. Dalam kehidupan modern Sopi menjadi minuman selingan dalam acara maupun kumpul-kumpul keluarga dan sahabat, karena minuman tradisional ini, jika dikonsumsi dalam jumlah yang banyak akan mengakibatkan mabuk yang berat.³⁸

Dalam keseharian pun Sopi selalu hadir di tengah masyarakat Maluku. Hal itulah yang menjadi dilema bagi pemerintah daerah untuk menertibkannya. Ada rencana pemda untuk melegalkan, tujuannya untuk mengkontrol produksinya. Sopi dalam konsepsi undang-undang pemerintah masuk ke dalam minuman keras golongan C. Inisiatif untuk dilegalkannya minuman ini berarti harus dibarengin dengan kontrol untuk pada alkoholnya, dikarenakan, Walaupun terus disita oleh aparat kepolisian, tetap saja Sopi masih dikonsumsi dan digemari masyarakat. Dalam perspektif ekonomi masyarakat, hal tersebut disebabkan karena banyaknya permintaan maka produksinyapun tak pernah berhenti. Di daerah pegunungan Sopi masih diproduksi masal oleh penduduk setempat, seperti di Ambon, banyak titik-titik lokasi di tengah hutan yang memproduksi Sopi secara tradisional. Bahan bakunya dari pohon aren yang memang banyak terdapat di hutan-hutan Maluku. Hal itulah yang membuat Sopi menjadi mudah dibuatnya. Cara pembuatannya sederhana, air sadapan dari pohon aren atau yang biasa di sebut Sageru, dibubuhkan bubuk akar Husor yang telah ditumbuk. Maksudnya agar air sageru tersebut tidak menjadi manis dan mengental sehingga menjadi gula merah ketika dimasak dalam proses pembuatan Sopi. Air sageru akan dimasak dalam sebuah tungku kedap udara. kemudian Uapnya yang berubah menjadi zat cair dialirkan ke dalam batang bambu dan di tampung dalam botol, itulah yang disebut Sopi.

Kualitas sopi itu berbeda-beda, tergantung dari cara pengolahan atau pemasakannya, Sekali penyulingan menghasilkan dua jerigen atau 10 liter/harinya yang dijual seharga kurang lebih Rp.200.000. per jerigen. Maka tidak heran jika banyak pembuat Sopi bisa menyekolahkan anak atau keluarganya sampai tingkat doktoral. Menurut para pembuat Sopi sudah ada orang yang menjadi profesor-profesor karena orang tua mereka menyekolahkan mereka dengan hasil berjualan sopi. Di tengah-tengah hutan di Maluku, Sopi masih terus diproduksi. Sopi memang dipandang illegal oleh pemerintah, tapi keberadaanya tetap

Tradisional) Pada Remaja di Desa Tawiri Kecamatan Teluk Ambon Kota Ambon, Op.cit., hlm. 122

³⁸ <https://id.wikipedia.org/wiki/Sopi>, diakses tanggal 14 Oktober 2019, pukul 22.14

Muhammad Sakti Garwan

dibutuhkan untuk memutar roda ekonomi rakyat di pedalaman dan juga karena sopi telah berakar dalam kehidupan masyarakat Maluku karena seperti yang kita ketahui hampir semua upacara Adat di Negeri-negeri di Maluku maupun daerah lain di Indonesia bagian Timur juga menggunakan Sopi.³⁹

Tafsiran Umum Empat Serangkai Ayat Tentang Khamar

Pada langkah melihat tafsiran tentang *khamar*, penulis menggunakan tafsir yang ada di Indonesia, yakni tafsir Al-Misbah, karangan M. Quraish Shihab, dengan mengambil empat serangkai ayat yang diresepsi oleh masyarakat. Empat serangkai ayat ini juga merupakan indikasi proses pengharaman dari khamar itu sendiri secara perlahan, yang disebabkan oleh perubahan suatu tradisi ke tradisi yang lain dalam waktu yang begitu lama. Berikut empat ayat tersebut beserta tafsiran dalam perspektif tafsir Al-Misbah;

Q.S an-Nahl (16): 67

وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرَرَقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ٦٧

Terjemahannya;

*Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan (Q.S an-Nahl (16): 67)*⁴⁰

Kurma dan anggur adalah komoditas ekonomi jazirah arab, sejak dahulu kala. Komoditi tersebut selain diperdagangkan secara natural (alami) juga diolah menjadi minuman yang memabukkan. Seperti halnya buah aren bisa diolah menjadi tuak yang memabukkan atau menjadi gula merah yang digunakan dalam berbagai keperluan rumah tangga. Dalam ayat ini Allah menyatakan secara tersirat bahwa dari kedua buah tersebut dapat diolah menjadi rezeki yang baik (perdagangan alami) dan hal yang tidak baik (minuman yang memabukkan)

Ketika menafsirkan ayat di atas Quraish Shihab menjelaskan bahwa setelah Allah menguraikan tentang susu, kini disebut lagi buah-buahan yang dapat dimakan, sekaligus dapat menghasilkan minuman. Hanya saja minuman tersebut dapat beralih menjadi sesuatu yang buruk, karena memabukkan. Dari sisi lain, karena untuk wujudnya minuman tersebut diperlukan upaya manusia maka ayat ini menegaskan upaya manusia membuatnya dengan menyatakan bahwa: dan di samping susu yang merupakan minuman lezat, dari buah kurma dan anggur, kamu juga dapat membuat sesuatu yang darinya yakni dari hasil perasannya, sejenis minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik yang tidak memabukkan, seperti perasan anggur atau kurma yang segar atau cuka dan selai.⁴¹

³⁹ <http://www.smileambon.com/2015/02/mengenal-sopi-minuman-asal-maluku.html>, diakses tanggal 14 Oktober 2019, pukul 20.46

⁴⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Op.cit., hlm. 372

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, vol. 7, cet. 2 2009), hlm. 277

Resepsi Masyarakat Timur Indonesia tentang “Sopi”

Kata *sakaran* terambil dari kata *sakira-yaskaru* yakni *menutup*. Minuman keras dapat menutup akal sehingga yang meminumnya tidak dapat berfikir secara normal, lagi tidak menyadari apa yang dia ucapkan dan lakukan. Dari sini kata *sakaran* dapat dipahami dalam arti memabukkan. Ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut merupakan salah satu nama minuman keras yang memabukkan. Ada lagi yang memahami kata tersebut dalam arti cuka, atau perasan anggur sebelum sampai pada tahap memabukkan.

