

Jurnal Moderasi - Vol I, No. 1, Januari-Juni 2021
p-Issn: 2809 - 2376 / e-issn: XXXX - XXXX

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto 55281 Indonesia

Email: jurnalmoderasi@uin-suka.ac.id

Website: <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/moderasi/index>

Jurnal Moderasi:
the Journal of Ushuluddin, Islamic Thought, and Muslim Societies
Vol.1, No. 1, Januari - Juni 2021

Jurnal Moderasi: the Journal of Ushuluddin, Islamic Thought, and Muslim Societies adalah jurnal akademik yang didedikasikan untuk menerbitkan artikel-artikel akademik berkualitas peneliti muda (mahasiswa S1, S2, dan S3). Jurnal ini dikeluarkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Redaksi menerima tulisan di bidang ilmu-ilmu Ushuluddin, meliputi Akidah dan Filsafat Islam, Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Ilmu Hadis, Sosiologi Agama, Antropologi Agama, Studi Agama-agama, dan Politik Islam dan Muslim Societies.

Editor in Chief

Shofiyullah Muzammil - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Managing Editor

Fadhli Lukman - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Editorial Board

Nafisatul Muawanah - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Rosi Islamiati - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Lathif Rifa'i - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Moh Arif Afandi - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Muhammad Arif - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Ayub - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Aziz Faiz - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hasna Safarina Rasyidah - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Mahbub Ghozali - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Muhammad Akmaluddin - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Jurnal Moderasi:
the Journal of Ushuluddin, Islamic Thought, and Muslim Societies
Vol.1, No. 1, Januari - Juni 2021

Daftar Isi

Fondasi Ontologis Tafsir Isyārī: Studi Pemikiran Haydar Amuli dalam Tafsir <i>al-Muḥīṭ al-A‘zam</i>	1
Beta Firmansyah, Cipta Bakti Gama, Ahmed Zaranggi Ar Ridho	
Mendedah Identitas Aktivis Dakwah Kampus dalam Keragaman Keanggotaan LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo	31
Moh. Rivaldi Abdul	
Reinterpretasi Makna Hijrah dan Implikasinya terhadap Moderasi Beragama: Aplikasi <i>Ma‘nā cum Maghzā</i> pada Q.S. Al-Nisā: 100	47
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi, Siti Muliana	
Pernikahan Beda Agama dalam Tafsir Bugis: Studi Penafsiran AGH. Daud Ismail atas Q.S. Al-Baqarah [2]:221 dan Q.S. Al-Mā‘idah [5]:5	67
Muhammad Asrul Syam	
The Role of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah in the Era of Covid-19 Pandemic	83
Siswoyo Aris Munandar	

Pengantar Editor

Penelitian dan penulisan karya ilmiah adalah bagian integral dari aktivitas akademik, baik bagi dosen, peneliti, maupun mahasiswa. Produktivitas menulis menjadi penanda kontribusi seseorang dalam diseminasi dan pengembangan keilmuan di bidang yang digeluti. Seberapa kuat penelitian dan penulisan yang telah dilakukan oleh seorang sarjana, baik dari segi kuantitas dan terutama sekali kualitas, dan seberapa signifikan pengaruh yang dimunculkannya dalam perkembangan keilmuan menjadi tolok ukur kontribusinya. Lebih dari sekedar kewajiban untuk memenuhi segenap tuntutan dan prosedur struktural di karir akademik, publikasi karya akademik adalah tanggung jawab yang diemban setiap sarjana untuk perkembangan keilmuan.

Di tingkat lembaga, kewajiban dan tanggung jawab tersebut diaktualisasikan dengan menyediakan wadah untuk mempublikasi karya tulis yang berkualitas. Banyak lembaga pendidikan tinggi dan/atau penelitian mengeluarkan publikasi jurnal rutin sebagai sebuah terminal bagi produk penelitian dan karya akademik para dosen atau peneliti secara umum. UIN Sunan Kalijaga secara umum, dan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam khususnya, telah memiliki sejumlah jurnal yang terbukti telah berkontribusi dalam kesarjanaan Islam di Indonesia.

Mahasiswa adalah salah satu segmen paling penting dalam perkembangan keilmuan. Bukan hanya dosen atau peneliti senior, mahasiswa memegang peran sebagai generasi penerus kesarjanaan. Di ilmu-ilmu keushuluddin, sebagaimana di ilmu-ilmu lainnya, mahasiswa lah yang akan menjadi pengajar, peneliti, atau penulis prolif di masa depan. Mereka telah berkenalan dengan karya tulis sejak hari pertama di kampus, dan aktivitas akademik jenjang pendidikan ditutup dengan penulisan sebuah riset yang lebih intens, baik berupa skripsi, tesis, atau disertasi.

Terkhusus untuk Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, aktifitas penulisan mahasiswa telah terbukti dengan jumlah keterlibatan mahasiswa dalam even-even perlombaan karya tulis ilmiah, dan terutama sekali konferensi-konferensi lintas kampus, baik berskala nasional maupun internasional. Perkembangan ini memperlihatkan potensi dan peluang yang sangat besar bagi dunia riset, penelitian, dan penulisan di Indonesia.

Dengan latar belakang demikian, sudah selayaknya mahasiswa diberikan kesempatan yang lebih luas untuk terlibat secara lebih serius dalam proses

penerbitan artikel jurnal yang sebenarnya. Landasan ini lah yang kemudian memunculkan ide bagi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga untuk menginisiasi sebuah jurnal yang memberikan fokus besar kepada potensi mahasiswa, di samping tentu saja para sarjana lain secara umum.

Edisi pertama Jurnal Moderasi dibuka dengan lima artikel yang ditulis oleh mahasiswa dari berbagai Universitas. Artikel pertama oleh Beta Firmansyah (STFI Sadra Jakarta) et.al mengkaji pemikiran Haydar Amuli dalam Tafsir al-Muḥīṭ al-A‘zam untuk mendudukkan asumsi epistemologis dan ontologis tafsir *isyārī*. Dengan artikel ini, para penulisnya menjustifikasi validitas tafsir *isyārī* yang dalam sejarahnya cenderung dipinggirkan.

Moh. Rivaldi Abdul (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga) melakukan kajian etnografis terhadap keragaman keanggotaan aktivis dakwah kampus Lembaga Dakwah Kampus Mahasiswa Pencinta Mushola (LDK-MPM) di IAIN Sultan Amai Gorontalo. Dalam artikel ini, penulis melakukan observasi partisipatoris untuk memperlihatkan bahwa LDK-MPM adalah lembaga Dakwah kampus yang mampu mempertahankan netralitas dan vitalitasnya sebagai organisasi keagamaan di kampus yang terbebas dari kontaminasi politik praktis mahasiswa kampus. Melalui artikel ini, penulis berargumen bahwa kasus LDK-MPM unik, Karena organisasi ini tidak menjadi corong kekuatan politik tertentu di kampus.

Muhammad Abdul Rahman al Chudaifi (Pascasarjana IAIN Kediri) dan Siti Muliana (STAI Sunan Pandanaran Yogyakarta) mengkaji pemaknaan terminologi *hijrah* dalam Q.S. Al-Nisā’ [4]:100 menggunakan pendekatan *ma‘nā cum maghzā*. Penulis berangkat dari pemaknaan historis kontemporer atas kata *hijrah* saat ini, lalu kemudian melakukan klarifikasi melalui penelusuran makna historis *hijrah* di masa Al-Qur’an dan merefleksikan signifikansi dinamis kontemporeranya.

Muhammad Asrul Syam (UIN Sunan Kalijaga) membahas khazanah pemikiran tafsir Nusantara, yaitu Tafsir al-Munir karya AGH. Daud Ismail yang ditulis dalam bahasa Bugis. Kasus yang dikaji oleh penulis adalah penafsiran AGH. Daud Ismail atas Q.S. Al-Baqarah [2]:221 dan Q.S. al-Mā’idah [5]:5 mengenai pernikahan beda agama. Penulis menggaris bawahi, ada dua Jenis pernikahan beda agama, yaitu laki-laki Muslim menikahi perempuan non-Muslim dan sebaliknya. Ada kesepakatan luas untuk kebolehan kategori pertama, akan tetapi tidak untuk kategori kedua. Kajian ini fokus kepada kategori kedua, dan menyimpulkan bahwa keterpengaruhan AGH Daud Ismail terhadap tradisi tafsir sangat besar dalam kasus ini.

Artikel terakhir, ditulis oleh Siswoyo Aris Munandar (STAI Sadra Jakarta) mengkaji aktivitas filantropis pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah melalui gerakan amal perempuan Ibu Bella. Penulis menungkap bahwa gerakan filantropis Ibu Bella memperlihatkan bahwa Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah tidak anti-sosial sebagaimana anggapan umum. Lebih dari itu, mereka juga terlibat secara aktif dalam pengembangan kegiatan filantropis dengan memaksimalkan potensi teknologi digital.

Selamat membaca!

Redaksi

Fondasi Ontologis Tafsir Isyārī: Studi Pemikiran Haydar Amuli dalam *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿzam*

Abstract

Beta Firmansyah
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
STFI Sadra Jakarta

Cipta Bakti Gama
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
PTIQ Jakarta

Ahmed Zaranggi Ar Ridho
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
STFI Sadra Jakarta

The departing point of this article is the objection towards tafsīr ishārī. This objection can be categorized as an ontological foundation, that tafsīr ishārī stands on the personal kashf, for which reason it cannot stand as reason and an epistemological foundation. Through a comprehensive-analytical study, this study elaborates on the theory correspondence of Qurʾānī, afāqī, and anfusī proposed by Haydar Amuli, a theory that stands as the ontological foundation of tafsīr ishārī. The deduction of the correspondence between Qurʾānī, afāqī, and anfusī or the deduction of the reference of the verse runs through kashf. Kashf is the epistemological basis proposed by Haydar Amuli. The correspondence theory is the basic assumption of the sufi interpretation. This theory is capable of bridging the disjuncture of the relationship between the verses and their references in the Sufi interpretation.

Publisher's note: Jurnal Moderasi stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2021
by the authros.
Submitted for
possible open

access publication under the terms and
conditions of the Creative Commons
Attribution (CC BY NC SA) lience
(<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)

Keywords: *Ontological foundation, tafsīr ishārī, Haydar Amuli, Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ al-Aʿzam.*

Abstrak

Penelitian ini berangkat dari masalah gencarnya penolakan terhadap tafsir isyārī. Penolakan itu dapat dikategorikan pada fondasi ontologis, bahwa tafsir isyārī bertumpu kasyf bersifat personal, sehingga tidak dijadikan argumentasi dan fondasi epistemologis. Melalui kajian deskriptif dan analitis kajian ini mendiskusikan teori kesesuaian antar huruf, kata dan ayat Qurʾānī, afāqī dan anfusī yang digagas oleh Haydar Amuli, sebuah teori yang bisa menjadi fondasi ontologis dari tafsir isyārī. Penentuan kesesuaian Qurʾānī, afāqī dan anfusī atau penentuan referen ayat hanya bisa ditentukan melalui metode kasyf. Metode

kasyf ini menjadi basis epistemologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Teori kesesuaian ini adalah asumsi dasar dari setiap penafsiran para sufi. Teori ini pun mampu menjebatani keterpisahan relasi antara ayat dan referen dalam penafsiran para sufi.

Kata Kunci: *Fondasi Ontologis, Tafsir Isyārī, Haydar Amuli, dan Tafsir al-Muḥīṭ al-A‘zam*

Pendahuluan

Dalam wacana tafsir, tafsir *isyārī* secara luas dinilai sebagai salah satu metode tafsir yang kontroversial. Sikap para pakar tafsir terhadap tafsir *isyārī* dapat dikelompokkan menjadi tiga. Di dua kutub pertama, ada yang mendukung dan menolak secara mutlak. Di antara keduanya, ada yang menerima dengan perincian.¹ Di kelompok pertama ada Imam Khomeini, al-Ghazālī, at-Taftāzānī, Ibn ‘Aṭā’ dan Ḥasan Abbās Zakiy. Di kelompok kedua ada al-Suyūṭī, al-Zarkasyī, Ibnu Taymiyah, al-Zanjānī dan lain sebagainya. Sedangkan yang menerima dengan perincian seperti Ṭabāṭabā’i, Hadi Ma’rifat dan al-Ḍahabī.²

Menerima tafsir *isyārī* berarti meyakini bahwa ada layer-layer makna di balik lahiriah teks. Al-Taftāzānī mengatakan bahwa ada isyarat-isyarat tersembunyi di balik makna zahir yang hanya mampu disingkap oleh para pesuluk.³ Ḥasan Abbās Zakiy berpendapat bahwa para sufi menjadikan makna zahir sebagai fondasi dari makna batin. Baginya, berhenti pada lahiriah teks berarti membatasi *kalām* Allah yang tidak terbatas. Bagi Imam Khomeini, makna batin merupakan sebuah konsekuensi dari sebuah teks yang ia sebut sebagai *lawāzim al-kalām*.⁴

Pada sisi lain, penolakan terhadap tafsir *isyārī* dapat dirangkum ke dalam lima alasan: yaitu (1) tafsir *isyārī* tidak bertumpu pada premis-premis ilmiah dan rasional, melainkan pada *kasyf* yang bersifat personal, (2) *kasyf* tidak bisa dikomunikasikan/dijadikan argumentasi kepada orang lain, (3) tafsir *isyārī* tidak

¹ Muhammad Ali al-Riḍā’ī al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsir wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsir al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Markaz al-Ḥadhārah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011), p. 263.

² Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 2018), p. 166.

³ al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsir wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsir al-Qur’ān al-Karīm*, pp. 255–65.

⁴ Muhammad Reza Ursyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini* (Jakarta: Sadra Press, 2012), p. 89.

sesuai dengan spirit ajaran Islam, bahkan dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ra'y*, (4) metode tafsir simbolik (*al-ramzī*) keluar dari batas-batas tafsir dan perolehan makna serta maksud Al-Qur'an, begitu pula, takwilnya tidak berlandaskan pada wahyu dan syariat serta tidak merujuk referen (*maṣādīq*) yang valid, dan (5) tafsir *isyārī* berlandaskan pemikiran filsafat Yunani seperti Plato dan Phythagoras.⁵

Al-Zanjānī mengkategorikan tafsir *isyārī* ke dalam tiga kategori: (1) *al-tafsīr ar-ramzī* (simbolik), (2) *al-tafsīr al-isyārī*, dan (3) *al-tafsīr al-syuhūdī*. Ketiganya dikategorikan sebagai *tafsīr bil ra'y* yang tertolak.⁶ Terkait filsafat Yunani seperti Phythagoras dan Plato, penolak tafsir *isyārī* menganggap bahwa konsepsi makna batin (*warā' al-zāhir*) sama dengan metafisika yang berbicara terkait hal di luar fisik.⁷

Menurut al-Zarkasyī, sebagaimana dikutip al-Zarqānī, tafsiran para sufi bukanlah tafsir. Ibn Ṣalāḥ berkata bahwa siapa saja yang meyakini tafsir al-Sullāmī sebagai kitab tafsir, maka dia telah terjatuh dalam kekafiran. Ibn Ṣalāḥ meyakini bahwa tidak ada satu kata pun di dalam tafsir al-Sullāmī yang termasuk tafsir.⁸ Begitu pula, al-Suyūṭī menilai bahwa kitab *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* adalah kitab tafsir yang *ghair maḥmūd* (tercela). Hal serupa juga disampaikan oleh al-Ḍahabī, yang beranggapan bahwa kitab ini memuat penyimpangan (*taḥrīf*) makna Al-Qur'an. Selain al-Ḍahabī, pendapat serupa juga disampaikan oleh Abu Ḥasan al-Wāḥidī, Ibnu Taimiyah, dan Usman al-Ḍahabī.⁹

Secara singkat, keberatan terhadap tafsir *isyārī* dapat diungkap dalam dua poin, yaitu: (1) fondasi ontologis yang berkaitan dengan asumsi dasar dari tafsir *isyārī* itu sendiri dan (2) Fondasi epistemologis yang berkaitan dengan sumber pengetahuan yang diperoleh para mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an. Berkaitan dengan fondasi ontologis, penolakan terhadap tafsir *isyārī* berhubungan dengan anggapan bahwa para mufasir yang menggunakan metode *isyārī* menarik makna

⁵ al-Isfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāḥij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, pp. 290–1; Kerwanto, 'Epistemologi Tafsir Mulla Sadra', *Jurnal Theologia*, vol. 30, no. 01 (2019), p. 35; Cipta Bakti Gama, 'Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an', *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1 (2016), pp. 122–3.

⁶ al-Isfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāḥij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, p. 266.

⁷ Khālid 'Abdurrahman al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), pp. 237–8.

⁸ Muḥammad 'Abdul 'Azīm al-Zarqānī, *Manāḥil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), p. 66.

⁹ Muhammad Imrān, *Muqaddimah Ḥaqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2001), p. 11.

terlalu jauh dari makna zahir ayat. Dalam kata lain, referen yang digunakan sangat jauh dari ayat al-Qur'an.

Penulis berpandangan bahwa yang menjadi pangkal persoalan dari perdebatan mengenai tafsir *isyārī* adalah kekaburan terkait asumsi dasar, baik ontologis, epistemologis, metodologis mengenai tafsir *isyārī*. Oleh sebab itu, diperlukan deskripsi mendalam terkait fondasi ontologis dan epistemologis tafsir *isyārī*.¹⁰ Dengan tujuan tersebut, tulisan membahas pemikiran Haydar Amuli terkait relasi antara al-Qur'an, alam dan manusia sebagai asumsi dasar atau fondasi ontologis dari tafsir *isyārī*. Hal ini dipandang penting mengingat Haydar Amuli menekankan pentingnya penjelasan mengenai asumsi dasar tafsir *isyārī* dalam kritiknya terhadap pendahulunya, Kāsyāni dan Najmuddīn al-Kubra.¹¹

Sekilas Tentang Haydar Amuli

Nama lengkapnya adalah Rukn al-Dīn bin Ḥaydar bin Sayyid Tāj al-Dīn 'Alī Fadasah bin Sayyid Muḥammad bin 'Alī Fadasah bin Abī Ja'fār Muḥammad bin Ibrāhīm bin Muḥammad Hārūn bin Hamzah bin 'Ubaidillāh al-A'rāj bin Muḥammad bin al-Ḥusain al-Aṣghar bin al-Imām 'Alī bin al-Ḥusain Zainal 'Ābidīn bin al-Ḥusain al-Syahīd bin 'Alī bin Abī Ṭālib. Ia lahir di kota Āmul ibu kota Turkistan. Gurunya bernama Fakhr al-Muḥaqqiqīn.¹² Dengan demikian, ia adalah seorang Sayyid, yaitu sebuah gelar kehormatan bagi mereka yang memiliki silsilah keturunan Nabi saw melalui Fatimah dan Ali bin Abi Thalib.¹³

'Uthmān Yaḥya yang merangkum perjalanan Haydar Amuli menyebut bahwa Sayyid Haydar diperintahkan oleh Allah untuk melakukan perjalanan. Ia mulai meninggalkan kota kelahirannya yaitu Āmul, Turbekistan yang berada di ujung Khurasan. Pada usia 30 tahun, Sayyid Haydar menjadi menteri (*wazir*) di kerajaan Persia, yaitu ketika kekuasaan raja al-Sa'īd Fakr al-Daulah Ibn Syah Katkhda. Sayyid Haydar melanjutkan perjalanannya ke Makkah untuk mengunjungi *Baitullah* sebagai tempat terbaik. Di Makkah, Sayyid Haydar melakukan berbagai ritual ibadah wajib dan sunnah serta memusatkan perhatiannya kepada Allah swt.

¹⁰ Kerwanto, 'Epistemologi Tafsir Mulla Sadra'.

¹¹ Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 1, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī (Teherān: Mu'assasah at-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442), p. 202.

¹² Haydar Āmūlī, *Inner Secrets of The Path*, trans. by Asadullah ad-Daakir Yate (Zahra Publications, 1989), p. 12.

¹³ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), p. 25.

Kemudian, ia merasakan kerinduan yang sangat untuk berziarah kepada Nabi saw, leluhurnya. Lalu pergilah Sayyid Haydar ke Madinah.¹⁴

Di Madinah, Sayyid Haydar memperoleh ilham bahwa ia harus kembali ke Irak, ke *Masyhad* suci. Dalam perjalanan hidupnya, Haydar Amuli menghabiskan waktu mudanya dengan mempelajari kaidah-kaidah/ilmu-ilmu zahir (*al-qawā'id al-zāhiriyyah*) dari kalangan Syiah Imamiyah. Setelah merasa mapan dalam ilmu itu, lalu ia mencari ilmu batin (*al-ʿulūm al-sharʿiyyah al-bāṭiniyyah*) terutama terkait *ʿirfan*. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa Syiah Imamiyah dan *ʿirfan* adalah identik. Haydar Amuli menggeluti ilmu batin setelah perjalanan panjangnya dalam mencari ilmu. Pada akhirnya, ia menghabiskan waktu untuk latihan spiritual (*riyāḍah*), berkontemplasi (*khalwat*), melakukan ketaatan-ketaatan, beribadah yang mungkin seseorang tidak akan mampu melakukan itu semua. Setelah itu, Allah memancarkan ilmu yang tidak terbatas ke dalam hatinya terutama terkait takwil Al-Qur'an dan *Syarḥ al-Fuṣūṣ*, kearifan-kearifan (*maʿārif*), dan rahasia-rahasia (*daqā'iq*).¹⁵ Dari sinilah Sayyid Haydar menulis karya-karyanya yang berjumlah lebih dari empat puluh karya.¹⁶

Haydar Amuli dianggap sebagai orang yang mampu menyintesis antara *ʿirfan* (*tasawwuf*), *burhān* (filsafat) dan teologi Syiah. Menurutnya, ada titik persinggungan antar ketiganya, yaitu kesamaan dari sisi sumbernya. Sumber ketiganya adalah para Imam Syiah. Menurutnya, Syiah hakiki adalah seorang teosof (*ʿārif*) dan teosof hakiki adalah seorang Syiah Imamiyah.¹⁷ Haydar Amuli pun dianggap sebagai komentator ulung dari Syaikh al-Akbar Ibn ʿArabī. Ia menulis komentar (*syarḥ*) salah satu kitab *masterpiece* Ibn ʿArabī yaitu *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Syarahnya ia beri nama *Naṣ al-Nuṣūṣ fī Syarḥ al-Fuṣūṣ* atau *al-Muqaddimah fī Syarḥ al-Nuṣūṣ*.¹⁸ Haydar Amuli juga dianggap sebagai tokoh yang menjadi mediator antara pemikiran-pemikiran Ibn ʿArabī dan *kalām* Syiah. Hal ini terlihat dalam sejumlah pernyataannya terkait Ibn ʿArabī.

Haydar Amuli mengklaim telah memperoleh ilmu yang tiada batas (*al-ʿilm al-lātanāhiyyah*) dari Allah. Ia juga mengklaim bahwa dua kitab pentingnya, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿzam* dan *Syarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, didapatkan melalui iluminasi ilahi (*al-*

¹⁴ Uthmān Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār* (Teheran: Markaz al-Nashriyyāt al-ʿIlmiyyah wa al-Thaqafiyah al-Tābi'ah Liwizārah al-Thaqāfah wa Ta'lim al-ʿĀlī, 1409), pp. 11–2.

¹⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿzam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 9–15.

¹⁶ Yaḥya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, p. 13.

¹⁷ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿzam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 16.

¹⁸ Haydar Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, vol. 1 (Teherān: Qism ad-Dirāsāt al-ʿIrāniyyah, 1393), p. 12.

fuyūḍāt al-ilāhiyyah).¹⁹ Sebagai seorang teosof, Haydar Amuli meyakini bahwa perolehan ilmu pengetahuan tidak hanya dibatasi pada panca indera dan persepsi rasional semata. Akan tetapi, perolehan ilmu pun bisa melalui metode penyucian jiwa (*tazkiyyah*), metode *tawajjuh* dan takwa, metode hati dan fitrah, metode penyingkapan (*kasyf*) dan penyaksian (*syuhūd*) serta *wilāyah*. Menurutnya metode ini bukanlah metode inderawi, rasional, eksperimental (*tajribiyyah*), dan kontemplasi (*tafakkur*).

Sekilas Tentang Tafsir al-Muḥiṭ al-A'zam

Sayyid Haydar menyebutkan dua nama bagi kitab tafsir ini, yaitu *al-Muḥiṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Aziz al-Muḥkam* yang disebutkan langsung pada *muqaddimah* tafsirnya.²⁰ Nama kedua kitab ini adalah *al-Muḥiṭ al-A'zam wa al-Ṭawud al-Asham fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Aziz al-Muḥkam* yang disebutkan pada *muqaddimah* kitab *Naṣ al-Nuṣūṣ*.²¹

Jika menggunakan teori al-Riḍā'ī, maka tafsir Sayyid Haydar dikategorikan ke dalam metode tafsir *isyārī*. Hal ini dibuktikan, dengan ungkapan Sayyid Haydar bahwa tafsir ini didapatkan melalui pancaran ilahi (*fayḍ ilāhī*). Begitupun pada kitab *Naṣ al-Nuṣūṣ*, Sayyid Haydar mengatakan bahwa kitab ini berasal *al-fuyūḍāt al-ilāhiyyah* (iluminasi ilahi). Di tempat lain, Sayyid Haydar berkata bahwa kitab ini didapatkan bukanlah dari pencarian (*kasb*) dan ijtihad, akan tetapi dari *ifāḍah al-ghaybiyyah* (pancaran kegaiban) yang diperoleh melalui *kasyf* dari *ḥaḍrah al-Raḥmān*. Bahkan lebih tegas lagi, Sayyid Haydar mengatakan bahwa tafsir ini berasal dari pancaran ilmu ilahi yang tidak terhingga kepadanya.²²

Ada dua pendapat terkait *lawn* (corak penafsiran) yang digunakan Sayyid Haydar dalam tafsir *al-Muḥiṭ al-A'zam*. Editor (*muḥaqqiq*) kitab ini menyebut bahwa kitab ini bercorak *'irfan nazārī* (tasawuf teoretis).²³ Akan tetapi menurut Kerwanto, corak yang digunakan pada tafsir ini adalah *'irfan nazārī* dan *'amalī*, karena pengarang kitab ini menguasai dua keilmuan tersebut.²⁴

¹⁹ Yahya, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, p. 9.

²⁰ Amuli, *Tafsir al-Muḥiṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 9.

²¹ Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 1: 9.

²² Amuli, *Tafsir al-Muḥiṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 22-4; 41-2; Amuli, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, 1: 534.

²³ Amuli, *Tafsir al-Muḥiṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 200.

²⁴ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, p. 167.

Terkait sistematika penulisan kitab, Sayyid Haydar mengungkapkannya secara gamblang dalam *khutbah kitab*. Sistematika yang ditulis oleh Sayyid Haydar dalam kitabnya ini adalah sebagai berikut:

Pertama, Sayyid Hadydar menuliskan ayat Al-Qur'an terlebih dahulu dengan tinta berwarna merah. Hal tersebut dilakukan agar pembaca mampu membedakan antara ucapan Tuhan dan ucapan makhluk. *Kedua*, setelah menuliskan tafsir, ia menuliskan takwil yang diperoleh dari iluminasi ilahi kepadanya. Sayyid Haydar pun menuliskan tafsir setelah menyebutkan Al-Qur'an secara langsung tanpa pemisah. Setelah itu, Sayyid Haydar Amuli menuliskan takwil dari ayat tersebut. Sayyid Haydar menuliskan takwil ayat dengan warna merah untuk membedakannya dengan tafsir. *Ketiga*, tidak hanya hal di atas, Sayyid Haydar juga menuliskan tujuh *mudaqqimah* tafsir. Menurutnya, tujuh *muqaddimah* ini sangatlah penting dan harus ada untuk memberikan panduan arah tafsir ini.²⁵

Namun demikian, sebagian besar naskah asli kitab *al-Muḥīṭ al-A'zam* rusak dimakan rayap; hanya tersisa dua jilid saja. Dua jilid tersebut berisi tujuh *muqaddimah*, tafsir surat al-Fātiḥah dan 54 ayat surah al-Baqarah. Sisa naskah kitab yang bertahan ini sulit untuk dibaca dan dituliskan kembali. Susunannya rusak; bercampur antara tema satu dengan yang lainnya. Untuk lembaran tafsir surat al-Baqarah, satu pertiga dari halamannya hilang. Editor menemukan bagian-bagian yang sulit dibaca sehingga digantikan dengan tanda kurung untuk menandai adanya kata/kalimat yang hilang.²⁶

Berkat kegigihan editor, bagian yang tersisa dari kitab ini yang berserakan dan sulit dibaca berhasil diurutkan dan dirapikan sesuai halamannya. Ia menyusun ulang dua jilid yang tersisa menjadi enam jilid yang berisikan tujuh *muqaddimah* dan tafsir surah al-Fātiḥah. Hadis-hadis dan ayat-ayat yang dikutip diberikan sumber rujukannya. *Khutbah* kitab yang ada pada kitab ini diambil dari bagian yang tersisa dari *khutbah* surat al-Fātiḥah.

Wacana Fondasi Tafsir Isyārī

Fondasi dalam bahasa arab disebut *mabādi'*. Dalam tradisi ilmu logika, ia dijelaskan sebagai *mā bihi al-burhān*. Artinya, yang dimaksud dengan fondasi dalam konteks ini adalah sekumpulan proposisi dan konsep yang menjadi pijakan peneliti dalam

²⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 197.

²⁶ *Ibid.*, 1: 4.

melakukan verifikasi atas masalah-masalah-masalah ilmu tersebut.²⁷ Sedangkan tafsir *isyārī* terdiri dari dua term, yaitu tafsir dan *isyārī/isyārah*. Tafsir didefinisikan sebagai upaya manusia untuk mengungkap makna dan maksud Al-Qur'an sejauh kadar kemampuannya (*‘alā qadri ‘uqūlihim*).²⁸ Sedangkan kata *ishārāh*, secara etimologi, didefinisikan oleh al-Muṣṭafawī sebagai memilih (*intikhāb*) atau mengeluarkan (*ikhrāj*) sesuatu dari beberapa hal baik berupa ucapan, perbuatan maupun pemikiran.²⁹ Dalam ilmu tafsir, *isyārah* diartikan sebagai memanfaatkan sesuatu dari pernyataan selain dari konsekuensinya (*mauḍū’*). *Isyārah* terkadang bersifat inderawi (*ḥissiyah*) dan terkadang konseptual (*ḥiḥniyyah*), terkadang tampak dan terkadang tersembunyi (*khafiyyah*).³⁰ ‘Abdurrahman al-‘Ak mendefinisikan *isyārah* sebagai *al-īmā’* yang berarti makna tersembunyi (tidak terungkap secara langsung) yang terkandung dalam sebuah pernyataan. Dengan kata lain, *isyārah* diartikan sebagai *al-dalālah al-iltizāmiyyah* (makna tersirat/*mantūq* dalam istilah ulumul Quran) dalam sebuah ungkapan.³¹

Para pakar memberikan beragam definisi untuk tafsir *isyārī*. al-Riḍā’ī mendefinisikannya dengan tafsir yang mengungkap isyarat-isyarat tersembunyi (*al-isyārāt al-khafiyyah*) pada ayat-ayat Al-Qur'an yang bertolak dari makna zahir ayat menuju makna batin.³² al-Žahabī mendefinisikan tafsir *isyārī* dengan membaginya ke dalam dua jenis: *al-ṣūfi al-naẓarī* dan *al-ṣūfi al-faiḍī/al-isyārī*. Tafsir *al-ṣūfi al-faiḍī* yaitu takwil ayat-ayat Al-Qur'an yang menghasilkan makna yang berbeda antara makna zahir ayat pada satu sisi dan isyarat-isyarat tersembunyi (*al-isyārāt al-khafiyyah*) yang tampak kepada pesuluk pada sisi lain. Tafsir *al-ṣūfi al-naẓarī*, pada sisi lain, adalah tafsir yang dibangun di atas premis-premis ilmiah yang dihasilkan oleh pemikiran seorang sufi.³³

Dari deskripsi di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir *isyārī* memiliki dua definisi. Pertama, jika ditinjau dari makna, tafsir *isyārī* didefinisikan sebagai tafsir yang

²⁷ Lajnah al-Ta’līf fī Akādīmīyah, *Mīzān al-Fikr* (Qum: Madrasah Akādīmīyah al-Ḥikmah al-‘Aqliyyah, 2011), p. 10.

²⁸ Muḥammad ‘Abdul ‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), p. 6.

²⁹ Ḥasan al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimah al-Qur’ān*, vol. b (Teheran: Markaz Nashr Āthār al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 1420), p. 180.

³⁰ al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, p. 261.

³¹ al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, p. 205; Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur’an*, p. 145.

³² al-Isfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, p. 216.

³³ Muḥammad Ḥusein al-Žahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 2012), p. 308.

menekankan pada makna batin. Kedua, dari sumber perolehan pengetahuannya, tafsir *isyārī* adalah tafsir yang sumber pengetahuannya adalah *kasyf*, baik itu teoretis (pemikiran) maupun praktis (*wijdān*).

Dalam tradisi ilmu tafsir, menurut Kerwanto ada dua fondasi utama tafsir *isyārī*, yaitu fondasi epistemologis dan fondasi ontologis.³⁴ Fondasi epistemologis adalah fondasi yang menitikberatkan pada sumber pengetahuan atau perolehan pengetahuan tafsir *isyārī*. Sedangkan fondasi ontologis adalah pandangan terkait asumsi dasar terkait realitas atau hakikat Al-Qur'an.

Fondasi Epistemologis Tafsir Isyārī

Fondasi epistemologis tafsir *isyārī* berkisar pada kemungkinan seseorang mendapatkan ilmu *ladunnī*, atau disebut juga ilmu *ḥuḍūrī* atau *kasyf*. Ilmu *ladunnī* adalah ilmu yang diperoleh tanpa didahului oleh proses berpikir, mendengar, belajar atau periwayatan. Ibn 'Arabī memaknai ilmu ini sebagai ilmu yang dituliskan dalam lembaran jiwa hamba yang terpilih melalui pena akal (*qalm al-‘aql*) dan ilmu ini dianggap sebagai *mauhibah* (pemberian) dari Allah. Ilmu ini adalah ilmunya para nabi dan para wali seperti nabi Khidir.³⁵ Mullā Ṣadrā menyebutnya sebagai *al-ta‘līm al-rabbānī*, yaitu ilmu yang diperoleh tanpa proses perantara (*ghair al-wāṣiṭah*). Ilmu ini tidak bisa diperoleh melalui proses teoretik, akan tetapi melalui *zauq* (rasa) dan *wijdān*. Artinya ilmu ini hadir langsung dalam diri seorang hamba.³⁶

Sumber utama tafsir *isyārī* disebut sebagai *kasyf*. Secara etimologi *kasyf* berarti tersingkapnya hijab (*raf‘ al-ḥijāb*). Kata ini sering digunakan dalam ungkapan *kasyafat al-mar‘ah wajhahā*, seorang perempuan menyingkapkan wajahnya. Artinya, cadar (*niqāb*) perempuan tersebut ia singkap. Secara terminologi, *kasyf* didefinisikan sebagai mengetahui makna-makna gaib (*al-ma‘ānī al-ghaybiyyah*) maupun realitas hakiki (*al-umūr al-haqiqiyyah*) yang ada di balik hijab, baik secara eksistensial (*wujūdan*) maupun penyaksian (*syuhūdan*). Term *wujūdan* merujuk pada *kasyf ma‘nawī* (maknawi) dan *syuhūdan* merujuk pada *kasyf ṣūrī* (formal).³⁷

³⁴ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, p. 204.

³⁵ Muḥyiddin Ibn 'Arabī, *Futuhāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār al-Sādr), p. 188.

³⁶ Muhammad Ibrāhīm Sadr al-Muta'alihīn, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Tehran: Muassasah al-Abḥās al-Ṣaqāfiyah, 1050), pp. 144–5.