Para ulama yang bermazhab Hanafi memahami kata ini dalam arti apa yang tidak memabukkan dari perasan anggur. Kata mereka, sebagaimana dikutip oleh pakar tafsir dan hukum, al-Qurthubi bahwa, ayat ini dikemukakan dalam konteks menyebut nikmat-nikmat Allah, dan penyebutannya dalam konteks itu menandai kehalalannya, karena jika tidak halal, tentulah tidak wajar ia dikemukakan dalam konteks tersebut. Pemahaman demikian merupakan salah satu alasan para ulama bermazhab Hanafi untuk menetapkan halalnya meminum perasan anggur selama belum memabukkan.

Pendapat di atas tidak didukung oleh banyak ulama. Memang, ayat ini belum lagi menetapkan keharaman minuman keras, tetapi telah mengisyaratkannya melalui pemisahan dengan kata (و) *wa* / *dan* antara (سكرا) *sakaran* dengan (حسنا رزقا) *rizqan hasanan*/rezeki yang baik. Kata *dan* berfungsi menggabungkan dua hal yang berbeda. Ini berarti antara *sakaran* dan rezeki yang baik terdapat perbedaan, dan kalau salah satunya telah dinyatakan *baik* maka tentu yang dipisahkan oleh kata *dan* adalah sesuatu yang tidak baik.

Menurut Quraish ayat ini menegaskan bahwa kurma dan anggur dapat menghasilkan dua hal yang berbeda, yaitu minuman memabukkan dan rezeki yang baik. Jika demikian, minuman keras (memabukkan), baik yang terbuat dari anggur maupun kurma, bukanlah rezeki yang baik. Ayat ini merupakan isyarat pertama lagi sepintas tentang keburukan minuman keras, walaupun oleh ayat ini belum secara tegas diharamkan.⁴²

Berdasarkan penjelasan dari Quraish dapat kita ambil kesimpulan bahwa anggur ada yang dijadikan sebagai rezeki yang baik dan sebagai minuman yang memabukkan. Selain itu dampak buruk dari minuman keras, baik yang terbuat dari anggur maupun kurma atau bahan-bahan lain, bukanlah rezeki yang baik, karena bisa menutup atau merusakkan akal sehingga yang meminumnya tidak dapat berfikir secara normal, lagi tidak menyadari apa yang dia ucapkan dan lakukan. Jika demikian halnya, maka perbuatan-perbuatan negatif yang dapat mendatangkan murka Allah bisa dilakukan dan tersebar di kalangan manusia.

Q.S al-Baqarah (2): 219

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْأَعْيُنُ
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٢١٩

⁴² *Ibid.*, hlm. 278

Muhammad Sakti Garwan

Terjemahannya:

Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: "Yang lebih dari keperluan". Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir (Q.S al-Baqarah (2): 219)⁴³

Ayat ini turun disebabkan oleh Umar bin Khattab beserta para sahabat yang lain bertanya kepada Rasulullah SAW perihal minuman yang memabukkan dan menghilangkan akal. Dalam masyarakat kita saat ini, bahkan bagi orang barat sekali pun kalau ditanya secara jujur tentang manfaat dari *khamar* akan didapatkan jawaban bahwa *khamar* itu menimbulkan problem-problem sosial yang bersifat negatif bahkan destruktif. Maka pertanyaan beberapa sahabat ini menunjukkan munculnya kesadaran sosial bahwa di dalam efek *khamar* terdapat hal-hal yang tidak baik dalam masyarakat.

Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* menjelaskan bahwa pertanyaan di atas adalah tentang hakikat *khamar* (minuman keras) dan judi. Ini adalah salah satu bentuk perolehan dan penggunaan harta yang dilarang sebelum ini (ayat 188) serta bertentangan dengan menafkankannya di jalan yang baik (ayat 215). Di sisi lain, sebelum ini telah dijelaskan tentang bolehnya makan dan minum di malam hari Ramadhan, maka di sini dijelaskan tentang minuman keras yang dirangkaikan dengan perjudian, karena masyarakat Jahiliyah sering minum sambil berjudi. Selain itu, salah satu barang rampasan dari kafilah yang dihadang oleh Abdullah Ibn Jahsy adalah minuman keras.⁴⁴

Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa yang disebut *khamar* adalah segala sesuatu yang memabukkan, apapun bahan mentahnya. Minuman yang berpotensi memabukkan bila diminum dengan kadar normal oleh seorang normal, maka minuman itu adalah khamar sehingga haram hukum meminumnya, baik diminum banyak atau tidak. Jika demikian, keharaman minuman keras bukan karena adanya bahan alkoholik pada minuman itu, tetapi karena adanya potensi memabukkan serta merusak akal dan jiwa.

Dari sini, makanan dan minuman apapun yang berpotensi memabukkan bila dimakan dan diminum oleh orang yang normal. bukan orang yang telah terbiasa meminumnya maka ia adalah *khamar*. Ada pendapat yang tidak didukung banyak ulama, dikemukakan oleh kelompok ulama yang bermazhab Hanafi, mereka menilai bahwa *khamar* hanya minuman yang terbuat dari anggur. Adapun minuman lain seperti yang terbuat dari kurma atau gandum dan lain-lain yang berpotensi memabukkan, maka ia tidak dinamai *khamr* tetapi dinamai *nabidz* (نبيذ). Selanjutnya kelompok ulama ini juga berpendapat, bahwa yang haram sedikit atau banyak adalah yang terbuat dari anggur yaitu khamar. Sedang *nabidz* tidak haram kalau sedikit. Ia baru haram kalau banyak.

⁴³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, *Op.cit.*, hlm. 43

⁴⁴ M. Quraishy Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, cet 2, 2004), hlm. 467.