³⁷ Dawud al-Qaysyārī, *Syarh Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Tehran: al-Syirkah al-'Alamiyyah wa al-Ṣaqāfah li al-Nasyr, 1375), p. 108.

Dalam wacana keilmuan modern, validitas *kasyf*, ilmu *ladunnī* atau ilmu *ḥuḍūrī* tidak mendapat penerimaan yang luas. Sebagian kalangan menilai *kasyf* atau *syuhūd* sebagai imajinasi (*tawahammāt*) dan khayal (*takhayyalāt*) para sufi saja.³⁸ Al-Zanjāni menganggap *zawq* dan ilmu *‘irfan* bertentangan dengan Al-Qur’an dan pada hakikatnya adalah tafsir *bi al-ra’yi*. Baginya, *kasyf* sebagai sumber utama takwil bersifat batil. *Kasyf* hanyalah pengalaman personal dan tidak bisa menjadi argumentasi (*hujjah*) bagi yang lain.³⁹

Dari penolakan di atas, disusunlah sebuah standar *kasyf* yang dibenarkan atau *kasyf* yang dianggap valid dan diterima sebagai penafsiran Al-Qur’an. Dawud al-Qaysharī memperkenalkan dua standar, yaitu syarat umum dan khusus. Syarat umum adalah keselarasan dan ketiadaan kontradiksi dengan Al-Qur’an dan hadis (syariat). Sedangkan syarat khusus adalah penyandaran pada *kasyf* sufi muktabar sebelumnya.⁴⁰

Fondasi Ontologis Tafsir *Isyārī*

Dalam wacana fondasi ontologis tafsir *isyārī*, Kerwanto memberikan beberapa aspek penting: fondasi linguistik, hakikat Al-Qur’an dan fondasi filosofis. Fondasi linguistik meliputi makna *majāzī* dan *ḥaqīqī*, kaidah *rūḥ al-ma‘nā*, *al-aṣl al-wāḥid*, *isti‘ārah* dan *kināyah*, *al-ramz* dan *amsāl al-Qur’ān*. Menurut peneliti, fondasi linguistik dikategorikan sebagai salah satu fondasi tafsir *isyārī* karena memaknai tafsir *isyārī* sebagai tafsir yang menitikberatkan pada makna batin. Makna batin ini tidak hanya diperoleh oleh *kasyf* sebagai basis tafsir *isyārī*, akan tetapi bisa diperoleh melalui analisis rasional. Dan ini lebih akrab digunakan oleh para penafsir eksoterik.

Akan tetapi, karena dalam penelitian ini sudah dibatasi bahwa yang dimaksud tafsir *isyārī* itu berdasarkan sumber perolehannya yaitu *kasyf* yang membedakan dengan tafsir lainnya, maka fondasi ontologis dari aspek ini tidak perlu dideskripsikan. Begitu pula dengan fondasi filosofis, ada kesamaan dengan aspek *anfusi* dan *afāqī* dalam hakikat Al-Qur’an. Sehingga, fondasi ontologis dalam penelitian ini berkisar pada tiga hakikat Al-Qur’an. *Pertama*, fondasi terkait makna

³⁸ Hadi Ma‘rifat, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Šaubih al-Qasyīb* (Iran: al-Jāmi‘aj al-Raḍawiyah li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 2006), pp. 528–36.

³⁹ al-Isfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāḥij Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, pp. 290–1.

⁴⁰ al-Qaysyarī, *Syarh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p. 101.

zahir dan batin. Kedua, levelitas makna Al-Qur'an dan yang ketiga, aspek *anfusī* (kemanusiaan) dan *afāqī* (kealaman) dari Al-Qur'an.

Aspek Zahir dan Batin al-Qur'an

Asumsi bahwa Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin dapat dijumpai pada banyak riwayat hadis. Menurut Ṭabaṭabā'ī Al-Qur'an tidak terbatas pada zahir teks saja, akan tetapi ada makna lain di baliknya, yaitu makna batin. Ia mengutip hadis Nabi yang menyatakan bahwa Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin, bahkan batinnya sampai tujuh puluh lapis. Di tempat lain, Ṭabaṭabā'ī menyebutkan lapisan Al-Qur'an yang terdiri dari zahir, batin, *ḥad* dan *maṭla'*.⁴¹

Makārim Syirāzī pun mengungkapkan bahwa Al-Qur'an memiliki dua aspek, zahir dan batin.⁴² Hashim Baḥrānī mengutip riwayat yang sampai pada Jābir, ia mengungkapkan bahwa batin Al-Qur'an sangatlah erat relasinya dengan zahirnya, begitupun sebaliknya.⁴³ Bahkan al-Ṭabarī mengungkapkan bahwa setiap huruf pada ayat Al-Qur'an memiliki aspek zahir yang di dalamnya terkandung makna batin dan *ḥad* yang terkandung di dalamnya *maṭla'*.⁴⁴ Fayd al-Kāshānī pun menyebutkan bahwa Al-Qur'an memiliki aspek lahir dan batin yang keduanya sangat saling keterikatan,⁴⁵ Mullā Ṣadra pun meyakini itu. Karena Al-Qur'an memiliki aspek zahir dan batin, maka syariat pun memiliki itu.⁴⁶ al-Majlisi menambahkan bahwa batin Al-Qur'an hanya bisa dipahami oleh para Imam Ahlul Bait.⁴⁷ Al-Boruswī berpendapat bahwa Al-Qur'an tidak hanya turun pada ahli zahir saja, akan tetapi ia turun kepada ahli batin juga.⁴⁸

Dalam pandangan Ṭabaṭabā'ī, makna *zāhir* Al-Qur'an yaitu makna pertama yang nampak pada ayat Al-Qur'an. Sedangkan *bāṭin* yaitu makna yang berada di bawah (*taḥta*) makna zahir, bisa berjumlah satu maupun banyak, dekat maupun jauh atau

⁴¹ Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417), pp. 1-2.

⁴² Nāṣir Makārim al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* (Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421), p. 64.

⁴³ Hasyim Baḥrānī, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Teherān: Mu'assasah al-Bi'shah), p. 5.

⁴⁴ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412), p. 25.

⁴⁵ Fayd al-Kāshānī, *Tafsīr al-Sāffī*, vol. 1 (Teherān: Manshurāt al-Sadr, 1415), pp. 29-30.

⁴⁶ Muhammad Ibrāhīm Sadr al-Muta'alihīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1 (Qum: Manshūrāt Baidār, 1408), p. 83.

⁴⁷ Muhammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭḥār*, vol. 89 (Beirut: Dār Iḥya at-Tutāth al-'Arabī, 2006), p. 73.

⁴⁸ Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr), p. 289.

bahkan di tengah keduanya. Makna dari *ḥad* itu sendiri menurut Ṭabaṭabā'ī adalah *nafs al-ma'na* (inti makna) baik itu zahir maupun batin, dan *maṭla'* yaitu makna sebagai tempat munculnya (*ṭala'a*) *ḥad* dan batin dari keduanya saling bersambung (*muttaṣil*).⁴⁹ Menurut Al-Ṭabarī, makna zahir diperoleh dari pembacaan (*tilāwah*) terhadapnya, sedangkan makna batin diperoleh melalui takwil. *Ḥad* menurutnya adalah *ḥudūdu-llāh*, batas-batas yang telah ditetapkan oleh Allah yang berisikan halal, haram dan seluruh syariat yang mengandung konsekuensi pahala dan siksa. Sedangkan *maṭla'* adalah penampakan di hari kiamat setelah wafatnya manusia.⁵⁰

Sedangkan Mullā Ṣadrā, dengan basis pendekatan ontologis terkait manusia, alam dan Al-Qur'an, berkata bahwa ketiganya memiliki kesesuaian (*taṭbīq*) satu sama lain. Dengan demikian, ayat Al-Qur'an bisa dilihat realitasnya pada manusia dan alam (realitas eksternal). Pandangan Mulla Sadra ini dipengaruhi oleh pemikiran Ibn 'Arabi dan Sayyid Haydar Amuli. Bahkan sejauh pandangan peneliti, konsep kesesuaian antara manusia, alam dan Al-Qur'an adalah khas dari Haydar Amuli.

Pada intinya, para peneliti Al-Qur'an berbeda pandang terkait makna batin Al-Qur'an. Pendapat mereka dapat diklasifikasikan ke dalam dua macam, yaitu : (1) mereka yang memaknai batin Al-Qur'an sebagai makna konseptual (*al-ma'ārif al-mafhūmī*) dan (2) mereka yang memaknai batin Al-Qur'an sebagai realitas eksternal (*al-wujūd al-misdaqī/al-khārijī*).⁵¹

Tingkatan Makna al-Qur'an

Selain memiliki aspek zahir dan batin sebagai tingkatan makna Al-Qur'an, dalam beberapa riwayat, Al-Qur'an memiliki empat tingkat makna lainnya, yaitu *'ibārah*, *isyārah*, *laṭā'if* dan *ḥaqā'iq*. Keempat level ini dikutip banyak hadis, di antaranya adalah Sayyid Haydar Amuli dan al-Sulṭān Muḥammad al-Kanābādī yang mengutip riwayat yang sampai pada Imam Husain Bin Ali bin Abi Thalib. "Kitab Al-Qur'an memiliki empat tingkatan makna, *'ibārah* untuk orang awam, *isyārah* untuk orang khusus, *laṭā'if* untuk para wali dan *ḥaqā'iq* untuk para Nabi."⁵²

⁴⁹ Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 3: 72.

⁵⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1: 25.

⁵¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, p. 218-21.

⁵² Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 3, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī (Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442), p. 7; al-Sulṭān Muḥammad al-Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah Fī Maqāmāt al-'Ibādah*, vol. 1 (Beirut: Muassasah al-'Alamī Lilmaṭbū'āt, 1408), p. 13.

Menurut al-Kanābādī, yang dimaksud dengan *‘ibārah* adalah ungkapan-ungkapan yang merujuk (*al-dāllah*) pada konsep-konsep umum (*al-‘urfiyyah*) dan referen-referen inderawi murni (*al-maṣādiq al-ḥissiyah al-ṭabī‘iyyah*). Konsep ini dipahami oleh orang awam yang persepsinya hanya terbatas pada inderawi. Ada pula tingkat orang awam yang lebih tinggi dari tingkat pertama, yaitu mereka yang mampu melihat isyarat-isyarat selain inderawi. Sedangkan makna *isyārah* adalah ungkapan yang memiliki referen inderawi dan merujuk pada referen ruhaniyah (*maṣādiq al-ruḥāniyyah*).

Makna *laṭā’if* adalah *rawā’iq* yang hadir dan ditemukan oleh seorang dalam dirinya (*wujūd al-mudrik*) yaitu mereka orang-orang khusus yang menyibukkan dirinya untuk bertawajjuh dan mengingat alam akhirat, mikrokosmos (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) serta makrokosmos (*al-‘ālam al-kabīr*). Mereka itu adalah para wali yang memiliki hati kewilayahan. Sedangkan makna *al-ḥaqā’iq* adalah sebuah ungkapan untuk merujuk pada referen Al-Qur’an secara sempurna. Makna ini diperoleh oleh orang yang mampu merealisasikan dan menyaksikan serta ber-*ta‘ayyun* dengan ayat Al-Qur’an. Mereka itulah tingkatan para Nabi karena *nubuwwah* mereka dan para wali yang menjadi khilafah (pewaris/pengganti) mereka. Prinsipnya, orang yang sudah mencapai makna *ḥaqā’iq*, ia pasti sudah memperoleh makna *laṭā’if*, *isyārah* dan *‘ibārah*.⁵³

Aspek Afāqī (Kealaman) dan Anfusī (Kemanusiaan)

Di antara fondasi ontologis tafsir *isyārī* berhubungan dengan pandangan bahwa Al-Qur’an memiliki aspek *afāqī* (kealaman) dan *anfusī* (kemanusiaan). Landasan dari pandangan ini adalah ayat Al-Qur’an surah Fusilat [41]:53. Pandangan ini dikemukakan oleh beberapa pakar tafsir seperti Mullā Ṣadra, Kamāl Ḥaydari dan Ṭalāl Ḥasan.

Dari ayat di atas, Kamāl Ḥaydari sebagaimana dikutip oleh Ṭalāl Ḥasan, menyebutkan bahwa dari konsep ini lahirlah sebuah kaidah *‘irfāni*, yaitu setiap ayat Al-Qur’an memiliki aspek *afāqī* dan *anfusī* yang berlaku pada setiap waktu dan tempat.⁵⁴ Hal ini dipertegas dengan hadis Nabi saw “Pada Al-Qur’an itu terdapat cerita orang-orang sebelum kamu dan menjadi hukum di antara kamu dan menjadi kabar yang akan datang.”⁵⁵ Aspek *anfusī* yang dimaksud yaitu batasan (*ḥudūd*) yang berlaku bagi setiap insan, sedangkan aspek *afāqī* yaitu aspek yang

⁵³ al-Kanābādī, *Tafsīr Bayān al-Sa’ādah Fī Maqāmāt al-‘Ibādah*, 1: 14.

⁵⁴ Ṭalāl al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur’ān*, vol. 1 (Qum: Dār al-Farāqid, 2012), p. 100.

⁵⁵ Sayyid Abu al-Qāsim al-Khūī, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Qum: Mu’assasah Iḥyā’ Āsār al-Khūī), p. 20.

keluar dari batasan manusia. Setiap insan memiliki aspek *anfusī* yang inheren dalam dirinya dan kosmos (*afāqī*) yang berada di luar dirinya. Setiap ayat Al-Qur'an memiliki kedua aspek itu; *anfusī* yang bersesuaian dengan proses menyempurna manusia itu sendiri dan aspek *afāqī* yang selaras dengan manusia sebagai mikrokosmos.⁵⁶

Ṭalāl Ḥasan memberikan sebuah contoh penafsiran terhadap surah al-Nisa' [5]:100. Beberapa penafsir menjelaskan bahwa arti hijrah dalam ayat ini sebagai berpisah dengan kaum musyrik dengan berpindah kepada negeri Islam, dan berpindah dari kesesatan menuju petunjuk dengan cara berpindah dari negeri musyrik kepada negeri Islam. Berbeda dengan itu, Ṭalāl Ḥasan memaknai hijrah dalam ayat ini dengan dua makna, yaitu hijrah *anfusī* dengan suluk dan perjalanan spiritual sebagai gerak maknawi (*ḥarakah ma'nawiyah*) dan hijrah *afāqī* yaitu gerak inderawi dengan berpindah dari tempat tinggalnya. Ia memaknai *al-bayt* (rumah) dengan dua makna; rumah maknawi (*al-bayt al-ma'nawi*) yaitu hati (*al-qalb*) dan rumah inderawi (*al-bayt al-ḥissi*).⁵⁷

Mullā Ṣadra dengan teori wujudnya memandang bahwa Al-Qur'an memiliki tingkatan. Kesimpulan ini diambil dari prinsip bahwa wujud itu bergradasi dan Al-Qur'an dipandang sebagai wujud, maka ia pun harus bergradasi. Tidak sampai di sana, Ṣadra pun memandang bahwa Al-Qur'an, alam dan manusia memiliki kesesuaian. Ia memandang bahwa ketiganya sebagai kitab ilahi (*kitāb ilāhī*). Ketiganya merupakan manifestasi (*mazāhir*) Ilahi.⁵⁸

Sejauh penelusuran peneliti, jika dilihat dari sejarah pencetusan istilah dan teori *afāqī* dan *anfusī*, Mullā Ṣadra dan Ṭalāl Ḥasan serta Kamāl Ḥaydarī bukanlah pencetus awal dari teori tersebut. Teori ini sudah dicetuskan oleh Haydar Amuli pada abad 3 M. Dari deskripsi yang ada, belum ditemukan pula sebuah teori utuh kesesuaian Al-Qur'an, alam dan manusia. Artinya, Mullā Ṣadra dan Ṭalāl Ḥasan tidak mengeksplor lebih dalam bagaimana bentuk kesesuaian tersebut, apa yang dimaksud *afāqī*, *anfusī* dan bagaimana relasinya dengan ayat Al-Qur'an? Apakah relasi ketiganya mencakup hanya pada ayat ataukah sampai pada kata bahkan huruf?

⁵⁶ al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, 1: 101.

⁵⁷ *Ibid.*; Lihat juga: al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Teheran: Manṣūrāt Nār Khasr, 1314), p. 153; Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1412), p. 152; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manṣūr Fī Tafsīr al-Ma'sūr*, vol. 2 (Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur'isyī an-Najafi, 1400), p. 207; Muhammad Ibn Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3 (Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī), p. 306.

⁵⁸ Muhammad Ibrāhīm Sadr al-Muta'alihīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 5 (Qum: Manṣūrāt Baidār, 1408), p. 377.

Peneliti menemukan penjelasan yang komprehensif pada Sayyid Haydar Amuli. Sayyid Haydar memaparkan sangat rinci maksud dari *afāqī*, *anfusī* dan *Qurʾānī*. Bahkan menurutnya kesesuaian itu tidak hanya pada tingkat ayat semata, kesesuaian itu sampai pada huruf dan kata. Artinya bahwa huruf, kata dan ayat pada Al-Qurʾan memiliki kesesuaian pada *anfusī* dan *afāqī*. Haydar Amuli mengidentikkan ketiganya. Jika Al-Qurʾan memiliki huruf, kata dan ayat, maka *anfusī* dan *afāqī* pun memilikinya.

Kesesuaian Qurʾānī, Afāqī dan Anfusī sebagai Fondasi Ontologis Tafsir Isyārī Perspektif Haydar Amuli

Sebelum menulis tafsirnya, Sayyid Haydar Amuli menuliskan tujuh muqaddimah. Menurutnya, tujuh muqaddimah ini adalah hal niscaya bagi mereka (seorang salik) yang ingin memperoleh makna-makna terdalam dan rahasia-rahasia dari Al-Qurʾan melalui takwil. Dengan muqaddimah ini pun Sayyid Haydar ingin melengkapi kekurangan pendahulunya yaitu Najmuddīn al-Rāzī dan Abdurrāzaq al-Kāshānī.⁵⁹ Muqaddimah ini ditulis untuk menjawab para penolak tafsir *isyārī* yang beranggapan bahwa makna yang ditafsirkan terlalu jauh dari ayat Al-Qurʾan.

Muqaddimah yang digagas oleh Haydar Amuli berisikan, (1) definisi dan aplikasi takwil, (2) kesesuai kitab *afāqī* dan *Qurʾānī*, (3) kesesuaian huruf *afāqī* dan *Qurʾānī*, (4) kesesuaian kata (*kalimāt*) *afāqī* dan *Qurʾānī*, (5) kesesuaian ayat *afāqī* dan *Qurʾānī*, (6) kesesuaian *syarīʿah*, *ṭarīqah* dan *ḥaqīqah* dan (7) hakikat dan rahasia tauhid. Akan tetapi, dalam penelitian ini hanya dibatasi pada Kesesuaian *Afāqī* dan *Qurʾānī*. Pembahasan ini berisikan asumsi dasar terkait kitab Allah yang mencakup kitab *afāqī* dan kitab *Qurʾānī*. Artinya, penelitian ini hanya akan membahas muqaddimah kedua, ketiga, keempat dan kelima.

Kesesuaian Kitab Qurʾānī dan Afāqī

Menurut Haydar Amuli, kitab Allah tidak terbatas pada kitab samawi seperti Al-Qurʾan, Taurat, Injil dan lain sebagainya. Di samping itu semua, ada kitab Allah yang lain, yang disebut *afāq*, yang diartikan sebagai kitab Ilahi dan mushaf rabbani. Susunan pada kitab *afāqī* sama dengan susunan pada kitab *Qurʾānī* yaitu tersusun dari huruf, kata (*kalimah*) dan ayat.⁶⁰ Kitab ini pula disebut sebagai kitab *al-kabīr al-ilāhī* (makrokosmos) yang termuat di dalamnya kitab *anfusī* yang disebut kitab *al-ṣaghīr al-ilāhī* (mikrokosmos). Istilah lain untuk menyebut kitab *afāqī* ini adalah kitab *insān kabīr* dan untuk menyebut kitab *anfusī* yaitu dengan kitab *insān*

⁵⁹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aʿzam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 201-2.

⁶⁰ *Ibid.*, 1: 206.

ṣaghīr. Menurut Haydar Amuli, Al-Qur'an adalah bentuk rinci (*tafṣīl*) dan bentuk global (*ijmāl*) di antara keduanya. Artinya, Al-Qur'an menghimpun keduanya baik secara formal (*ṣūrah*) maupun makna.⁶¹

Kitab Ilahi sebagai <i>mazhar ilahi</i>	Kitab Qur'ānī	Kitab Afāqī	Kitab Anfusī
	Huruf	Huruf	Huruf
	Kata (<i>kalimah</i>)	Kata (<i>kalimah</i>)	Kata (<i>kalimah</i>)
	Ayat	Ayat	Ayat

Tabel. 1 Kesesuaian Kitab Ilahi

Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah al-Ra'd [13]:2. Haydar Amuli menafsirkan ayat dengan logika sederhana. Menurutnya, sebuah ayat meniscayakan adanya kata (*kalimah*) karena ayat adalah susunan kata-kata, dan kata meniscayakan adanya huruf.⁶² Begitupun dalam ayat ini, langit dan bumi disebut dengan ayat (tanda kekuasaan). Hal ini meniscayakan adanya kata dan huruf pada langit dan bumi. Susunan yang terdiri dari huruf, kata dan ayat disebut kitab. Dengan kata lain, ayat ini menunjukkan adanya kitab *afāqī*.

Haydar Amuli memperkuat argumentasinya dengan surah Fuṣṣilat [41]:53-54. Menurut Sayyid Haydar, ayat ini menambah argumentasi terhadap klaim adanya kesesuaian *Qur'ānī* dan *afāqī*. Karena sudah bisa dipastikan bahwa struktur kitab itu terdiri dari ayat, kata dan huruf, untuk menelaahnya pun harus menelaah ayat, kata dan huruf. Kitab yang dimaksud oleh Sayyid Haydar yaitu bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) tiga unsur yaitu ayat, kata dan huruf. Sedangkan ayat adalah bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) kata-kata dan kata adalah bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) huruf-huruf.

Kesesuaian kitab *Qur'ānī* dan *afāqī* dapat dilihat bahwa keduanya adalah lokus penampakan (*mazhar*) dari asma', sifat dan perbuatan Allah swt sebagai petanda (*dāl*) akan zat-Nya. Haydar Amuli berargumen dengan surah al-Qaṣaṣ[28]:49, bahwa kedua kitab itu merujuk pada kitab *Qur'ānī* dan *afāqī*. Kedua kitab ini sebagai lokus penampakan (*mazhar*) yang dengannya seorang salik mampu menyaksikan (*masyāhadah*) asma' dan sifat Allah swt.⁶³ Berbeda dengan Sayyid Haydar, Ṭabaṭabā'ī, al-Ālūsī dan Makārim Syirāzī menafsirkan dua kitab dalam

⁶¹ Haydar Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 2, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrizī (Teherān: Mu'assasah at-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442), p. 15.

⁶² Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 206.

⁶³ *Ibid.*, 1: 206-7.

ayat ini sebagai Taurat dan Al-Qur'an sebagai kebijaksanaan ilahi untuk menuntun manusia kepada jalan kebenaran.⁶⁴

Lebih lanjut Haydar Amuli mengatakan bahwa memang bukan Al-Qur'an yang ada di hadapan kita, akan tetapi Al-Qur'an yang dimaksud adalah Al-Qur'an yang ada di *Lauh al-Mahfūz* (QS. Al-Burūj [85]: 22), Al-Qur'an yang disebutkan sebagai *fī kitāb maṣṭūr*. Kitab inilah yang bersesuaian dengan kitab *afāqī* yang memuat di dalamnya kitab *anfusī* dan diistilahkan sebagai akal pertama (*al-‘aql al-awwal*) atau jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*) (al-Isrā’ [17]: 59).⁶⁵

Akal pertama (*al-‘aql al-awwal*) merujuk pada kitab global universal (*kitāb ijmālī kullī*) untuk tetapnya segala sesuatu secara *ijmāl* (global). Sedangkan jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*) adalah kitab partikular terperinci (*kitāb al-tafṣīl al-juz’ī*) untuk tetapnya segala sesuatu secara terperinci (*mufaṣṣil*). Jiwa universal disebut juga sebagai *al-lauh al-Mahfūz* sedangkan akal pertama disebut juga *al-qalam*.

	Kitab Qur’ānī	Kitab Afāqī
Bersifat global universal	al-lauh al-Mahfūz/ Umm al-Kitāb	Akal pertama (al-‘aql al-awwal)
Bersifat Partikural terperinci	al-Qalam	Jiwa universal (al-nafs al-kulliyah)

Tabel. 2 Kesesuaian antar Kitab Qur’ānī dan Kitab Afāqī

Untuk menjelaskan kesesuaian Qur’ānī dan afāqī, Sayyid Haydar menjelaskan dengan menggunakan doktrin tasawuf teoretis (*‘irfān naẓarī*). Sayyid Haydar menggunakan teori lima kehadiran ilahi (*al-ḥaḍarah al-khamsah al-ilāhiyyah*). Lima kehadiran ini dimaknai oleh Sayyid Haydar sebagai alam, karena dasar kata alam sendiri secara etimologi terambil dari *al-‘alāmah* yang artinya segala sesuatu untuk mengenal suatu tertentu. Sedangkan secara terminologi alam diartikan sebagai segala sesuatu selain Allah yang dengannya diketahui asma’ Allah karena ia adalah lokus penampakan nama tertentu (*ism khāṣ*).

Sayyid Hadyar menjelaskan bahwa alam itu tidak terhingga, akan tetapi melihat kehadiran ilahi berjumlah lima, maka alam-alam universal pun bersesuaian

⁶⁴ Muhammad Husein Ṭabaṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 16 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi’ah al-Jamā’ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-‘Ilmiyyah Biqum, 1417), p. 49; Lihat juga: Ismā’il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr), pp. 299–300; Ni’matullāh Maḥmūd al-Nakhjawānī, *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātīḥ al-Ghaibiyah*, vol. 2 (Mesir: Dār Rukābī Linnāshir, 1419), p. 85.

⁶⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 208–9.

dengan lima kehadiran ilahi tersebut. Lima kehadiran ilahi itu adalah (1) Kehadiran Gaib Mutlak (*ḥaḍrah al-ghaib al-muṭlaq*) dan alamnya adalah alam entitas-entitas Permanen (*al-a'yān al-sābitah*) yang berada pada Kehadiran Ilmiyyah (*al-ḥadarah al-‘ilmiyyah*). Posisi berlawanan dengan Kehadiran Gaib Mutlak, yaitu (2) Kehadiran Syahādah Mutlak (*al-ḥadarah al-shahādah al-muṭlaqah*), alamnya adalah alam *mulk* (alam inderawi). Posisi di bawah Kehadiran Gaib Mutlak yaitu Kehadiran Gaib Relatif (*al-ḥadarah al-ghayb al-muḍāf*). Kehadiran ini terbagi menjadi dua, yaitu *pertama*, (3) kehadiran yang posisinya lebih dekat (*aqrab*) kepada Gaib Mutlak, dan alam pada kehadiran ini disebut dengan alam *Arawāḥ Jabarutiyyah* dan *Malakutiyyah*. Yaitu alam akal-akal immateri dan jiwa-jiwa immateri. (4) *Kedua*, kehadiran yang dekat dengan Kehadiran Syahdah Mutlak, alamnya disebut dengan alam Imajinal (*al-mithāl*). (5) Kehadairan yang mencakup empat kehadiran yang telah disebutkan, alamnya disebut dengan Alam Insan Kamil yang mencakup seluruh alam-alam yang ada (*al-‘ālam al-insān al-jāmi’*).

Haydar Amuli memaknai lima alam (Entitas-entitas Permanen, *Jabarut*, *Malakut*, Imajinal dan alam Syahadah/inderawi) baik bersifat universal maupun partikular sebagai kitab ilahi. Hal ini dikarenakan semuanya adalah lokus penampakan (*mazhar*) asma’ al-Ḥaq sebagaimana Al-Qur’an. Dengan kerangka itu, Sayyid Haydar menyimpulkan bahwa keduanya (*afāqī* dan *Qur’ānī*) memiliki kesesuaian.

Sayyid Haydar bahkan sampai pada tingkat merumuskan tiga kaidah kesesuaian antara *Qur’ānī*, *afāqī* dan *anfusī*. Kaidah tersebut yaitu (1) perincian dan susunan alam baik jasmani maupun ruhani diperoleh melalui metode para ahli tauhid (*muwahḥidīn*), filsuf (*ḥakīm*) dan teolog (*mutakallim*). (2) Susunan dan rincian manusia terdiri dari zahir dan batin. (3) Penyesuaian antara *afāqī* dan *anfusī* dengan *Qur’ānī* terdiri dari tiga aspek, ayat, kata (*kalimah*) dan huruf.⁶⁶

Kesesuaian Huruf Qur’ānī dan Afāqī

Tidak hanya sampai pada tingkat kitab, Sayyid Haydar menjelaskan kesesuaian antara huruf *Qur’ānī* dan *afāqī*. Yang dimaksud dengan huruf *Qur’ānī*, yaitu huruf-huruf *hijahiyah* atau *tahajji* yang berjumlah 28 huruf. Sedangkan yang dimaksud dengan huruf *afāqī* yaitu entitas-entitas huruf dan *mufradāt* yang simple (*baṣā’iṭ*) dari *maujūd*. Sayyid Haydar menambahkan bahwa huruf ini berupa entitas-entitas (*a’yān*) dan quiditas-quiditas (*māhiyāt*) tetap pada ilmu al-Ḥaq yang bersifat azali dan abadi sebelum tersusun dan mengindividui menjadi kata dan ayat.⁶⁷ Inilah

⁶⁶ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥzām wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 21–32.

⁶⁷ *Ibid.*, 2: 351.

yang disebut oleh para teosof sebagai *shu'ūn*, yang diisyaratkan oleh surah al-Rahman [55]:29.

Ṭabaṭaba'ī memaknai *shu'ūn* sebagai perbuatan Allah yang tidak ada yang mendahuluinya. Artinya, Dia yang pertama, selain-Nya tidak memiliki hak, dan tidak ada yang serupa dengan perbuatan-Nya dari segala segi.⁶⁸ Makārim Syirāzī memaknainya sebagai penciptaan sesuatu baru oleh Allah swt termasuk perubahan.⁶⁹ Senada dengan Makārim Syirāzī, Haydar Amuli memaknai ayat ini sebagai penampakan (*iḥhār*) huruf-huruf wujudiyah, kata yang tersusun dan ayat. *Shu'ūn* –sebagai contoh pohon yang terdiri dari buah, daun dan batang, ini berada pada alam entitas-entitas permanen (*a'yan*) yaitu pada maqam *aḥadiyah*. Setelah itu bermanifestasi (*zuhūr*) pada maqam ini dan merinci (*tafṣīl*) pada maqam *wāḥidiyyah*.⁷⁰

Huruf *afāqī* berjumlah sebagaimana huruf Jika huruf *Qur'ānī* berjumlah 28 huruf. Dua puluh delapan huruf *afāqī* itu terbagi dalam dua yaitu yang berada di alam *mulk* (alam inderawi) dan *malakūt*. (alam ruhani).⁷¹ Huruf di alam *mulk* terdiri dari materi universal awal (*al-hayūlā al-kulliyah al-awwaliyah*), 'arsh, kursiy, tujuh falak (*al-aflāk al-sab'ah*) dan empat unsur (*al-'anāṣir al-arba'ah*). Sedangkan huruf di alam *malakūt* yaitu bentuk ruhani dari alam *mulk*. Karena kaidah yang dipegang oleh Haydar Amuli adalah sesuatu yang batin tidak akan terlepas dari yang zahir. Begitupun sesuatu yang berada di alam *mulk* tidak akan terlepas dari alam *malakūt*-nya.⁷²

Huruf Qur'ānī	Huruf Afāqī
28 Huruf: أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ل م ن وه لا ي	Di alam <i>mulk</i> : materi universal awal (<i>al-hayūlā al-kulliyah al-awwaliyah</i>), arasy, kursiy, tujuh falak (<i>al-aflāk al-sab'ah</i>) dan empat unsur (<i>al-'anāṣir al-arba'ah</i>). Di alam <i>malakūt</i> : Bentuk ruhani dari huruf di alam <i>mulk</i> .

Tabel 3 Kesesuaian Huruf *Qur'ānī* dan Huruf *Afāqī*

⁶⁸ Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 19 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417), p. 103.

⁶⁹ Nāṣir Makārim al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 17 (Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421), p. 410.

⁷⁰ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 352.

⁷¹ Pembagian ini mengikuti pembagian alam menurut para filsuf dan teosof. Sebagian filsuf membagi alam ke dalam tiga tingkatan, alam yang bersifat ruhani mutlak, yaitu alam jabarūt, alam bersifat ruhani dan khayali (imajinal) yaitu alam *malakūt* dan alam yang bersifat materi yaitu alam *mulk* atau *nāsūt*. Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2006), pp. 128–30.

⁷² Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 210.

Haydar Amuli berargumentasi dengan surah Yasin [36]:83, yaitu:

“Mahasuci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya kamu dikembalikan.”

Ayat ini mengungkapkan bahwa segala sesuatu terdapat *malakūt*, yaitu bentuk ruhani dari sesuatu tersebut. Ṭabaṭabā'ī menafsirkan bahwa maksud dari kata *malakūt* adalah sesuatu yang lain yang berada di luar alam materi, bersifat murni, tidak terikat waktu dan tempat, tetap dan tidak berubah.⁷³ Hampir senada dengan Ṭabaṭabā'ī, al-Boruswī memaknai *malakūt* sebagai bentuk non materi dari sesuatu. Dalam ayat ini lanjut al-Boruswī, yang disebut *malakūt kulli shai* adalah bentuk non materi dari benda yang tidak bergerak (*jamād*), nabati, hewani dan manusia. Pada alam *mulk* semua bentuknya berbeda-beda, begitupun pada alam *malakūt*.⁷⁴ Berbeda dengan itu semua, menurut Makārim Syirāzī kata *malakūt* merujuk pada pengadilan di hari kiamat.⁷⁵ Ṭabarsyī memaknainya sebagai pembuktian sifat kuasa Allah dan menegaskan sifat tidak mampu dari-Nya dalam mengembalikan segala sesuatu pada hari kiamat.⁷⁶

Argumentasi lain dari Haydar Amuli untuk membuktikan adanya kesesuaian antara *Qur'ānī* dan *afāqī*, yaitu dengan sebuah riwayat: Nabi saw bersabda: “Maujud-maujud bermanifestasi (*zahara*) dengan huruf ba' pada *bismillāhiraḥmanirrahīm*.”⁷⁷ Dan ungkapan Imam Ali bin Abi Thalib, “Aku (Ali Bin Abi Thalib) adalah titik di bawah huruf ba'.”⁷⁸ Sayyid Haydar pun berargumentasi dengan ungkapan para sufi, “Dengan ba', nampak semua wujud dan dengan titiknya menjadi pembeda antara penyembah dan *ma'bud* (yang disembah).” Sufi lain berkata “Tidaklah aku melihat segala sesuatu, kecuali aku temukan ba' padanya.”

⁷³ Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 3: 271.

⁷⁴ Ismā'il Ḥaqqī al-Boruswī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr), p. 43.

⁷⁵ Nāṣir Makārim al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 14 (Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421), p. 256.

⁷⁶ al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 8 (Teheran: Maṣṣūrah Nār Khasr, 1314), p. 680; Lihat juga: Muhammad Ibn 'Amr al-Fakhr al-Rāzī al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, vol. 17 (Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420), p. 220.

⁷⁷ Ḥasan Zāden Āmūlī, *Hezār wa Yek Kalimah*, vol. 4 (Qum: Bustān al-Kitāb, 1423), p. 30.