Resepsi Masyarakat Timur Indonesia tentang “Sopi”

Quraish Shihab juga menambahkan bahwa Nabi SAW., diperintahkan Allah untuk menjawab pertanyaan di atas yaitu: *Katakanlah: “Pada keduanya terdapat dosa besar, yaitu seperti hilangnya keseimbangan, gangguan kesehatan, penipuan kebohongan, perolehan harta tanpa hak, menimbulkan benih permusuhan, dan beberapa manfaat duniawi bagi segelintir manusia, seperti keuntungan materi, kesenangan sementara, kehangatan di musim dingin, dan ketersediaan lapangan kerja. Ada juga riwayat yang menceritakan, bahwa pada masa Jahiliyah hasil perjudian dan khamar mereka sumbangkan kepada fakir miskin. Semua itu adalah manfaat duniawi, tetapi dosa yang diakibatkan oleh keduanya (*kbamar* dan judi) lebih besar daripada manfaatnya, karena manfaat tersebut hanya dinikmati oleh segelintir orang di dunia, dan mereka akan tersiksa kelak di akhirat. Bahkan manfaat itu akan mengakibatkan kerugian besar bagi mereka, kalau tidak di dunia ini, setelah meminum atau berjudi, maka pasti di akhirat kelak.*⁴⁵

Ayat ini merupakan ayat kedua yang berbicara tentang minuman keras. Ayat yang pertama adalah Firman-Nya: “Dan dari buah kurma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik.” (QS. An-Nahl (16): 67). Ayat ini menegaskan bahwa kurma dan anggur dapat menghasilkan dua hal yang berbeda, yaitu minuman memabukkan dan rezeki yang baik. Jika demikian, minuman keras (memabukkan), baik yang terbuat dari anggur maupun kurma, bukanlah rezeki yang baik. Isyarat pertama ini telah mengundang sebagian umat Islam ketika itu untuk menjauhi minuman keras, walaupun belum secara tegas diharamkan.

Adapun dalam ayat yang sedang dibahas ini, isyarat kuat tentang keharamannya sudah lebih jelas, walau belum juga tegas. Jawaban yang menyatakan dosa kedua lebih besar dari manfaatnya menunjukkan bahwa ia seharusnya dihindari, karena sesuatu yang keburukannya lebih banyak daripada kebaikannya adalah sesuatu yang tercela, bahkan haram. Nanti dalam QS. an-Nisa’ (4): 43, secara tegas Allah melarang mabuk tetapi itupun belum tuntas, karena larangannya terbatas pada waktu-waktu menjelang salat. Lalu dalam QS. al-Maidah (5): 90 turun larangan tegas, dan terakhir menyangkut *kbamar* untuk sepanjang waktu. Demikian tahapan yang ditempuh al-Qur’an dalam mengharamkan minuman keras.⁴⁶

Quraish Shihab terhadap ayat di atas, lebih menekankan agar manusia mau menjauhi *kbamar* dan barang tersebut tidak boleh dikonsumsi sama sekali, karena *kbamar* lebih banyak mudaratnya dari pada manfaatnya. Manusia ketika hidup di dunia ini, harus bisa berfikir tentang apa yang dapat diraih di dunia dan di akhirat, bukan hanya berfikir tentang dunia semata-mata. Berfikir bagaimana menjadikan dunia sebagai ladang untuk akhirat, sehingga mereka harus melakukan hal-hal yang banyak manfaatnya dan menghindari dari hal-hal yang lebih banyak mudarat dan besar dosanya, atau bahkan menghindari bukan hanya yang buruk saja tetapi juga yang tidak bermanfaat.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 468

⁴⁶ *Ibid.*,

Berdasarkan pemaparan Quraish Shihab terhadap penafsiran ayat di atas (QS. al-Baqarah (2): 219) yang terdapat dalam *Tafsir Al-Misbah*, dapat dipahami bahwa Quraish shihab menjelaskan tentang hakikat *khamar* (minuman keras) dan judi, di mana *khamar* menjadi salah satu minuman favorit masyarakat Jahiliyah kala itu, bahkan *khamar* dalam bentuk minuman keras dijadikan sebagai salah satu barang rampasan dari kafilah yang dihadang oleh Abdullah Ibn Jahsy.

Dalam penafsiran terhadap ayat di atas, Quraish Shihab juga menjelaskan tentang bagaimana definisi *khamar*, klasifikasi dan kategorinya (jenis). Kemudian beliau juga menjelaskan tentang dampak negatif dari mengkonsumsi *khamar* seperti hilangnya keseimbangan, gangguan kesehatan, penipuan kebohongan, perolehan harta tanpa hak, menimbulkan benih permusuhan. Beliau juga menjelaskan tentang dampak positif *khamar*, di antara beberapa manfaat dari *khamar* adalah berupa manfaat duniawi, yang mana manfaat tersebut hanya dinikmati oleh segelintir manusia di dunia, seperti keuntungan materi, kesenangan sementara, kehangatan di musim dingin, dan ketersediaan lapangan kerja.

Jika kita perhatikan penjelasan Quraish Shihab yang mengatakan, *“Jawaban yang menyatakan dosa kedua lebih besar dari manfaatnya menunjukkan bahwa ia seharusnya dihindari, karena sesuatu yang keburukannya lebih banyak daripada kebaikannya adalah sesuatu yang tercela, bahkan haram”*. Beliau juga menambahkan bahwa *“Dosa yang diakibatkan oleh khamar lebih besar dari pada manfaatnya, karena manfaat tersebut hanya dinikmati oleh segelintir orang di dunia, dan mereka akan tersiksa kelak di akhirat bahkan manfaat itu akan mengakibatkan kerugian besar bagi mereka.”*

Dari sini agaknya kita bisa memahami bahwa *khamar* itu sebaiknya wajib dihindari karena banyak sekali sisi keburukan atau mudharatnya bagi manusia bahkan yang melanggar aturan Tuhan akan diberikan siksaan berat di akhirat kelak, ini menunjukkan betapa beratnya dampak negatif dari *khamar*, tetapi ironisnya Quraish tidak menyebutkan dan menawarkan solusi ampuh terhadap hal ini, beliau juga tidak menetapkan jenis hukuman yang pantas diberlakukan kepada pelaku *khamar*, baik yang telah mengkonsumsi atau yang akan mengkonsumsinya nanti, seharusnya beliau menawarkan solusi terhadap permasalahan ini, karena hal ini menyangkut dengan ribuan nyawa, harta, akal dan tubuh banyak orang, apakah dengan cara memberlakukan rehabilitasi atau mengintruksikan kepada pemerintah untuk membuat undang-undang khusus yang berkaitan dengan pelaku *khamar*, atau memberlakukan hukuman mati (eksekusi mati) di suatu tempat, atau mengasingkan pelaku ke sebuah pulau⁴⁷ atau tempat-tempat yang jauh dari keramaian seperti penjara.