⁷⁸ Lihat catatan kaki pada Ṣāni' al-Dīn Ibn Turkah, *Syarḥ al-Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Qom: Mansyūrāt Baidār, 1420), p. 107 Ibn Turkah menceritakan bahwa hadis ini berbicara terkait seluruh rahasia Al-Qur'an. Hadis menyebutkan bahwa seluruh rahasia Al-Qur'an terdapat pada surah Fatihah, rahasia surah Fatihah terdapat pada basmalah, dan rahasia basmalah terdapat pada huruf ba, serta rahasia huruf ba' terdapat pada titik ba'. Akulah (Imam Ali) titik ba' itu.

Pada tempat lain, Haydar Amuli menafsirkan ungkapan Imam Ali dengan menganalogikannya pada proses bermanifestasi wujud. Menurutnya, huruf alif seperti Zat mutlak dan non materi murni (*mujarrad*) tanpa *ta'ayyun* (manifestasi) dan tanpa terikat (*taqayyud*). Ketika Ia ingin bermanifestasi (*tanazzul*) dan menampakan “diri” (*tashakhaṣ*) –dengan sifatnya yang mutlak, non materi murni dan tanpa terikat, maka manifestasi pertamanya adalah pada kehadiran mutlak dan tajarrudnya serta terikat dengan forma *bāiyyah* (huruf ba’). Keduanya menjadi berbeda dengan titik (*nuqṭah*) yang berada di bawah huruf ba’.

Begitupun ketika al-Haq –dengan segala kesempurnaan dan sifatnya, ingin bermanifestasi dan menampakan diri-Nya, maka Ia bermanifestasi pada forma (*ṣūrah*) penciptaan (*khalqiyah*). Nantinya Pencipta dan yang diciptakan berbeda (*tamayyuz*) karena titik kehambaan (*al-nuqṭah al-‘abidiyyah*). Lalu al-Haq bermanifestasi pada kehadiran mutlak dan tajarrud-Nya dan terikat dengan forma insaniyyah.⁷⁹

Haydar Amuli menambahkan bahwa susunan dari Al-Qur’an terdiri dari huruf, kata dan ayat, *ism* (kata benda), *fi‘il* (kata kerja), dan *ḥarf* (huruf). Hal ini bersesuaian dengan *afāq* yaitu mineral (*ma’dan*), nabati (*nabāt*) dan hewan (*ḥayawān*), malaikat, manusia dan jin. Harakat pada Al-Qur’an terdiri dari *ḍammah*, *fathah* dan *kathrah*. Begitupun pada *afāq*, yaitu *mustaqīmah* (tegak) yang khusus bagi manusia, *afaqiyyah* (horizontal) yang khusus pada hewan dan di bawah (*mankūṣah*) yang khusus pada tumbuhan. Begitupun dengan *naṣab*, *rafa‘* dan *jar*, yang bersesuaian dengan *afāq* yaitu *mubtad’iyyah*, *waṣaṭiyyah* dan *muhtahāiyyah*.⁸⁰

	Qur’ānī	Afāqī
Susunan	huruf, kata dan ayat,	mineral (<i>ma’dan</i>), nabati (<i>nabāt</i>) dan hewan (<i>ḥayawān</i>),
	<i>ism</i> (kata benda), <i>fi‘il</i> (kata kerja), dan <i>ḥarf</i> (huruf)	malaikat, manusia dan jin
Harakat/Baris	<i>ḍammah</i> , <i>fathah</i> dan <i>kathrah</i>	<i>mustaqīmah</i> (tegak), <i>afaqiyyah</i> (horizontal) dan di bawah (<i>mankūṣah</i>)
	<i>naṣab</i> , <i>rafa‘</i> dan <i>jar</i>	<i>mubtad’iyyah</i> , <i>waṣaṭiyyah</i> dan <i>muhtahāiyyah</i>

Tabel 4 Kesesuaian Susunan dan Harakat Qur’ānī dan Afāqī

⁷⁹ Haydar Amuli, *Jāmi’ al-Asrār* (1410), pp. 698–9.

⁸⁰ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥṣam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 435.

Kesesuaian Kata (kalimah) Qur'ānī dan Afāqī

Kata Qur'ānī adalah susunan kata yang terdiri dari huruf-huruf Qur'ānī, yaitu huruf hijaiyah atau huruf tahajji. Sedangkan kata afāqī lanjut Sayyid Haydar memiliki dua makna, yaitu makna umum (*ijmāl*) dan makna rinci (*tafṣīl*). Dalam pengertian umum, kata afāqī adalah kata yang tersusun dari huruf-huruf simple (*baṣīṭah*) afāqī, ini merujuk pada tiga entitas (*al-mawālīd al-thalāthah*) yang merujuk pada mineral (*ma'dan*), tumbuhan (*nabāt*) dan hewan (*hayawān*).

Sedangkan dalam pengertian *tafṣīl*, kata afāqī didefinisikan dengan setiap ketertentuan (*muta'ayyin*) dengan entitas individual (*ta'ayyun syakhṣī*) baik itu jasmani (*jasmāniyyah*) maupun maknawi seperti malaikat, jin, manusia dan hewan melata (*dābbah*). Kata afāqī juga didefinisikan dengan quiditas (*māhiyāt*), entitas-entitas (*a'yān*) dan hakikat-hakikat eksternal (*al-ḥaqā'iq al-khārijīyyah*).

Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah Luqman [31]:27 dan al-Nisa [4]:171. Argumentasi Sayyid Haydar terkait kesesuaian antara kata Qur'ānī dan afāqī yaitu dengan sebuah pertanyaan logis, bagaimana mungkin Allah menyebut Nabi Muhammad dengan Thaha dan Yasin kalau memang tidak ada kesesuaian antar kata Qur'ānī dan afāqī?⁸¹ Artinya menurut Sayyid Haydar cukup dengan ayat ini untuk menyatakan adanya kesesuaian antara kata Qur'ānī dan afāqī. Begitupun tidak mungkin Imam Ali berkata bahwa ia adalah titik di bawah huruf ba' jika tidak ada korelasi/kesesuaian dengannya.

Klaim ini diafirmasi oleh banyak yang dikutip oleh penafsir seperti Ṭabaṭabā'ī,⁸² Ṭabarsyī menyebutkan perbedaan pandang terkait referen Yasin seperti sebagian menyebutkan bahwa kata itu untuk panggilan dari keturunan Ibn Abbas, anak keturunan Hasan, Muhammad Hanfiah dan dalam sebuah riwayat itu merujuk pada Nabi saw.⁸³ Al-Ṭabarī memaknainya sebagai sumpah Allah (*qasm*), nama Allah,⁸⁴ nama Al-Qur'an, pembukaan ucapan (*miftāḥ al-kalām*) dan makna lain yaitu wahai insan (*yā insān*).⁸⁵

⁸¹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 213.

⁸² Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 12 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417), p. 127.

⁸³ Ṭabarsyī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 8: 651.

⁸⁴ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 22 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412), p. 97.

⁸⁵ Ismā'īl Ibn 'Amr Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1419), p. 67.

Tidak hanya berargumen dengan ayat Al-Qur'an, Sayyid Haydar pun berargumentasi dengan ungkapan Imam Ali bin Abi Thalib untuk membuktikan kesesuaian kata *Qur'ānī* dan *afāqī*, "Aku adalah titik di bawah huruf ba", "Aku adalah alif lam mim zalikal kitāb," "Aku adalah kaf ha ya 'ain ṣad," "Aku adalah Al-Qur'an yang berbicara (*nāṭiq*)," dan "Aku adalah kalimat Allah yang Mahatinggi."⁸⁶

Dalam konteks manusia (*anfusī*), Haydar Amuli membaginya ke dalam dua kategori, (1) manusia yang menghimpun asma' dan sifat al-Ḥaq secara potensi, ini adalah kebanyakan manusia. (2) Manusia yang menghimpun asma' dan sifat al-Ḥaq secara aktual, ini adalah manusia sempurna seperti para Nabi, para Wali, para 'Urafa. Mereka adalah pemilik keutamaan lebih seperti dalam surah al-Baqarah [2]:253 dan nabi Muhammad adalah yang paling utama di antara yang lainnya. Dalam kaitannya dengan kata (*kalimah*), Haydar Amuli membaginya menjadi dua yaitu sempurna (*tām*) yang merujuk pada manusia dan tidak sempurna (*ghair tām*) yang merujuk kepada maujud selain manusia.⁸⁷

Kesesuaian Ayat Qur'ānī dan Afāqī

Ayat *Qur'ānī* adalah bentuk yang menghimpun (*hai'ah jāmi'ah*) dan tersusun dari kata-kata *Qur'ānī*. Begitupun ayat *afāqī*, yaitu bentuk yang menghimpun dan tersusun dari kata-kata *afāqī* yang terdiri dari spesies (*jins*), genus (*naw'*), dan individu (*asykhaṣ*) seperti 'arasy, *al-kursiy*, planet, bintang, langit, bumi dan gunung.⁸⁸ Sayyid Haydar mengutip dua ayat, surah al-Ra'd [13]:2 dan Ali Imran [3]:190.

Ayat *afāqī* diartikan juga sebagai segala entitas yang terdapat di alam baik bersifat universal (*kulliyah*), partikular (*juz'iyyah*), genus, spesies, tersusun (*murakkab*) atau simpel/sederhana (*basīṭ*) atau segala entitas yang menghantarkan pada pengetahuan terhadap Zat, sifat dan perbuatan-Nya. Hal ini karena kata *āyah* sendiri berarti *al-ʿalāmah* yang diartikan sebagai petanda untuk mengetahui sesuatu. Haydar Amuli menambahkan bahwa yang disebut ayat *afāqī* adalah setiap wujud baik itu *ʿainiyyah* maupun *khārijiiyyah* (eksternal), jasmani maupun ruhani. Hal ini pula terdapat pada ayat *anfusī*.⁸⁹

Untuk memperkuat klaim tentang kesesuaian *Qur'ānī* dan *afāqī*, Sayyid Haydar berargumentasi dengan surah Fusilat [41]:53. Menurut Haydar Amuli, pada ayat di

⁸⁶ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 266.

⁸⁷ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 451.

⁸⁸ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 226.

⁸⁹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 505.

atas disebutkan adanya dua ayat, yaitu *afāqī* dan *anfusī* yang disebutkan dalam ayat *Qurʾānī*. Artinya, ketiga ayat tersebut berkesesuaian atau berkorelasi.⁹⁰ Ṭabaṭabāʿī memaknai ayat yang berada di *afāq* (alam) dan diri manusia yang manusia diperintahkan untuk merenungkannya sebagai argumentasi terhadap kebenaran Al-Qurʾan.⁹¹ Makārim Syirāzī memaknai ayat *anfusī* pada ayat ini dengan penciptaan Allah pada jism dan ruh manusia. Sedangkan ayat *afāqī* dimaknai sebagai ayat-ayat eksternal yang berada di bumi, langit, planet, bintang dan lain sebagai. Menurut Makārim Syirāzī, kedua ayat ini perlu direnungkan dan dipikirkan untuk mengenal (*maʾrifah*) Allah swt.⁹² Ṭabarsyī memaknai *afāq* dengan alam sebagai tanda kebenaran Allah dan Rasul saw.⁹³ al-Rāzī memaknai kedua ayat ini (*afāqī* dan *anfusī*) sebagai argumentasi akan ketauhidan Allah swt.⁹⁴

Untuk memperkuat argumentasinya, di tempat lain Haydar Amuli mengutip sebuah hadis, “Sesungguhnya Allah bermanifestasi pada kitabnya, akan tetapi mereka tidak mengetahui.” Begitupun ia mengutip surah al-Qaṣaṣ [49]:49, menurutnya makna *kitāb* yang memberikan petunjuk merujuk pada kitab *afāqī* dan *anfusī* yang memang tidak ada yang lebih jelas untuk memberikan petunjuk kepada Allah selain keduanya.

Lebih lanjut Haydar Amuli menyebutkan tingkat pengetahuan terkait ayat Allah. Tingkat paling tinggi untuk mengetahui ayat (semua maujud) Allah adalah melalui *kasyf* (penyingkapan) atau *syuhūd* (penyaksian) yaitu pengetahuannya para ahli yakin (*arbāb al-yaqīn*). Haydar Amuli berargumentasi dengan surah al-Anʾam [6]:75 dan ungkapan Imam Ali “Jikalau semuanya tersingkap maka tidak akan menambah keyakinanmu.”

Tingkat kedua untuk memperoleh pengetahuan tentang ayat Allah adalah melalui berpikir (*tafakkur*) yaitu proses memperoleh pengetahuan para ahli pikir (*arbāb al-tafakkur*) dan tingkat pertengahan (*mutawaṣṣitīn*). Haydar Amuli mengutip surah al-Raʾd [13]:3. Berpikir diposisikan pada tingkat kedua karena memang memiliki batas. Hal ini sebagaimana hadis Nabi “Janganlah kalian berpikir tentang Zat Allah, akan tetapi berpikirlah tentang nikmat dan makhluk-Nya.” Tingkat ketiga

⁹⁰ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥḍam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 1: 227.

⁹¹ Muhammad Husein Ṭabaṭabāʿī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, vol. 17 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābiʿah al-Jamāʿah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-ʿIlmiyyah Biqum, 1417), p. 404.

⁹² al-Syirāzī, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, 14: 139.

⁹³ al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, vol. 9 (Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314), p. 30.

⁹⁴ Muhammad Ibn ʿAmr al-Fakhr al-Rāzī al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, vol. 2 (Beirut: Iḥyāʾ al-Turās al-ʿArabī, 1420), p. 327.

dari pengetahuan terhadap ayat Allah adalah tingkap para pemula, yaitu *ta'aqqul*, proses berpikir pada tingkat zahir dari ayat.

Menurut Haydar Amuli, untuk menelaah ayat Allah harus menggunakan aspek zahir dan batin. Hal ini karena melihat dari Al-Qur'an itu sendiri yang terdiri dari zahir dan batin. Ahli batin memperolehnya melalui *kasyf* dan *ẓawq* terkait ilmu tauhid, rahasia dan hakikatnya, ilmu zat, sifat, dan *af'āl* serta lain sebagainya. Mereka menyaksikan realitas-realitas di luar realitas zahir. Mereka menyaksikan alam *malakūt* dan alam *ghaib* seperti *aql*, *nafs* dan *arwāḥ*. Sedangkan dalam Al-Qur'an, ahli batin memperoleh makna-makna terdalam (*daqīqi*) dari Al-Qur'an melalui takwil.

Sedangkan ahli zahir, mereka bertadabbur, bertafakur dan berta'aqqul terkait ayat-ayat *afāqi* dan *Qur'ānī* seperti qiraah, nahwu, sharaf, tafsir zahir, kisah-kisah, perumpamaan Al-Qur'an dan lain sebagainya. Hal ini seperti diungkap surah Rum:7. Mereka bertafakur dan bertadabur terkait ayat *afāq* seperti gunung, langit, bumi dan lain sebagainya. Pengetahuan yang paling sempurna adalah pengetahuan yang mampu mengkorelasikan antara ayat *afāqi* dan *Qur'ānī*.⁹⁵

Implementasi Teori Kesesuaian *Qur'ānī*, *Afāqi* dan *Anfusī*

Sebagaimana telah disebutkan dalam latar belakang masalah, salah masalah inti dari tafsir *isyārī* yaitu dianggap tidak ada relasi antara referen dengan ayat. Sebagai contoh tafsir Yusuf dan Ya'qub yang dilakukan oleh *khashani* dan *Najmuddin*. Penafsiran keduanya terlihat sangat jauh dari penafsir-penafsir lain yang menggunakan metode rasional dan riwayat.

Penafsir yang menjadikan akal rasional sebagai sumber penafsirannya pun memaknai Yusuf sebagai Yusuf Ibn Ya'qub Ibn Ishaq Ibn Ibrahim, matahari dan bulan dimaknai dengan ayah dan ibunya. al-Rāzī pun memaknai bintang-bintang yang bersujud kepada Yusuf di alam mimpi dengan bintang yang lumrah dikenal yaitu salah satu benda langit.⁹⁶ Begitupun Ṭabaṭabā'ī memaknainya sebagai Yusuf putra Ya'qub putra Ishaq putra Ibrahim kekasih Allah.⁹⁷ Begitupun dengan penafsir yang menggunakan riwayat sebagai sumber utama penafsirannya seperti

⁹⁵ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 506–21.

⁹⁶ Muhammad Ibn 'Amr al-Fakhr al-Rāzī al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, vol. 18 (Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420), p. 119.

⁹⁷ Muhammad Husein Ṭabaṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 11 (Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417), p. 78.

Suyūṭī, Ṭabarsyī, al-Ḥauzī, Al-Ṭabarī memaknai Yusuf sebagai person tertentu, yaitu Yusuf Ibn Ishaq Ibn Ibrahim. Begitupun Ya‘qub dimaknai dengan person tertentu, yaitu Ya‘qub Ibn Ishāq Ibn Ibrahim yang memiliki gelar *isrā’ilullah*. Saudar-saudara Yusuf pun dimaknai dengan person-person tertentu. Makna dari sebelas bintang adalah saudara Yusuf yang dengki terhadapnya, matahari dan bulan dimaknai dengan kedua orang tuanya.⁹⁸

Pada intinya, mayoritas penafsir yang disebutkan di atas memaknai Yusuf, Ya‘qub dan saudara Yusuf sebagai person-person tertentu yang memiliki perannya masing-masing dalam kisah Nabi Yusuf as. Begitupun dengan mimpinya Yusuf yang ditafsirkan bahwa bintang-bintang sebagai saudaranya dan matahari serta bulan sebagai kedua orang tuanya. Semuanya adalah benda-benda lagit yang memiliki bentuk dan fungsi yang berbeda-beda.

Melihat masalah di atas, memang tidak akan ditemukan jawaban secara rinci terkait masalah ini pada Haydar Amuli. Hal ini karena sebagian besar tafsirnya hilang dimakan rayap. Tafsir Haydar Amuli ini berisikan tidak lebih hanya tafsir surah al-Fātiḥah dan beberapa ayat surah al-Baqarah. Sehingga untuk melihat takwil dari kisah pada surah Yusuf sangatlah tidak mungkin. Akan tetapi, Haydar Amuli sudah memberikan prinsip umum terkait asumsi ontologis dari penafsiran-penafsiran yang ada. Pada intinya apa yang dilakukan oleh Najmuddīn al-Kubra dan Kāshāni dapat diselesaikan dengan prinsip kesesuaian *Qur’ānī*, *afāqī* dan *anfusī* yang sudah dirumuskan oleh Haydar Amuli.