Menerapkan hukuman mati, wujudnya bisa berbentuk penembakan, atau digantung dan lain-lain. Sebab tujuan dari memberlakukan hukuman itu ialah menahan atau mencegah dari segala mudarat atau keburukan yang akan terjadi di masa depan, baik itu mudarat

⁴⁷ Hal seperti ini pernah dilakukan oleh Umar bin Khattab terhadap Nasir bin Hijaj yang suka berdandan seperti perempuan bahkan mengenakan pakaian perempuan, ia berasal dari kota Madinah diasingkan ke Kota Basrah. Ia juga merupakan sastrawan terkenal di Kota Madinah. Lihat hal ini pada Ahmad Harak, *Fatāwa al-Khamr wa al-Mukhaddarat*, *Op.cit.*, hlm. 87.

yang menyangkut dengan individu maupun dengan orang banyak.⁴⁸ Bahkan hukuman mati boleh diberlakukan jika pemimpin atau pemegang dan pengambil kebijakan melihat adanya kemaslahatan bagi orang banyak. Hal ini sesuai dengan kaidah ushul fiqh yang berbunyi:⁴⁹

“Sesungguhnya aneka mafsadah itu tidak akan hilang sisi keburukannya kecuali dengan memberlakukan hukuman mati maka hukuman mati itu harus ditegakkan.”

Q.S an-Nisa (4): 43

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا ٤٣

Terjemahannya:

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun (Q.S an-Nisa (4): 43)⁵⁰

Mengenai ayat di atas, Quraish Shihab menjelaskan dalam *Tafsir Al-Misbab*, bahwa orang-orang yang beriman, yakni yang membenarkan dengan hatinya apa yang diajarkan Allah dan rasul-Nya, bermula dari mengesakan-Nya dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun, janganlah kamu mendekati shalat, yakni melaksanakannya atau tempat shalat, lebih-lebih melaksanakannya, sedang kamu dalam keadaan mabuk, yakni hilang atau berkurang kesadaranmu akibat minuman keras dan semacamnya, sebagaimana terjadi pada sementara rekan-rekan kamu yang mabuk sehingga membaca ayat-ayat al-Qur'an dalam salat mereka dengan keliru dan tanpa sadar.

Tetapi, hendaklah kamu melaksanakan shalat dengan khusyuk dan penuh kesadaran sehingga kamu mengetahui apa yang kamu ucapkan, dan tidak juga dibenarkan bagi kamu menghampiri masjid dalam keadaan junub, baik akibat pertemuan alat kelaminmu dengan alat kelamin lawan jenismu maupun keluar mani dengan sebab-sebab lainnya, Menurut Quraish ayat di atas mengandung dua hukum. Salah satunya ialah larangan melaksanakan salat dalam keadaan mabuk.⁵¹

Beliau juga menjelaskan bahwa kata *sukara*, pada ayat di atas diterjemahkan dengan mabuk, adalah bentuk jamak dari kata *sukran*. Pada mulanya, kata ini berarti membendung. Air

⁴⁸ *Ibid.*, hlm.79

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 87

⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, *Op.cit.*,hlm. 163

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbab: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, vol. 2, cet, 2, 2009), hlm. 542-543.

Muhammad Sakti Garwan

yang mengalir deras jika dibendung akan tertahan atau mencari tempat penyaluran yang lain. seseorang yang meminum minuman keras pikirannya akan terbungkus, tidak mengalir secara normal, dan melakukan hal-hal yang tidak pada tempatnya. Seseorang yang mabuk tidak sah shalatnya sampai dia sadar, demikian juga halnya dengan seseorang yang sangat mengantuk tidak diperkenankan shalat karena ketika itu kemungkinan besar dia tidak menyadari apa yang dia lakukan. Sementara ulama memahami kata *sukara* dalam ayat ini sebagai orang-orang yang mengantuk tidak sadarkan diri. Pendapat ini, walaupun dapat diterima dari segi penggunaan bahasa, sekian banyak riwayat mendukung pendapat yang memahami dalam arti mabuk karena minuman keras dan semacamnya.

Riwayat-riwayat menyebutkan bahwa, sejak turunnya ayat ini kaum muslimin yang terbiasa dengan minuman keras tidak lagi meminumnya di siang hari. Mereka meminumnya setelah shalat Isya karena jarak waktu antara salat Isya dan salat Subuh cukup panjang sehingga, walaupun ketika itu mereka mabuk, keesokan harinya menjelang salat Subuh mereka telah sadar kembali. Quraish juga menjelaskan bahwa FirmanNya: “*Sehingga kamu mengetahui apa yang kamu ucapkan*” bukan berarti bahwa yang melaksanakan salat harus mengerti apa yang mereka baca dari ayat-ayat Alquran dan doa-doa salat, tetapi dalam arti mereka sadar dan mengetahui apa yang mereka baca, bahwa bacaan dan gerak mereka benar dan tidak keliru, tidak juga mencampurbaurkan kalimat-kalimat bacaan akibat hilang atau berkurangnya kesadaran.⁵²

Dalam *Tafsir Ibnu Kasir* disebutkan bahwa Ad-Dahak menambahkan, yang dimaksud dengan *sukārā* pada ayat di atas bukan lah mabuk karena khamar, melainkan mabuk karena tidur (yakni tertidur lelap sekali). tetapi Ibn Jarir berkomentar, “*Yang benar, makna yang dimaksud ialah mabuk karena khamar.*” Ibn Jarir mengatakan bahwa larangan ini tidak ditujukan kepada mabuk yang menyebabkan orang yang bersangkutan tidak dapat memahami *kehitab* (perintah) karena hal ini disamakan hukumnya dengan orang gila. Sesungguhnya larangan ini hanyalah ditujukan kepada mabuk yang orang bersangkutan masih dapat memahami *taklif* (kewajiban).⁵³

Dalam hal ini dijelaskan bahwa orang yang sedang mabuk dalam artian hilang atau berkurang kesadaran (tidak sadarkan diri) akibat minuman keras dan semacamnya maka tidak diperkenankan menunaikan shalat. Sebab salat tidak akan sah jika orang yang mengerjakannya tidak paham dan tahu tentang bacaan yang dibacanya atau membaca ayat-ayat al-Qur’an dengan keliru, atau ngawur dan tidak direnungi serta tidak ada kekhusyukan dalam bacaannya. Bahkan dikuatirkan akan terbaca kata-kata yang tidak semestinya terucap ketika dalam proses pelaksanaan shalat.⁵⁴

⁵² *Ibid.*, hlm. 543-544.