Jika kita gunakan teori kesesuaian Haydar Amuli, penafsiran Yusuf sebagai *qalb*, Ya‘qub sebagai *‘aql* atau ruh dan saudara Yusuf sebagai panca indra, semua itu tidaklah menyalahi kaidah penafsiran. Hal ini karena Yusuf yang disebutkan dalam Alquran dan diistilahkan sebagai ayat *Qur’ānī*, dengan Yusuf sebagai person tertentu yang disebut sebagai ayat *afāqī* dan Yusuf yang ditafsirkan sebagai *qalb* yang disebut sebagai ayat *anfusī* memiliki kesesuaian atau relasi. Artinya ketiganya memiliki relasi satu sama lain.

Kesesuaian itu tidak dapat dilihat dengan analisis rasional, akan tetapi kesesuaian itu mampu dilihat dengan *kasyf* (penyingkapan) atau *mushāhadah* (penyaksian) sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Haydar Amuli. Artinya, para ahli *kasyf*

⁹⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mansūr Fī Tafsīr al-Ma’sūr*, vol. 3 (Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur’isyi an-Najafi, 1400), p. 4; al-Fadl al-Ḥasan Ṭabarsyī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 5 (Teheran: Manṣūrāt Nār Khasr, 1314), p. 320; ‘Abd ‘Alī ibn Jamā’ah al-‘Urūsī al-Ḥauzī, *Tafsīr Nūr al-Ṣaqalain*, vol. 9 (Qom: Mansyūrāt Ismā’iliyān, 1415), p. 409; Ismā’īl Ibn ‘Amr Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 1419), p. 316; Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 12 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1412), pp. 90–1.

menyaksikan realitas-realitas di luar realitas zahir. Mereka menyaksikan alam *malakūt* dan alam *ghaib* seperti *‘aql*, *nafs* dan *arwāḥ*. Sedangkan dalam Alquran, ahli batin memperoleh makna-makna terdalam (*daqīqi*) dari Alquran melalui takwil.⁹⁹ Begitupun pada kisah Yusuf, para ahli *kasyf* melihat kekesuaian antara Yusuf sebagai ayat *Qur’ānī* dengan Yusuf sebagai person tertentu sebagai ayat *afāqī* dan Yusuf yang ditakwil sebagai *qalb* yang diistilahkan dengan ayat *anfusī*.

Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa anggapan para penafsir yang menggunakan tafsir *isyārī* menarik makna terlalu jauh dari makna asli ayat dapat dibantah dengan teori kesesuaian antar Qur’an, alam dan manusia. Haydar Amuli merumuskan sebuah teori kesesuaian antar huruf, kata dan ayat *Qur’ānī*, *afāqī* dan *anfusī*. Dalam pandangan Haydar Amuli antara Alquran, alam dan manusia merupakan *kitāb ilāhī* yang merupakan lokus penampakan (*mazḥar*) ilahi. Karena ketiganya merupakan lokus penampakan ilahi, maka ketiganya memiliki kesesuaian. Penentuan kesesuaian *Qur’ānī*, *afāqī* dan *anfusī* atau penentuan referen ayat hanya bisa ditentukan melalui metode *kasyf*. Metode *kasyf* ini menjadi basis epistemologis yang digagas oleh Haydar Amuli. Penentuan kesesuaian ketiganya tidak bisa melalui analisis rasional.

Daftar Pustaka

- al-‘Ak, Khālid ‘Abdurrahman, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- Akādimiyyah, Lajnah al-Ta’līf fī, *Mīzān al-Fikr*, Qum: Madrasah Akādimiyyah al-Ḥikmah al-‘Aqliyyah, 2011.
- al-Muta’alihīn, Muhammad Ibrāhīm Sadr, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥās al-Ṣaqāfiyyah, 1050.
- , *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, vol. 1, Qum: Manshūrāt Baidār, 1408.
- , *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, vol. 5, Qum: Manshūrāt Baidār, 1408.
- Āmūlī, Ḥasan Zāden, *Hezār wa Yek Kalimah*, vol. 4, Qum: Bustān al-Kitāb, 1423.
- Amuli, Haydar, *al-Muqaddimah Min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*, vol. 1, Teherān: Qism ad-Dirāsāt al-‘Irāniyyah, 1393.

⁹⁹ Amuli, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-Aḥzām wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, 2: 512.

----, *Jāmi' al-Asrār*, 1410.

----, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 1, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī, Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442.

----, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 3, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī, Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442.

----, *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khiḍamm*, vol. 2, ed. by Sayyid Muhsin al-Mūsawī at-Tabrīzī, Teherān: Mu'assasah aṭ-Ṭabā'ah wa an-Naṣr Fī Wizārah al-Irsyād al-Islāmī, 1442.

Āmūlī, Haydar, *Inner Secrets of The Path*, trans. by Asadullah ad-Daakir Yate, Zahra Publications, 1989.

Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.

Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2006.

Baḥrānī, Hasyim, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Teherān: Mu'assasah al-Bi'sah.

al-Boruswī, Ismā'il Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr.

----, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 10, Beirut: Dār al-Fikr.

----, *Rūḥ al-Bayān*, vol. 3, Beirut: Dār al-Fikr.

Gama, Cipta Bakti, 'Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir al-Qur'an', *Tanzil: Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1, 2016.

al-Ḥasan, Ṭalāl, *Mantiq Fahm al-Qur'ān*, vol. 1, Qum: Dār al-Farāqid, 2012.

al-Ḥauzī, 'Abd 'Alī ibn Jamā'ah al-'Urūsī, *Tafsīr Nūr al-Šaqalain*, vol. 9, Qom: Mansyūrāt Ismā'iliyān, 1415.

Ibn Turkah, Šāni' al-Dīn, *Syarḥ al-Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Qom: Mansyūrāt Baidār, 1420.

Ibn 'Arabī, Muḥyiddin, *Futuhāt al-Makiyyah*, Beirut: Dār al-Sādr.

Imrān, Muhammad, *Muqaddimah Haqāiq al-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2001.

al-Isfahānī, Muhammad Ali al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh: Dirāsah Muqāranah Fī Manāhij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Markaz al-Ḥadhārah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011.

al-Kanābādī, al-Sulṭān Muhammad, *Tafsīr Bayān al-Sa'ādah Fī Maqāmāt al-'Ibādah*, vol. 1, Beirut: Muassasah al-'Alamī Lilmaṭbū'āt, 1408.

Kašīr, Ismā'il Ibn 'Amr Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, vol. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 1419.

- , *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, vol. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 1419.
- al-Kāsyānī, Fayd, *Tafsīr al-Sāfī*, vol. 1, Teherān: Manshurāt al-Sadr, 1415.
- Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Mamahami Kandungan Batin al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2018.
- , 'Epistemologi Tafsir Mulla Sadra', *Jurnal Theologia*, vol. 30, no. 01, 2019.
- al-Khū'ī, Sayyid Abu al-Qāsim, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qum: Mu'assasah Iḥyā' Āšār al-Khū'ī.
- al-Majlisī, Muhammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭḥār*, vol. 89, Beirut: Dār Iḥyā at-Tutāth al-'Arabī, 2006.
- Ma'rifat, Hadi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Šaubih al-Qasyīb*, Iran: al-Jāmi'aj al-Raḍawiyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2006.
- al-Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalimah al-Qur'an*, vol. b, Teheran: Markaz Nashr Āṭḥār al-'Allāmah al-Muṣṭafawī, 1420.
- al-Nakhjawānī, Ni'matullāh Maḥmūd, *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaibiyah*, vol. 2, Mesir: Dār Rukābī Linnāshir, 1419.
- Nia, Muhammad Reza Ursyadi, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- al-Qaysyarī, Dawud, *Syarh Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Tehran: al-Syirkah al-'Alamiyyah wa al-Šaqāfah li al-Nasyr, 1375.
- al-Rāzī, Muhammad Ibn 'Amr al-Fakhr al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, vol. 17, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420.
- , *Mafātiḥ al-Ghaib*, vol. 2, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420.
- , *Mafātiḥ al-Ghaib*, vol. 18, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1420.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *al-Durr al-Mansūr Fī Tafsīr al-Ma'sūr*, vol. 2, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur'isyi an-Najafi, 1400.
- , *al-Durr al-Mansūr Fī Tafsīr al-Ma'sūr*, vol. 3, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mur'isyi an-Najafi, 1400.
- al-Syīrāzī, Nāṣir Makārim, *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421.
- , *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 17, Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421.
- , *al-Amsāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, vol. 14, Qum: Mansyūrāt Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Thālib, 1421.

al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

----, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 5, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

----, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 22, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

----, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 12, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1412.

Ṭabarsyī, al-Fadl al-Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

----, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 8, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

----, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 9, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

----, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 5, Teheran: Manṣurāt Nār Khasr, 1314.

Ṭabaṭabā'ī, Muhammad Husein, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 16, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 19, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 12, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 17, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

----, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 11, Qum: Muassasah al-Islām al-Tābi'ah al-Jamā'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥauzah al-'Ilmiyyah Biqum, 1417.

al-Ṭūsī, Muhammad Ibn Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3, Beirut: Iḥyā' al-Turās al-'Arabī.

Yaḥya, Uthmān, *Muqaddimah Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, Teheran: Markaz al-Nashriyyāt al-'Ilmiyyah wa al-Thaqafiyyah al-Tābi'ah Liwizārah al-Thaqāfah wa Ta'līm al-'Ālī, 1409.

al-Ḍahābī, Muḥammad Ḥusein, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2, Beirut: Dār al-Ḥadīth, 2012.

al-Zarqānī, Muḥammad 'Abdul 'Azīm, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.

----, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.

Mendedah Identitas Aktivis Dakwah Kampus dalam Keragaman Keanggotaan LDK-MPM IAIN Sultan AMAI Gorontalo

Abstract

Moh. Rivaldi Abdul
Interdisciplinary Islamic Studies
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

This article elaborates on the way in which the identity of campus da'wa activists forms a culture of diversity through Lembaga Dakwah Kampus Mahasiswa Pencinta Mushola (LDK-MPM) in IAIN Sultan Amai Gorontalo. The members of the LDK consist of students from various backgrounds, including PMII, HMI, IMM, KAMMI, etc. The method used in this study is participant-observation with self/identity theory proposed by Gabriele Marranci as the framework of analysis. This article shows that LDK-MPM since its foundation have been an open organization for all Muslims students regardless of their organizational affiliations. The environments and experiences of those students are diverse, leading to diversity in deciding the organizational affiliations outside of the LDK. The diversity of its members is maintained through the mutual agreement between the members and the murabbi, that LDK is a neutral space for all students. Additionally, they are capable of positions themselves; when to behave as the members of LDK and when to act as the cadre of other extra-campus organizations. LDK-MPM has been a unifying space for Muslims student in IAIN Sultan Amai Gorontalo.

Publisher's note: Jurnal Moderasi stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2021
by the authros.
Submitted for
possible open

access publication under the terms and
conditions of the Creative Commons
Attribution (CC BY NC SA) lience
(<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)

Keywords: Campus Da'wah Movement, Identity, the LDK-MPM, IAIN Sultan Amai Gorontalo.

Abstrak

Artikel ini mendedahkan bagaimana identitas aktivis dakwah kampus membentuk budaya keragaman dalam Lembaga Dakwah Kampus Mahasiswa Pencinta Mushola (LDK-MPM) di IAIN Sultan Amai Gorontalo. LDK tersebut beranggotakan mahasiswa dengan berbagai latar belakang organisasi: PMII, HMI, IMM, KAMMI dan

lainnya. Metode penelitian yang digunakan adalah participant-observation dengan framework analisis yang dibangun di atas teori self/identity dari Gabriele Marranci. Artikel ini menunjukkan bahwa LDK-MPM sejak masa perintisannya sudah terbuka bagi seluruh mahasiswa Muslim tanpa memandang latar belakang organisasinya. Lingkungan hidup dan pengalaman setiap anggota yang berbeda-beda menghasilkan keragaman dalam menentukan pilihan organisasi di luar LDK. Keragaman keanggotaan LDK-MPM dapat terjalin kukuh didukung sikap pembina serta murabbi yang tidak membatasi kader berproses di organisasi mana saja yang mereka sukai dan juga kemampuan kader dalam memosisikan diri kapan sebagai kader ormawa ekstra dan sebagai kader LDK. LDK-MPM menjadi wadah yang menyatukan mahasiswa muslim dengan berbagai latar organisasi dalam gerakan dakwah kampus di IAIN Sultan Amai Gorontalo.

Kata Kunci: Gerakan Dakwah Kampus, Identitas, LDK-MPM, IAIN Sultan Amai Gorontalo.

Pendahuluan

Gerakan dakwah semakin masif dalam kehidupan kampus. Di berbagai perguruan tinggi Indonesia, baik umum maupun Islam, Lembaga Dakwah Kampus (LDK), yang merupakan perwujudan formal dari gerakan dakwah Islam di kampus, terus berkembang dan banyak diminati mahasiswa. Dalam struktur keorganisasian kampus,¹⁰⁰ umumnya LDK termasuk kategori organisasi mahasiswa (ormawa) intra kampus dengan status Unit Kegiatan Mahasiswa (UKM), dan ada juga yang menjadi Unit Kegiatan Khusus (UKK).¹⁰¹ Selain itu, beberapa LDK diketahui menggunakan nama Badan Taskir Kampus (BTK). Misalnya, BTK Mahasiswa Pecinta Masjid al-Qurtubha di Universitas Samratulangi Manado— meski tidak memakai nama LDK, ia adalah organisasi LDK. Sebagai ormawa intra kampus yang bersifat kerohanian Islam, LDK berupaya menjadi wadah yang memberi penyadaran atau pembinaan nilai-nilai keislaman bagi mahasiswa.¹⁰²

Ada anggapan umum bahwa LDK adalah wadah yang menjadi ruang kontestasi antar organisasi ekstra kampus. Gerakan aktivis dakwah dan penggunaan masjid

¹⁰⁰ St. Aisyah BM, 'Peranan Lembaga Dakwah Kampus dalam Meningkatkan Komunikasi Dakwah Mahasiswa Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar', *Jurnal al-Khitabah*, vol. 2, no. 1 (2015).

¹⁰¹ LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo dalam masa perkembangannya telah mengalami beberapa kali proses peralihan status dari UKM hingga menjadi UKK.

¹⁰² Lukis Alam, 'Internalisasi Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Perguruan Tinggi Umum Melalui Lembaga Dakwah Kampus', *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 1, no. 2 (2016).

kampus berhubungan secara kuat,¹⁰³ sehingga LDK merupakan ormawa dengan potensi terbesar dalam mendominasi pengaruh di masjid kampus. Sebagai catatan, umumnya sekretariat LDK berada di masjid kampus. Mengingat masjid berperan penting dalam upaya pembinaan umat dan pengembangan dakwah Islam,¹⁰⁴ maka di lingkungan perguruan tinggi keberadaan masjid kampus tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, namun juga tempat pengembangan wawasan mahasiswa.¹⁰⁵ Hal ini membuat posisi masjid kampus sangat strategis dalam gerakan dakwah di lingkungan perguruan tinggi. Tidak mengherankan kalau kemudian LDK menjadi ruang strategis bagi para investor (dalam hal ini ormawa, ormas, atau partai) yang ingin membangun dominasi dakwah di kampus, dan pada akhirnya mereka pun saling berkontestasi di tubuh LDK. Di Universitas Brawijaya, umpamanya, LDK cenderung menjadi tempat kontestasi berbagai ormawa ekstra serta ormas Islam dalam berebut pengaruh, dan KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia) memiliki dominasi yang lebih dibanding lainnya.¹⁰⁶

Sebaliknya, LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo termasuk LDK yang memiliki keragaman dalam budaya keanggotaannya. Kader-kadernya adalah mahasiswa dengan berbagai latar belakang ormawa ekstra-HMI, IMM, PMII, dan KAMMI—serta ada juga anggota yang hanya berorganisasi di LDK. Ini menjadi menarik saat yang tumbuh bukan kontestasi antarormawa ekstra, melainkan budaya keragaman yang tetap terjaga di tubuh LDK-MPM. Keunikan ini mendorong peneliti untuk mencoba menggali lebih dalam bagaimana keragaman tersebut bisa terbentuk dan tetap terjaga.

Berdasarkan pengantar masalah di atas, maka disarikan rumusan masalah sebagai fokus penelitian: 1) Bagaimana keragaman para kader LDK-MPM? 2) Bagaimana upaya dalam menjaga keragaman di LDK-MPM? Harapannya, penelitian ini akan mampu mendedahkan identitas aktivis dakwah kampus dalam keragaman keanggotaan yang terbentuk di tubuh LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo. Penelitian ini juga mengonfirmasi bahwa sebagai bentuk formal dari gerakan

¹⁰³ Anis Najmunnisa, Cecep Darmawan, and Siti Nurbaya K, 'Implementasi Model Kaderisasi Mahasiswa untuk Membangun Karakter Unggul di Masjid Salman', *Jurnal Sosietas*, vol. 7, no. 2 (2017).

¹⁰⁴ Moh. Mizan Habibi, 'Pendidikan Islam di Masjid Kampus; Perbandingan Majelis Ta'lim di Masjid Kampus Yogyakarta', *Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 4, no. 1 (2015).

¹⁰⁵ Najmunnisa, Darmawan, and K, 'Implementasi Model Kaderisasi Mahasiswa untuk Membangun Karakter Unggul di Masjid Salman'.

¹⁰⁶ Yopinovali Fherastama S, Titi Fitrianita, and Arif Budi Nugroho, 'Kontestasi Organisasi Mahasiswa Ekstra Kampus di Lembaga Dakwah Kampus Universitas Brawijaya', *Jurnal Kajian Ruang Sosial-Budaya*, vol. 2, no. 2 (2018).

dakwah di perguruan tinggi sepiantasnya LDK tidak didominasi oleh ormawa, ormas, apalagi partai tertentu, melainkan terbuka untuk semua mahasiswa Islam yang ingin bergerak dalam dakwah kampus.