⁵³ Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Kasir Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur’an Al-’Adhim*, ed; Bahrin Abu Bakar, *Tafsir Ibn Kasir* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, cet. 1, 2001), hlm. 166.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 167.

Allah SWT, melarang hamba-hamba-Nya yang beriman untuk melaksanakan salat dalam keadaan mabuk, karena keadaan semacam itu tidak akan dapat membuahkan kekusyukan dan kepatuhan dalam bermunajat kepada Allah, baik dalam membaca ayat-ayat al-Qur’an maupun berzikir serta memanjatkan doa kepada-Nya.⁵⁵

Q.S al-Maidah (5): 90

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٩٠

Terjemahannya:

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan (Q.S al-Maidah (5): 90)⁵⁶

Di dalam Tafsir Al-Misbah, Quraish Shihab menjelaskan bahwa Allah kini menyinggung soal minuman yang terlarang dan yang biasa berkaitan dengan minuman itu. Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) *khamar* dan segala yang memabukkan walau sedikit, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji dari aneka kekejian yang termasuk perbuatan syaitan. Maka, karena itu, jauhilah ia, yakni perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan dengan memperoleh semua yang kamu harapkan.

Imam Bukhari ketika menjelaskan perintah larangan-larangan itu mengemukakan bahwa, karena minuman keras merupakan salah satu cara yang paling banyak menghilangkan harta, disusulnya larangan meminum khamar dengan perjudian. Dan, karena perjudian merupakan salah satu cara yang membinasakan harta, pembinasakan harta disusul dengan larangan pengagungan terhadap berhala yang merupakan pembinasakan agama.

Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 219, Quraish telah kemukakan makna *khamar* dan perselisihan ulama tentang bahan mentahnya. Abu Hanifah membatasinya pada air anggur yang diolah dengan memasaknya sampai mendidih dan mengeluarkan busa, kemudian dibiarkan hingga menjernih. Yang ini hukumnya haram untuk diteguk sedikit atau banyak, memabukkan atau tidak. Adapun selainya, seperti perasan aneka buah-buahan yang berpotensi memabukkan atau mengandung alkohol yang berpotensi memabukkan, ia dalam pandangan Abu Hanifah, tidak dinamai khamr dan tidak haram untuk diminum, kecuali jika secara faktual memabukkan.

Pendapat ini ditolak oleh ulama-ulama mazhab lainnya. Bagi mayoritas ulama, apapun yang apabila diminum atau digunakan dalam kadar normal oleh seseorang yang normal lalu memabukkannya, ia adalah *khamar* dan ketika itu hukumnya haram, baik sedikit apa lagi banyak. Ini berdasarkan sabda Rasul SAW, “*Setiap yang memabukkan adalah khamr, dan setiap*

⁵⁵ Syibli Syarjana, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), hlm. 91.

⁵⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya, Op.cit.*, hlm. 110

Muhammad Sakti Garwan

khamsr adalah haram.” (HR. Muslim dari Ibn Umar). Juga berdasarkan sabda Nabi SAW, “*Segala yang memabukkan bila diminum dalam kadar yang banyak maka kadarnya yang sedikit pun juga haram.*” (HR. Ibn Majah melalui Jabir Ibn Abdullah).

Mayoritas ulama memahami bahwa pengharaman khamr dan pemahamannya sebagai *rijs* atau keji serta perintah menghindarinya sebagai bukti bahwa khamr adalah sesuatu yang najis karena dampak buruknya terlalu banyak. Memang, kata ini digunakan juga oleh bahasa Arab dalam arti sesuatu yang kotor atau najis. Firman-Nya: *Fajtanibuhu* (فاجتنبوه) artinya, maka hindarilah, ia mengandung kewajiban menjauhinya dari segala aspek pemanfaatan. Bukan saja tidak boleh diminum, tetapi juga tidak boleh dijual, dan tidak boleh dijadikan obat. Demikian pendapat al-Qurthubi.⁵⁷

Thahir Ibn ‘Asyur mempunyai pandangan yang sedikit longgar. Menurutnya, menjauhi hal-hal di atas adalah dalam konteks keburukan yang dikandung sesuai dengan sifat masing-masing larangan itu. Menjauhi khamr adalah menjauhinya dari segi meminumnya. Menjauhi perjudian adalah dari segi taruhannya. Menjauhi berhala dari segi penyembelihan atas namanya. Menjauhi panah-panah dari segi menggunakannya sebagai alat pilihan dalam menentukan nasib. Tidak termasuk dalam perintah menjauhinya, menjauhi sehingga tidak memegangnya atau tidak menunjukkan kepada manusia agar menjadi pelajaran menyangkut keberadaannya, atau menunjukkan fotonya dan memeliharanya di museum-museum sebagai peninggalan sejarah. Tidak juga menjauhi *khamsr* dalam rangka membuatnya sebagai cuka dan sebagainya.

Memang ulama berbeda pendapat seputar masalah *khamsr* yang mengenai pakaian. Ada yang memahami kata *rijs* dalam arti najis lahir dan batin sehingga sesuatu yang dikotori oleh *khamsr* harus dibersihkan sebagaimana halnya najis. Inilah pendapat ulama-ulama bermazhab Malik. Tetapi, mereka tidak berpendapat demikian menyangkut hal-hal lain yang termasuk terlarang di atas. Mereka tidak mengharuskan membersihkan sesuatu yang menyentuh atau disentuh berhala atau anak-anak panah yang digunakan menentukan pilihan, tidak juga pada alat yang digunakan berjudi. Karena itu, sewajarnya khamr tidak dibedakan dari ketiga hal di atas.

Boleh jadi, mereka membedakan atas dasar bahwa khamr adalah cairan. Tetapi ini tanpa satu dasar agama. Karena itulah agaknya sehingga sebagian ulama tidak menilai khamr sebagai sesuatu yang najis. Di sisi lain, perlu dipertanyakan apakah hanya khamr yang berbentuk cair yang najis dan yang berbentuk padat seperti candu, ekstasi, dan narkoba dinilai tidak najis? Kelihatannya para ulama tidak menilainya najis. Thahir Ibn ‘Asyur pada akhirnya berkesimpulan bahwa *khamsr* bukanlah sesuatu yang najis.⁵⁸

⁵⁷ M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbab: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, cet, 2, 2009), hlm. 236.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 237

Resepsi Masyarakat Timur Indonesia tentang “Sopi”

Islam sangat menginginkan persatuan dan kerukunan, sangat mengharapkan kehidupan manusia jauh dari semua penyebab perselisihan dan pertengkaran. Sehingga Tuhan telah mengukuhkan keharaman meminum arak dengan menamakannya ibu dari segala kotoran, karena arak dapat menghambat dari menyebut nama Allah dan shalat, serta memunculkan permusuhan yang dapat merusak kehidupan bermasyarakat, bahkan menamakannya dengan syirik dan perbuatan setan, oleh karena itu Allah melarang hal itu sebagai usaha untuk mendapatkan kemenangan di dunia dan akhirat.⁵⁹

Resepsi Masyarakat Indonesia Timur Tentang Ayat *khamar*

Pemahaman masyarakat tentang *khamar* dalam perspektif sosial sangatlah perlu ditelaah kembali, mengingat ada banyak pertimbangan menurut konteks dimana masyarakat itu hidup. Dalam persoalan inilah kemudian memunculkan problematika dalam membuat diskursus tentang hal ini. Mengingat dalam konteks kekinian banyak para pemikir dan pegiat ilmu Qur'an dalam memahami suatu hukum tanpa melihat pada kondisi dimana masyarakat itu hidup, yang hasilnya hukum itu dianggap diskriminatif terhadap mereka, baik itu hukum agama maupun hukum negara.

Pada ayat pertama, yakni an-Nahl (16): 67 dengan redaksi ayat “*Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minimuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan*”⁶⁰.

Ayat ini dipahami oleh masyarakat sebagai ayat yang memberikan informasi kepada umat akan adanya minuman dari buah kurma, anggur dan beberapa buah lainnya yang dapat membuat mabuk, namun disisi lain terdapat rezeki bila dikelola dengan baik sebagai bagian dari membangun ekonomi masyarakat agar melanjutkan kehidupan mereka melalui hal memabukkan tersebut yang dalam hal ini dikontekskan pada minuman sopi, terdapat juga manfaatnya dalam segi penyemangan tradisi dan simbolisasi persaudaraan. Mereka juga menambahkan bahwa Allah juga maha mengetahui tujuan dari manusia dalam melaksanakan praktik tersebut⁶¹

Ayat kedua yang berbasis pada proses perenungan untuk masyarakat yakni, QS al-Baqarah (2): 219, dengan redaksi “*Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya*”. Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: “Yang lebih dari keperluan”. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir”⁶²

Masyarakat memang pada umumnya mengetahui *khamar* atau sopi merupakan minuman yang memabukkan jika meminumnya secara berlebihan, yang kemudian itu

⁵⁹ Teuku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur*, Op.cit., hlm. 1149

⁶⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Op.cit., hlm. 372

⁶¹ Hasil wawancara dengan tokoh agama dan tokoh adat masyarakat Timur Indonesia

⁶² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Op.cit., hlm. 43

Muhammad Sakti Garwan

menjadi dosa yang besar bagi mereka, namun pada redaksi “*beberapa manfaat bagi manusia*”, dapat diresepsi oleh mereka bahwa minuman *kehamar* atau sopi itu juga ada manfaatnya seperti mempererat persaudaraan, dapat memutar perekonomian mereka juga sebagai minuman pemberi semangat dalam melakukan suatu tradisi, seperti tradisi *salai jin* di Tidore Kepulauan.

Masyarakat juga nyatanya sepaham dengan redaksi ayat selanjutnya bahwa “*tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya*”. Maka, hal ini diresepsi oleh mereka dalam taraf pengontrolan terhadap konsumsi dari *kehamar* agar tidak secara berlebihan supaya tidak menimbulkan mabuk berat atau berlebihan. Dari segi ekonomis, perputaran ekonomi yang dimaksudkan adalah jikalau saja hanya minuman itu yang dapat membantu mereka untuk menyambung kehidupan mereka, maka masih tetap dipertahankan, tetapi pada saat sudah mendapatkan kehidupan yang cukup layak, penjualan minuman tersebut dapat ditinggalkan.⁶³

Ayat selanjutnya, yakni (Q.S an-Nisa (4): 43), dengan redaksi ayat “*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid)...*”.⁶⁴ Ayat ini memanglah menjadi ayat yang sangat dipahami sebagai pengharaman secara sakralitas oleh masyarakat yakni mengenai tempat yang tidak boleh didekati ketika mabuk, para ulama juga mengkategorikanm ayat ini sebagai proses pengharaman secara temporer (sesaat). Dalam fenomenanya ketika dalam keadaan mabuk saat minum *kehamar* atau sopi masyarakat tidak diperkenankan untuk melaksanakan shalat maupun menjadi imam di masjid maupun tempat ibadah lainnya.

Masjid tetap menjadi tempat yang sakral untuk selalu disucikan dari berbagai tindakan buruk, hal ini mengindikasikan bahwa masjid adalah tempat yang sangat berbeda dengan tempat-tempat lain, seperti rumah raja, kepala suku, ataupun sultan. Sehingga, siapa saja yang sedang meminum dan mengkonsumsi *kehamar* atau sopi tidak diperkenankan, mereka juga menambahkan bahwa orang pemabuk atau yang mengkonsumsi juga tahu diri bahwa ketika dia mabuk, dia tidak akan mendatangi masjid atau tempat sholat untuk melaksanakan shalat.⁶⁵

Pada ayat yang terakhir, yakni (Q.S al-Maidah (5): 90), dalam redaksi “*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) kehamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan*”.⁶⁶

Pada ayat tentang khamar selanjutnya ini, dipahami oleh mereka dalam pengertian ketika meminum *kehamar* lalu melakukan perbuatan buruk lainnya hingga dapat mengganggu ketentraman masyarakat sekitar, dikarenakan penyebutan *kehamar* dalam ayat tersebut di ikuti oleh perbuatan buruk lainnya, seperti berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib

⁶³ Hasil wawancara dengan tokoh agama dan tokoh adat masyarakat Timur Indonesia

⁶⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya, Op.cit.*, hlm. 163

⁶⁵ Hasil wawancara dengan tokoh agama dan tokoh adat masyarakat Timur Indonesia

⁶⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya, Op.cit.*, hlm. 110

dengan panah. Namun dalam hal mengerjakan tradisi, *kbamar* menjadi sumber yang dapat meningkatkan semangat mereka untuk mengerjakan tradisi tersebut.