Sebagai gerakan dakwah yang sudah lama berkembang di Indonesia, tidak heran kalau telah ada banyak penelitian tentang LDK. Namun, sepanjang penelusuran peneliti yang mengangkat topik seputar identitas aktivis dakwah dilakukan oleh Yopinovali Fherastama S, Titi Fitrianita, Arif Budi Nugroho,¹⁰⁷ dan juga penelitian Agus Iswanto.¹⁰⁸ Menurut Yopinovali Fherastama S, Titi Fitrianita, dan Arif Budi Nugroho yang meneliti LDK-UB (LDK Universitas Brawijaya), bahwa dalam tubuh LDK terjadi kontestasi antarberbagai ormawa ekstra bahkan ormas. Dan, KAMMI menjadi organisasi paling dominan, sebab punya pengaruh yang lebih dibanding organisasi lainnya.¹⁰⁹ Dengan kata lain, LDK-UB diwarnai oleh anggota-anggota KAMMI. Selain itu, menurut Agus Iswanto yang meneliti LDK Gamais ITB, kalau aktivis dakwah di LDK tersebut banyak didominasi oleh ideologi Ikhwanul Muslimin dan Hizbut Tahrir.¹¹⁰ Kesimpulan itu didasarkan atas bahan bacaan serta daftar rujukan dari panduan mentoring mereka. Tapi, menurutnya kebanyakan pembaca di kalangan aktivis dakwah ITB bukanlah pembaca ideologis. Mereka mendapatkan bahan bacaannya dari rekomendasi para senior bukan sebab motif ingin menambah wawasan. Di sini, terlihat betapa penting jejaring sosial terhadap pandangan atau ideologi seseorang, sehingga seharusnya jaringan sosial di lingkungan aktivis dakwah kampus harus lebih majemuk agar sikap kritis dapat terbentuk di kalangan mereka.¹¹¹

Meski sama-sama mendedahkan identitas aktivis dakwah kampus, namun tulisan ini menyajikan pandangan yang agak berbeda dari dua penelitian tersebut. Tulisan ini menunjukkan bahwa tidak semua LDK menjadi ruang pertarungan penyebaran ideologi, dan atau tidak semua diwarnai oleh ormawa, ormas, atau ideologi partai tertentu. LDK juga bisa menjadi wadah yang penuh keragaman. Menjadi tempat berkumpulnya para aktivis dari berbagai latar belakang organisasi yang punya minat dalam gerakan dakwah kampus, sebab adanya kemajemukan dalam jejaring sosial para kadernya, sehingga tercipta lingkungan

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Agus Iswanto, 'Ideologi dalam Literatur Keagamaan pada Aktivis Dakwah Kampus dan Kajian Islam di ITB Bandung', *Jurnal SMaRT*, vol. 3, no. 1 (2017).

¹⁰⁹ S, Fitrianita, and Nugroho, 'Kontestasi Organisasi Mahasiswa Ekstra Kampus di Lembaga Dakwah Kampus Universitas Brawijaya'.

¹¹⁰ Iswanto, 'Ideologi dalam Literatur Keagamaan pada Aktivis Dakwah Kampus dan Kajian Islam di ITB Bandung'.

¹¹¹ *Ibid.*

yang kritis tanpa dominasi dari satu organisasi. Sehingga, tulisan ini secara tidak langsung juga mengonfirmasi pandangan Agus Iswanto dalam penelitiannya bahwa jaringan sosial di lingkungan aktivis dakwah kampus harus lebih majemuk agar sikap kritis dapat terbentuk di kalangan mereka.¹¹²

Dalam upaya penelitian digunakan metode *participant-observation*. Metode ini merupakan salah satu model penelitian dalam pendekatan antropologi.¹¹³ Dalam *participant-observation* peneliti harus benar-benar (atau berusaha) menjadi bagian dari objek yang diteliti.¹¹⁴ Tujuannya, adalah untuk mencari data yang *from the "native's point of view"*.¹¹⁵ Peneliti sendiri sudah ikut (menjadi bagian) dalam LDK-MPM selama beberapa tahun, sehingga sudah banyak melihat kegiatan-kegiatan serta budaya LDK-MPM dan mengamati interaksi antarkader dengan latar belakang organisasi yang berbeda. Selain dari peneliti sendiri yang ikut kebersamaan aktivitas LDK-MPM, dalam upaya pengumpulan data juga dilakukan diskusi dengan beberapa kader aktif LDK-MPM yang berasal dari ormawa ekstra HMI, IMM, PMII, dan KAMMI. Mereka adalah mahasiswa yang selain aktif dalam gerakan dakwah kampus, juga menjadi penggerak di ormawa ekstra. Semua itu dilakukan dalam upaya menambah kekayaan data yang akan diolah dalam penelitian ini.

Diri dan Identitas

Dalam upaya menggali keragaman keanggotaan di LDK-MPM penting untuk memahami teori *self/identity* dari Gabriele Marranci dalam karyanya berjudul *The Anthropology of Islam*, pada *chapter Beyond the Stereotype: Challenges in Understanding Muslim Identities*.¹¹⁶ Dalam tulisannya, Marranci menjelaskan bahwa setiap individu memiliki "*own experiential contexts*",¹¹⁷ yang membuat masing-masing orang punya *creative consciousness*,¹¹⁸ sehingga meski berada dalam kelompok atau organisasi yang sama, *self/identity* setiap individu sangat mungkin beragam. *Feeling* setiap orang dalam satu kelompok juga bisa berbeda. Jadi, meski sesama

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Signe Howell, 'Ethnography', the Cambridge Encyclopedia of Anthropology (2018).

¹¹⁴ Moh. Soehadha, Fakta dan Tanda Agama: Suatu Tinjauan Sosio-Antropologi (Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014), p. 56.

¹¹⁵ Howell, 'Ethnography', p. 2.

¹¹⁶ Gabriele Marranci, *The Anthropology of Islam*, (New York: Berg, 2008), pp. 89-102.

¹¹⁷ *Ibid.*, 91.

¹¹⁸ *Ibid.*, 93.

kader LDK-MPM, namun ada anggota yang lebih tertarik ke HMI, PMII, KAMMI, IMM, dan ada yang hanya tertarik di LDK saja—tidak mau masuk organisasi selain LDK.

Marranci berkata, “*It is clear that memory has a fundamental role in the formation of the sense of ‘self’.*”¹¹⁹ Memori setiap individu, yang dipengaruhi dari pengalaman masing-masing, mewarnai diri, lantas menghasilkan sesuatu yang dalam term Damasio disebut sebagai *autobiographical self*.¹²⁰ Itu kemudian turut membentuk *self/identity* seseorang. Hal ini bisa menjelaskan kalau meski setiap anggota LDK-MPM berada dalam wadah yang sama, namun mereka punya pengalaman, latar belakang hidup, atau dunianya masing-masing yang itu turut membentuk kekhasan diri mereka. Ini tentu memengaruhi keragaman di antara para kader LDK-MPM.

Selain itu, identitas juga cenderung tidak stabil dan berubah-ubah.¹²¹ Misalnya, saat seorang mahasiswa berhadapan dengan dosen, maka dia menjadi mahasiswa yang sangat sopan dalam berbicara. Namun demikian, di waktu santai bersama teman sekelasnya, dia menjadi seorang teman yang tidak terlalu memerhatikan etika layaknya ketika bicara dengan dosen. Ini menunjukkan kalau identitas memang cenderung tidak stabil, bisa berubah-ubah menyesuaikan dengan situasi dan kondisi.

Demikian juga dengan identitas anggota LDK-MPM yang aktif di ormawa lain, ada saat dirinya menjadi kader LDK dan momen sebagai kader ormawa ekstra. Kesadaran identitas demikian akan sangat memengaruhi budaya yang terbangun di LDK, apakah keragaman atau malah perebutan dominasi. Semakin tinggi kesadaran itu akan semakin kuat budaya keragaman yang bisa terbangun. Sebab, jika para anggota tahu memosisikan diri kapan sebagai kader LDK dan kapan sebagai kader ormawa ekstra, itu dapat menciptakan keadaan yang membuat setiap mereka tidak memaksakan pengaruh paham ideologi ormawa ekstranya pada anggota lain di LDK, sehingga keragaman keanggotaan di LDK dapat terbentuk dan dijaga dari adanya dominasi satu kelompok tertentu. Dengan begitu LDK menjadi wadah yang menyatukan dengan keanggotaannya yang beragam.

LDK-MPM di IAIN Sultan Amai Gorontalo

¹¹⁹ *Ibid*, 96.

¹²⁰ *Ibid*, 96.

¹²¹ *Ibid*, 91.

Eksisnya dakwah kampus bisa dibilang dimulai dari gerakan Latihan Kader Dakwah atau Latihan Mujahid Dakwah Imaduddin Abdurahim di Masjid Salman Institut Teknik Bogor (ITB).¹²² Masjid Salman adalah pusat aktivitas syiar Islam di lingkungan ITB.¹²³ Gerakan awal para aktivis dakwah di ITB adalah dengan mengadakan pengajian kelompok kecil yang mereka sebut *usroh* (Indonesia: keluarga).¹²⁴ Gerakan *usroh* itu terus berkembang dan menular ke berbagai perguruan tinggi di Indonesia.¹²⁵

Berkembangnya gerakan dakwah kampus di kalangan mahasiswa juga turut terdorong atas fenomena perubahan sosial budaya Indonesia. Di sepanjang dekade 1970 hingga 1990, generasi muda Indonesia secara luas menghadapi pertumbuhan budaya pop yang oleh sebagian kalangan muslim dipandang sebagai upaya mengajak pada budaya Barat yang negatif. Fenomena ini memunculkan kekhawatiran di kalangan Muslim.¹²⁶ Fenomena ini menjadi momentum menguatnya gerakan LDK. Sebagai lembaga yang berkepentingan untuk meningkatkan perilaku keagamaan mahasiswa,¹²⁷ LDK menjadi *counter-movement* terhadap pengaruh negatif dalam kehidupan kampus. Pasca Orde Baru, angin segar semakin berembus ke arah gerakan dakwah kampus. Sebab, keruntuhan rezim Orde Baru pada 1998 membuka keran demokrasi, yang juga berdampak pada berkembangnya berbagai gerakan dakwah kontemporer,¹²⁸ termasuk dakwah kampus. LDK yang tampil sebagai ruang alternatif belajar Islam bagi masyarakat kampus¹²⁹ semakin menjadi pilihan banyak mahasiswa. Pada periode ini, LDK banyak bermunculan di kampus-kampus di Indonesia.¹³⁰

¹²² Husein Abdulsalam, "Usrah Ala Bang Imad Yang Melahirkan Gerakan Dakwah Kampus," Tirto.id, accessed September 13, 2021, <https://tirto.id/usrah-ala-bang-imad-yang-melahirkan-gerakan-dakwah-kampus-cKTK>.

¹²³ Agus Iswanto, "Ideologi Dalam Literatur Keagamaan Pada Aktivis Dakwah Kampus Dan Kajian Islam Di ITB Bandung," *Jurnal SMaRT*, Vol. 3, No. 1 (2017), 16.

¹²⁴ *Ibid*, 17.

¹²⁵ Anis Najmunnisa, Cecep Darmawan, dan Siti Nurbaya K, "Implementasi Model Kaderisasi Mahasiswa Untuk Membangun Karakter Unggul Di Masjid Salman," *Jurnal Societas*, Vol. 7, No. 2 (2017), 409.

¹²⁶ Najib Kailani, "Kepanikan Moral Dan Dakwah Islam Populer (Membaca Fenomena 'Rohis' Di Indonesia)," *Jurnal Analisis*, Vol. 11, No. 1 (2011), 7.

¹²⁷ Asep Iwan Setiawan, "Efektivitas Dakwah Fiah: Studi Model Dakwah Pada Lembaga Dakwah Kampus," *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 5, No. 2 (2011), 543.

¹²⁸ Dony Arung Triantoro, "Dakwah Dan Kesalehan: Studi Tentang Gerakan Teras Dakwah Di Kota Yogyakarta," *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, Vol. 20, No. 2 (2018), 273.

¹²⁹ Maskah Mutu, Barlian, and Muh. Yusuf, "Peranan Lembaga Dakwah Kampus Dalam Pembinaan Karakter Mahasiswa Di Universitas Sembilan Belas November Kolaka," *Jurnal Wahana Kajian Pendidikan IPS*, Vol. 1, No. 1 (2017), 71.

¹³⁰ M. Tahir, "Dakwah Islam Di Kalangan Anak Muda Di Kota Samarinda," *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat: Media Pemikiran Dan Dakwah Pembangunan*, Vol. 1, No. 2 (2017), 219.

Dalam perkembangannya, budaya maupun dinamika setiap LDK di berbagai kampus bisa sangat acak. Gerakan di satu kampus dengan yang lainnya memiliki keunikannya masing-masing, tentu tanpa mengabaikan beberapa hal yang mirip. Semua LDK pada dasarnya memiliki tujuan dan maksud yang sama, yaitu berusaha meningkatkan perilaku keagamaan mahasiswa,¹³¹ mewujudkan mahasiswa yang berakhlak,¹³² membimbing generasi Rabbani (generasi yang memahami agama dan mengamalkannya),¹³³ menguatkan nilai-nilai Islam di kampus.¹³⁴ Selain itu, sistem kaderisasi LDK juga umumnya sama, dengan mengadakan kantong-kantong diskusi yang mereka sebut *liqo'*. Namun, kesamaan-kesamaan itu tidak lantas membuat semua LDK seragam dalam satu warna. Akan sangat mungkin adanya ketidaksamaan budaya atau dinamika organisasi antar LDK di kampus yang berbeda. Hal ini tidak lepas dari faktor budaya di setiap kampus yang berbeda. Selain perbedaan budaya kampus, keragaman budaya organisasi juga berimbas kepada dinamika khas LDK di kampus-kampus tertentu, antara LDK yang merupakan ormawa intra yang terbuka bagi seluruh mahasiswa, baik yang ikut organisasi pergerakan tertentu ataupun tidak. Seperti di IAIN Sultan Amai Gorontalo, pola lingkungan LDK yang terbangun adalah keragaman antarkader dengan berbagai latar belakang ormawa ekstra.

Sejak awal perintisannya, LDK-MPM sudah menjadi wadah yang dihuni oleh kader-kader dengan latar belakang ormawa ekstra kampus yang beragam. Gerakan awal LDK di IAIN Sultan Amai Gorontalo dijalankan oleh mahasiswa dengan latar belakang organisasi yang berbeda, meliputi anggota PMII, IMM dan HMI. Salah satu pendiri yang sampai sekarang masih aktif menjadi pembina LDK-MPM adalah kader PMII.

Dengan demikian, LDK-MPM sejauh ini tumbuh menjadi wadah yang netral yang bisa diikuti oleh semua mahasiswa, termasuk mahasiswa yang sudah menjadi kader di ormawa ekstra tertentu. Menjadi kader di ormawa ekstra seperti PMII, HMI, IMM, GMNI, serta ormawa ekstra pergerakan lainnya tidak membuat kesempatan menjadi anggota LDK-MPM tertutup. Jika seorang kader PMII ingin masuk ormawa ekstra yang lainnya, ia harus mengajukan surat pernyataan diri keluar dari PMII terlebih dahulu. Untuk kasus LDK yang merupakan ormawa intra kampus tidak demikian. LDK-MPM adalah ormawa netral yang sifatnya intra

¹³¹ Ad/Art LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo, Bab IV, Pasal 12 tentang Tujuan.

¹³² Ad/Art LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo, BAB IV, Pasal 11 tentang Misi.

¹³³ Ad/Art LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo, BAB IV, Pasal 12 tentang Tujuan dan Pasal 13 tentang Usaha.

¹³⁴ Admin, "FSLDK Indonesia," FSLDK, <https://fsldk.id/about/>.

kampus dan terbuka bagi seluruh mahasiswa.¹³⁵ Dengan demikian, mahasiswa yang aktif di ormawa ekstra juga bisa berperan aktif di LDK-MPM.

Misalnya, Lian yang merupakan kader aktif PMII dan juga aktif di LDK-MPM. Dia masuk LDK setelah mendengar bahwa organisasi ini terbuka untuk semua mahasiswa tanpa memandang latar belakang ormawa ekstra kampus dan memiliki budaya dan pembelajaran agama yang baik. Jadi, meskipun ia sudah masuk PMII, ia memutuskan untuk menambah tempat bernaungnya dengan ikut LDK-MPM.¹³⁶ Secara formal, juga tidak ada larangan administratif di ormawa-ormawa ekstra untuk anggota atau kadernya masuk LDK, sebab LDK adalah ormawa intra kampus.¹³⁷ Bahkan ada beberapa organisasi yang justru mendorong kadernya masuk LDK atau malah menargetkan anak-anak LDK untuk ikut organisasinya, agar bisa membangun dominasi dalam tubuh LDK.

Banyak kader ormawa ekstra yang memilih masuk di LDK-MPM tanpa harus meninggalkan organisasinya. Begitu pun sebaliknya, banyak kader LDK-MPM yang juga masuk di ormawa ekstra. Contohnya, Anisa yang setelah masuk LDK-MPM, kemudian memutuskan untuk ikut HMI. Selain ingin aktif di LDK-MPM, dia juga sangat ingin masuk ormawa ekstra. Sampai sekarang, Anisa tetap aktif di kedua organisasi tersebut.¹³⁸ Sama halnya dengan Titin yang juga terlebih dahulu sudah aktif bahkan termasuk senior di LDK-MPM, memutuskan masuk KAMMI.¹³⁹ Dari kasus Anisa dan Titin, bisa dipahami bahwa setiap kader LDK-MPM punya dunia pergaulannya masing-masing, dan itu memengaruhi diri mereka dalam memilih serta masuk organisasi mana pun yang mereka sukai.