Terlebih lagi, *kbamar* diperlakukan oleh mereka sebagai pemutar roda perekonomian untuk menghidupi anak, maupun keluarga mereka. Oleh karena itu, sudah seharusnya pada penerapan hukum tentang *kbamar* itu sendiri dalam khususnya hukum negara, perlu diperhatikan sebab-musababnya dalam praktek penjualan khamar dalam konteks sopi tersebut. Jikalau saja ada pekerjaan yang dapat menghidupi keluarga, mencukupi kebutuhan mereka selain menjual sopi, maka mereka pun akan meninggalkannya, namun nyatanya, fakta yang terjadi berbicara lain. Masyarakat, khususnya kalangan bawah masih merasa kesulitan dalam mencari wadah perekonomian mereka yang hasilnya penjualan sopi atau khamar tersebut menjadi jalan tengah untuk tetap menyambung kehidupan mereka.⁶⁷

Analisis Persepsi Masyarakat Dalam Membedakan Mudharat dan Manfaat *Khamar*

Penulis melihat pada resepsi yang dilakukan oleh mereka bahwa, masyarakat sangatlah paham dengan keharaman dari khamar itu sendiri, namun keharaman *kbamar* itu masyarakat menunjukkan dapat diklasifikasi dalam hal mudharat dan manfaatnya. Ada tiga sisi yang menjadi pertimbangan masyarakat, yakni sisi simbolisasi persaudaraan, tradisi dan perekonomian masyarakat, khususnya masyarakat kalangan bawah. Minuman *kbamar* atau sopi dapat dikatakan sebagai minuman yang sudah mengakar hingga walaupun dihilangkan dapat menjadi problematika tersendiri bagi masyarakat.

Dalam persepsi masyarakat khamar dalam konteks sopi ini, memanglah secara agama disebut sebagai hal yang haram, namun ada sisi manfaat di dalamnya. Jika hal itu berlebihan maka mudharat yang akan timbul, beda halnya jika khamar dikelola dan dikontrol dengan baik, maka sisi manfaat dari *kbamar* itu sendiri yang akan kelihatan atau muncul di masyarakat. Pada pemaknaan tentang ayat *kbamar* lewat resepsi masyarakat di atas dapat disimpulkan bahwa pemaknaan *kbamar* yang dimaksud secara umum sebagai minuman yang memabukan, tidak berlaku dalam konteks simbolisasi persaudaraan, penyemangat tradisi begitu juga pada persoalan ekonomi

Dari resepsi masyarakat tersebut terlihat adanya reinterpretasi ayat al-Qur’an, khususnya ayat tentang hukum, yang dalam ilmu ushul fiqh dapat dikategorikan sebagai suatu hal yang *rukhsabah*, yakni, sebuah kodifikasi hukum yang diberikan syari’at bagi *mukallaf* (muslim yang dikenai kewajiban atau perintah dan menjauhi larangan agama) yang mengalami kesulitan dalam melaksanakan *taklif* yang dibebankan kepadanya. *Rukhsabah* juga merupakan sebuah formulasi hukum yang telah berubah dari bentuk asalnya, karena mempertimbangkan obyek hukum, situasi, kondisi, dan tempat tertentu.⁶⁸

⁶⁷ Hasil wawancara dengan tokoh agama dan tokoh adat masyarakat Timur Indonesia

⁶⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), hlm. 114

Muhammad Sakti Garwan

Dapat dimaknai dalam terminologi *khamar* atau sopi yang secara hukum asalnya dilarang, beserta wujudnya dalil yang melarang, namun dikarenakan adanya beberapa konteks maupun unsur yakni tradisi dan ekonomi pada masyarakat, maka khamar atau sopi tersebut dapat diberikan kemudahan, kelapangan, dan kemurahan, dikarenakan adanya uzhur, tersebut. Namun, penulis menambahkan bahwa, hal tersebut hanya berlaku untuk sementara waktu, tidak secara terus menerus. Dalam artian ketika masyarakat sudah adanya kesadaran utuh untuk meninggalkan tradisi atau perekonomian ketika sudah adanya mata pencaharian baru, maka dapat kembali ke istinbath hukum asalnya.

Kesimpulan

Pemahaman masyarakat tentang *khamar* dalam perspektif sosial sangatlah perlu ditelaah kembali, mengingat ada banyak pertimbangan menurut konteks dimana masyarakat itu hidup. Dalam persoalan inilah kemudian memunculkan problematika dalam membuat diskursus tentang hal ini. Terlebih dalam konteks kekinian banyak para pemikir dan pegiat ilmu Qur'an dalam memahami suatu hukum tanpa melihat pada kondisi dimana masyarakat itu hidup, yang hasilnya hukum itu dianggap diskriminatif terhadap mereka, baik itu hukum agama maupun hukum negara.

Dari resepsi masyarakat lewat empat ayat tersebut terlihat adanya reinterpretasi makna pada ayat al-Qur'an, khususnya ayat tentang hukum, yang dalam ilmu ushul fiqh dapat dikategorikan sebagai suatu hal yang *rukhsabah*, yakni, sebuah kodifikasi hukum yang diberikan syari'at bagi *mukallaf* (muslim yang dikenai kewajiban atau perintah dan menjauhi larangan agama) yang mengalami kesulitan dalam melaksanakan *taklif* yang dibebankan kepadanya. *Rukhsabah* juga merupakan sebuah formulasi hukum yang telah berubah dari bentuk asalnya, karena mempertimbangkan obyek hukum, situasi, kondisi, dan tempat tertentu.

Terminologi *khamar* atau sopi yang secara hukum asalnya dilarang, beserta wujudnya dalil yang melarang, namun dikarenakan adanya beberapa konteks maupun unsur yakni tradisi dan ekonomi pada masyarakat, maka khamar atau sopi tersebut dapat diberikan kemudahan, kelapangan, dan kemurahan, dikarenakan adanya uzhur, tersebut. Namun, penulis menambahkan bahwa, hal tersebut hanya berlaku untuk sementara waktu, tidak secara terus menerus. Dalam artian ketika masyarakat sudah adanya kesadaran utuh untuk meninggalkan tradisi atau perekonomian ketika sudah adanya mata pencaharian baru, maka dapat kembali ke istinbath hukum asalnya, yakni diharamkan.

Daftar Pustaka

- Abd al-Jalil ‘Abduh Syalabi, 1988 M /1408 H, *Ma’ani al-Quran wa ‘Arabuhu liẓ Zujaj*, Juz. 3, T.t.p: ‘Alim al-Kutub, cet. 1, juz. 1.
- Ad-Dimasyqi, Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Kasir, 2001, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adhim*, ed; Bahrūn Abu Bakar, *Tafsir Ibn Kasir*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, cet. 1.
- Al Bukhari, 1407, *Sahib al-Bukhari*, Juz VII. Kairo: Dar al-Syu’ub.
- Al-Asfahani, Raghīb, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran*, Beirut; Daar Al-Ma’rifah.
- Al-Baihaqi, 1408, *Dala’il al-Nubunwah*, Juz II. Kairo: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyyah.
- Al-Bāqi, Muhammad Fuad ‘Abd, 1981 M/ 1410 H, *Mu’jam al-Mufabras li Alfāẓ Alqurān al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Dzahabi, t.t, Muhammad Husein, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Hafidz, Ahsin W., 2008, *Kamus Ilmu Al-Qur’an*, Jakarta: Sinar Grafika Offset.
- Al-Suyuti, Jalal al Din, 1414, *Al-Itqan fi ‘Ulum al Qur’an*, Vol. 2, t.tp: Dar al-fikr.
- Anisyah, Susilo Riwayadi dan Suci Nur, t.t, *Kamus Populer Ilmiah Lengkap*, Surabaya: Sinar Terang.
- Annisa, Fitri, 2012, *Harmoni dalam Keragaman; Konstruksi Perdamaian dalam Relasi Islam, Katolik, Sunda Wiwitan di Kali Minggir dan Nagarberang Kabupaten Tasik Malaya*, Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. 11, No. 3.
- Arikunto, Suharsimi, 1993, *Prosedur Penulisan; Suatu Pendekatan Praktik*, Yogyakarta: Rineka Cipta.
- Ash-Shiddiqieqy, Teuku Muhammad Hasbi, 2000, *Tafsir Alqur’anul Majid An-Nur*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, cet. 2.
- Az-Zuhaili, Wahbah, 2005, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr.
- Bungin, 2006, *Analisis Data Penelitian Kualitatif; Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arab Penguasaan Model Aplikasi*. Jakarta: Raja Grafindo Persayad.
- Darraz, Muhammad Abdullah, 1985, *Al-Naba’ al-‘Azim; Nazarat Jadidah fi al Qur’an*, Juz I. Kairo: Dar al-Tsaqafah.
- Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Larangan Minuman Beralkohol*. Indonesia
- Harak, Abū al-Mijad Ahmad, t.t, *Fatawa al-Khamr wa al-Mukhabdarat Li Syaikh al-Islam Ahmad Ibn Taimiyah*, Beirut: Dar al-Basyir, cet. 1.
- <http://www.smileambon.com/2015/02/mengenal-sopi-minuman-asal-maluku.html>
- <https://id.wikipedia.org/wiki/Sopi>
- Iser, Wolfgang, 1978, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: John

Muhammad Sakti Garwan

Hopkins University Press.

Kementerian Agama RI, 2012, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: BIMAS ISLAM.

Lette, Arman Rifat, Atik Tri Ratnawati, dan Idei Khurnia Swasti, 2016, *Perilaku Minum Sopi Pada Remaja di Kecamatan Maulafa, Kota Kupang*, USA: Journal of Community Medicine and Public Health, Vol. 32, No. 7.

Lourens, Viona Milana Deasy, 2016, *Faktor-Faktor Yang Berhubungan Dengan Praktik Mengonsumsi Sopi (Minuman Alkohol Tradisional) Pada Remaja di Desa Tawiri Kecamatan Teluk Ambon Kota Ambon*, Jurnal Kesehatan Masyarakat, Vol. 4, No. 3.

Majelis Ulama Indonesia, 2009, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Khamar*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia Komisi Fatwa, No. 11,

Makhlouq, Husain Muhammad, t.t, *Kalimat al-Quran Tafsar wa Bayan*, Beirut: Dar al-Mustaqbal.

Moleong, Lexy J., 2009, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muslim, 1426

Pradopo, Rachmat Djoko, 2007, *Beberapa Teori Sastra; Metode Kritik dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa.

Rahman, Yusuf, 2004, *Kritik Sastra dan Kajian al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Husain, 2004

Ratna, Nyoman Kutha, 2009, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rofiq, Ahmad, 2015, *Tradisi Resepsi Al-Qur'an di Indonesia*, <http://sarbinidamai.blogspot.com>.

Setiawan, Hadi Kohar, Muh. Syafar, dan Shanti Riskiyani, 2013, *Aspek Persepsi Masyarakat Mengonsumsi Minuman Lokal "Sopi" Di Kabupaten Maluku Tengah Kecamatan Kota Masohi, Kelurahan Namaelo Maluku Tengah Makassar*: Universitas Hasanuddin, Fakultas Kesehatan Masyarakat.

Shihab, M. Quraish, 2009, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati.

Surakhmad, Winarno, 1990, *Pengantar Penelitian Ilmiah; Dasar dan Metode Teknik*, Bandung: Tarsio.

Syarjana, Syibli, 2008, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, Jakarta: Rajawali Pers.

Tha'imah, Shabir, 1399, *Hadza al Qur'an; Qishshat al-Dziker al-Hakim Tadwinan wa Tafkiran*, Beirut: Dar al-Jil.

Wawancara dengan tokoh agama dan tokoh adat masyarakat Timur Indonesia.

ISSN (O)



E-ISSN (P)