Kasus di atas juga mengonfirmasi bahwa masuk dalam lingkungan LDK tidak lantas membuat mahasiswa condong ke ormawa ekstra tertentu. Dengan demikian, pengalaman LDK MPM tidak sama dengan anggapan sebagian kalangan bahwa LDK identik dengan KAMMI. Anggapan tersebut muncul karena sikap mengaitkan kelahiran KAMMI yang mengambil momentum Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus (FSLDK) X se-Indonesia di Universitas Muhammadiyah

¹³⁵ Ad/Art LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo, BAB VI, Pasal 15 tentang Syarat Keanggotaan.

¹³⁶ Wawancara dengan Lian, Kader PMII serta LDK-MPM, pada 17 Januari 2021.

¹³⁷ Sebagai contoh misalnya di PMII, perangkapan keanggotaan tidak dibenarkan pada organisasi yang memiliki asas dan paradigma keagamaan yang bertentangan dengan PMII (dalam hal ini juga termasuk ormawa ekstra selain PMII). Sehingga, sepanjang LDK, yang adalah ormawa intra kampus, tidak bertentangan dengan asas PMII, maka anggota maupun kader PMII tetap bisa berproses di LDK. Lihat PO PMII (Hasil Muspimnas 2019), Bab III tentang Perangkapan Keanggotaan dan Jabatan, Pasal 4.

¹³⁸ Wawancara dengan Anisa, Kader HMI serta LDK-MPM, pada 1 Januari 2021.

¹³⁹ Wawancara dengan Titin, Kader KAMMI serta LDK-MPM, pada 18 Januari 2021.

Malang (UMM) pada 1998.¹⁴⁰ Padahal, sebagaimana yang dijelaskan Arief Pandu Wijonarko, pembahasan yang kemudian melahirkan KAMMI terjadi di luar (setelah) forum FSLDK karena tidak adanya kesepakatan dalam pembahasan di FSLDK terkait kekuatan alternatif mahasiswa muslim, sehingga “sebagian” melanjutkan pembahasan setelah FSLDK dan melahirkan KAMMI.¹⁴¹ Karenanya, kemunculan KAMMI sebenarnya tidak identik dengan kaderisasi di LDK.

Dalam keragaman di LDK-MPM, para kader tidak lantas menjadi condong ke KAMMI. Para anggota MPM ada yang lebih tertarik dengan HMI, PMII, IMM, atau lainnya. Ada juga yang lebih memilih ikut di Jamaah Tablig, Salafy, Wahdah Islamiyah, dan sebagainya. Hal ini bergantung pada bagaimana lingkungan pergaulan memengaruhi *creative consciousness* kader tersebut. Banyak juga kader yang memilih untuk bernaung hanya di LDK-MPM, dan tidak tertarik ikut gerakan yang lain. Hal demikian terjadi dikarenakan kader-kader LDK-MPM memiliki pergaulan masing-masing di luar LDK. Mereka tidak membatasi diri dalam pergaulan sesama mahasiswa. Itu membuat mereka punya kecenderungan masing-masing dalam memilih ormawa ekstra.

Selain itu, pengalaman sebelum kuliah serta lingkungan tempat seseorang dibesarkan juga termasuk faktor yang memengaruhi kecenderungan kader-kader LDK-MPM. Contohnya, Vona yang sudah aktif dalam dunia organisasi semenjak masih sekolah di Madrasah Aliyah (MA) al-Muhajirin Manado. Di MA, dia ikut dalam Badan Taskir Akbar (BTA) yang di kota Manado didominasi oleh kader HMI. Aktif di lingkungan yang banyak diisi kader HMI, membuatnya berkeinginan masuk organisasi tersebut saat kuliah. Di sisi lain, kedua kakak kandungnya merupakan kader LDK-MPM, jadi dia pun ingin masuk LDK.¹⁴² Yang unik adalah mereka bertiga, kakak beradik ini, semua adalah kader LDK-MPM, namun masuk dalam ormawa ekstra yang berbeda-beda. Kakak tertua aktif di PMII, kakak kedua di KAMMI, dan dia di HMI. Meski saudara kandung, mereka bertiga memiliki kecenderungan beragam terhadap pemilihan ormawa ekstra kampus. Dalam kasus Vona, dia lebih suka masuk HMI, karena sudah banyak pergaulan dengan kader-kader HMI semenjak masih di bangku MA.

Anisa yang merupakan kader HMI dan Tatan seorang kader IMM, juga terus aktif di LDK-MPM. Menurut mereka, budaya serta aktivitas di LDK sejalan dengan

¹⁴⁰ Redaksi, “Tentang KAMMI,” Kammi.id, n.d., <https://www.kammi.id/website/organisasi/detail/4-tentang-kammi>.

¹⁴¹ Arief Pandu Wijonarko, “Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia: Kajian Sejarah Perjalanan KAMMI Sebagai Gerakan Mahasiswa Masa Reformasi,” (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009), 6.

¹⁴² Wawancara dengan Vona, Kader HMI serta LDK-MPM, pada 30 Desember 2020.

organisasi mereka. Menurut Tatan, IMM sebenarnya mendorong kader-kadernya untuk mengikuti LDK. Salah satu rekomendasi di *tanfis* IMM (keputusan musyawarah IMM) adalah mendorong kader ikut lembaga mahasiswa BEM dan LDK. Artinya, bahwa IMM punya perhatian ke LDK.¹⁴³ Tidak mengherankan, mengingat posisi sentral LDK dalam gerakan dakwah kampus bisa mendorong berbagai organisasi untuk ingin mendominasinya. Selain itu, Anisa yang adalah kader HMI, dia tetap aktif di LDK-MPM, sebab menurutnya spirit LDK itu sejalan dengan HMI. Berdasarkan penjelasannya, di HMI stigma aktif di LDK bisa membuat kader condong ke KAMMI itu juga masih melekat. Bahkan ada senior yang menganjurkan agar dirinya keluar saja dari LDK-MPM. Namun, dia malah mau membuktikan kalau LDK itu sejalan (tidak bertentangan) dengan HMI.¹⁴⁴ Hingga sekarang, dia tetap aktif menjadi penggerak LDK-MPM dan HMI.

Keragaman yang terjadi di LDK-MPM tidak lepas dari kehidupan setiap kadernya. Pengalaman hidup masing-masing anggota memengaruhi *core consciousness* mereka, sehingga *creative consciousness* mereka jadi condong dalam ormawa ekstra yang beragam. Hasilnya, meski aktif dalam satu wadah dan menerima *tarbiyah* dalam *liqo'* yang sama, kader-kader LDK-MPM memiliki kecenderungan berpartisipasi dalam ormawa ekstra yang berbeda; atau justru memilih untuk tidak masuk dalam organisasi lain selain LDK. Di sisi lain, hal ini didukung dengan narasi yang terbangun sejak awal bahwa LDK-MPM adalah sebagai wadah netral, karenanya anggota atau kader dari berbagai ormawa ekstra yang mau membina diri dalam nilai-nilai keislaman serta bergerak dalam upaya dakwah kampus semua dapat masuk di LDK-MPM.

Menjaga Keragaman Keanggotaan LDK-MPM: Pertaruhan antara sebagai Wadah yang Menyatukan atau Ruang Kontestasi

Tidak seperti LDK di Universitas Brawijayah yang menjadi tempat kontestasi/perebutan dominasi berbagai ormawa ekstra,¹⁴⁵ di LDK-MPM umumnya para kader dengan berbagai latar belakang organisasi bersepakat bahwa MPM terbuka bagi seluruh mahasiswa muslim entah dari ormawa ekstra mana pun. Jadi, MPM tidak membatasi diri dan tidak membiarkan didominasi oleh satu organisasi. Para kader juga menyadari bahwa membiarkan LDK-MPM didominasi atau diidentikkan dengan organisasi tertentu akan mempersempit wilayah gerakan dakwah mereka di kampus IAIN Sultan Amai Gorontalo. Sebab, anak-anak dari ormawa ekstra yang

¹⁴³ Wawancara dengan Tatan, Kader IMM serta LDK-MPM, pada 30 Desember 2020.

¹⁴⁴ Wawancara dengan Anisa, Kader HMI serta LDK-MPM, pada 1 Januari 2021.

¹⁴⁵ S, Fitrianita, dan Nugroho, "Kontestasi...", 70.

bukan berasal dari kelompok dominan secara otomatis akan enggan untuk masuk MPM. Ada kesepakatan bahwa mereka tidak membiarkan adanya dominasi kekuasaan di tubuh LDK-MPM.

Satu contoh, bisa dilihat dari taklim rutin LDK-MPM yang selalu mengundang pemateri dari berbagai organisasi, ada dari PMII atau NU, IMM atau Muhammadiyah, dan lainnya. Pembina-pembina pun mengamini hal ini, sebab tidak lain sebagai upaya mempertahankan budaya keragaman dalam LDK-MPM, agar tidak didominasi atau diidentikkan dengan organisasi atau paham tertentu.

Keragaman dalam keanggotaan LDK-MPM semakin kukuh didukung sikap pembina dan *murabbi* yang tidak membatasi para kader ingin berproses di ormawa ekstra mana pun. Selain itu, kader yang hanya ingin ikut LDK—tidak mau masuk organisasi lain—juga tidak dipermasalahan, karena bisa lebih fokus dalam mengurus LDK secara struktural. Adanya kesadaran dari pembina membuat kepemimpinan LDK-MPM tidak didominasi oleh satu organisasi. Sebagaimana pola pemilihan ketua LDK pada umumnya, ketua umum dipilih berdasarkan kesepakatan dari pembina dan dewan *syura*, bukan dari hasil pemilihan suara terbanyak seluruh kader. Budaya pemilihan demikian juga berlaku di LDK-MPM. Para pembina dan dewan *syura* sadar kalau kepemimpinan tidak boleh dilihat dari latar belakang organisasi si calon ketua, melainkan dari kompetensinya. Dengan demikian, kepemimpinan di LDK-MPM pun sering mengalami pergeseran di antara ormawa ekstra HMI, IMM, KAMMI, serta PMII, atau kader non-partisan. Siapa yang dipandang pantas menjadi ketua, maka dialah yang dipilih, terlepas dari latar belakang aktivitas politik kampus mereka. Hanya saja, satu hal yang menjadi catatan adalah adanya bias gender dalam kepemimpinan LDK-MPM. Pembina dan dewan *syura* lebih mengutamakan kader laki-laki untuk menjadi ketua daripada perempuan. Dalam sejarah LDK-MPM, baru sekali kader perempuan menjadi ketua umum, meskipun sebenarnya banyak juga kader perempuan yang memenuhi syarat sebagai pemimpin LDK-MPM.

Faktor lainnya yang menjadi penentu budaya keragaman dalam keanggotaan LDK-MPM adalah kesadaran memosisikan diri kapan beridentitas sebagai kader ormawa ekstra—HMI, PMII, IMM, KAMMI, Salafy, Wahdah Islamiyah, Jamaah Tablig, dan lainnya—serta posisi saat sebagai kader LDK-MPM yang berada dalam lingkungan beragam.¹⁴⁶ Hal itu sangat berperan dalam menjaga keragaman di

¹⁴⁶ Lihat pembahasan sebelumnya pada bagian kerangka teori: Mendedah Identitas Aktivistis Dakwah dalam Keragaman.

MPM, sehingga tidak ada upaya saling mendominasi, sebab kesadaran identitas kalau semua sama sebagai kader LDK-MPM. Sejalan dengan itu Anisa mengatakan:

“...kita harus memosisikan diri bahwa di sini bendera yang berwarna putih,¹⁴⁷ maka tidak bolehlah membawa sesuatu-sesuatu (warna) yang lain (di luar LDK-MPM) yang nantinya membuat LDK itu bakalan pecah.”¹⁴⁸

Jadi, ketika mereka berada di LDK-MPM, maka semua kader memosisikan diri sebagai mahasiswa yang berbendera putih; bukan bendera hijau-hitam, biru-kuning, merah, hijau, dan lainnya. Sikap kesadaran memosisikan diri ini juga terlihat pada Lian yang merupakan kader PMII dan Titin kader KAMMI. Saat berada di LDK-MPM, mereka memosisikan diri sebagai kader MPM, serta menanggalkan ego ormawa ekstranya. Dengan demikian, ketika ada perbedaan baik dalam paham dan gerakan, maka Titin memilih bertoleransi selagi hal itu bukan pada aspek akidah Islam.¹⁴⁹ Lian pun di waktu yang demikian lebih memilih untuk diam.¹⁵⁰ Ini sebab mereka tahu memosisikan diri kapan sebagai kader LDK-MPM atau sebagai kader ormawa ekstra.

Dalam konteks ini, upaya yang mengarah kepada dominasi LDK-MPM oleh ormawa ekstra tertentu tidak mendapatkan dukungan. Tidak bisa dipungkiri, terkadang ada beberapa kader serta pembina yang ingin mengarahkan LDK-MPM ke warna organisasinya bahkan memaksakan budaya organisasinya. Dalam satu waktu, ada kader kharismatik di MPM yang memengaruhi anggota baru untuk ikut organisasi ekstranya. Tapi, yang diajak adalah mereka yang belum beorganisasi di ormawa ekstra. Ia terlebih dahulu memastikan apakah kader MPM yang akan direkrut telah atau belum mengikuti ormawa ekstra; jika belum, maka akan langsung diajak masuk ke organisasinya. Tidak semua kader MPM mau mengamini ajakan demikian, sebab banyak dari mereka yang memilih untuk berorganisasi hanya di LDK-MPM saja.

Sewaktu perintisan kembali KAMMI di IAIN Sultan Amai Gorontalo, di tahun 2019/2020, beberapa anggota LDK-MPM yang terlibat di dalamnya diarahkan oleh pembina dan senior untuk tidak mengajak anak-anak LDK-MPM yang sudah berorganisasi ekstra. Lebih dari itu, mereka lebih disarankan untuk merangkul

¹⁴⁷ Bendera LDK-MPM berlatar putih. Itu kemudian dijadikan gambaran kalau MPM adalah wadah netral yang terbuka untuk semua mahasiswa dan tidak dikuasai atau didasarkan pada ormawa ekstra, ormas, apalagi partai tertentu.

¹⁴⁸ Wawancara dengan Anisa, Kader HMI serta LDK-MPM, pada 1 Januari 2021.

¹⁴⁹ Wawancara dengan Titin, Kader KAMMI serta LDK-MPM, pada 18 Januari 2021.

¹⁵⁰ Wawancara dengan Lian, Kader PMII serta LDK-MPM, pada 17 Januari 2021.

mahasiswa di luar LDK.¹⁵¹ Namun, beberapa kader HMI yang ada di MPM ikut masuk ke KAMMI. Ini kemudian oleh orang luar dipahami kalau LDK bisa membuat mahasiswa condong ke KAMMI. Padahal, mereka yang beralih memang sudah sejak awal ingin ikut di organisasi tersebut, hanya saja waktu itu KAMMI belum ada di IAIN Sultan Amai Gorontalo. Kedatangan KAMMI ke IAIN Sultan Amai Gorontalo adalah hal yang telah mereka tunggu. Tapi, sebagaimana yang dijelaskan oleh Anisa, akhir-akhir ini memang ada upaya mendominasi dari salah satu organisasi.¹⁵² Gerakan demikian oleh para kader disikapi dengan cara kembali meningkatkan kesadaran kalau LDK-MPM adalah wadah yang netral, tidak boleh dijadikan representasi dari ormawa, ormas, atau partai apa pun. Latar bendera putih harus tetap dijaga kebersihannya.

Pernah ada pembina yang memaksa kader untuk mengikuti budaya organisasinya. Suatu ketika dalam momen SIPI 2 (jenjang kaderisasi tingkat lanjut) seorang pembina mengharuskan anggotanya untuk mengulas salah satu buku karangan Hasan Albanna. Karena buku tersebut dirasa terlalu mewakili paham organisasi tertentu, muncul penolakan dari sejumlah anggota. Hal ini terjadi karena pembina yang bersangkutan bukanlah alumni IAIN Sultan Amai Gorontalo yang berproses di LDK-MPM, tapi alumni dari kampus lain. Karena pengalaman mengelola LDK di almamaternya, di IAIN Sultan Amai Gorontalo ia diminta ikut berperan sebagai pembina LDK. Dengan demikian, manuver pembina tersebut dilatarbelakangi oleh ketidakfamiliarannya dengan budaya keragaman di LDK-MPM. Sikap pembina demikian tentu bisa memengaruhi *creative consciousness* para kader. Namun demikian, manuver pembina tersebut tidak berhasil karena pembina-pembina yang lain tetap mengarahkan kader pada budaya MPM sebagai wadah netral dengan keragaman dalam keanggotaannya.

Hal-hal yang telah dijelaskan di atas menjadi pertarungan apakah LDK, sebagai bentuk formal dari gerakan dakwah kampus, berperan menjadi wadah netral yang menyatukan mahasiswa muslim dari berbagai organisasi dalam gerakan dakwah kampus, atau malah menjadi ruang kontestasi yang akhirnya didominasi oleh satu organisasi. Dalam kasus di LDK-MPM, mereka mampu membina lingkungan keanggotaan gerakan dakwah kampus dalam keragaman. Dengan demikian, LDK-MPM dapat menjadi organisasi yang terbuka bagi setiap mahasiswa muslim yang ingin berada dalam lingkaran gerakan dakwah kampus di IAIN Sultan Amai Gorontalo.

¹⁵¹ Wawancara dengan Tatan, Kader IMM serta LDK-MPM, pada 30 Desember 2020.

¹⁵² Wawancara dengan Anisa, Kader HMI serta LDK-MPM, pada 1 Januari 2021.

Kesimpulan

LDK-MPM sejak perintisannya sudah menjadi wadah yang terbuka bagi mahasiswa muslim yang ingin membina diri dan bergerak dalam dakwah kampus, terlepas dari latar belakang ormawa ekstra yang diikuti. Para kader LDK-MPM masuk dalam ormawa ekstra kampus yang beragam, karena lingkungan hidup atau pengalaman setiap kader yang berbeda-beda. Di samping itu, ada pula kader LDK-MPM yang memilih hanya untuk aktif di LDK-MPM semata dan tidak ikut ormawa ekstra apapun lainnya. Keadaan demikian menciptakan keragaman dalam keanggotaan LDK-MPM.

Keragaman di LDK-MPM semakin kukuh didukung oleh sikap pembina serta *murabbi* yang tidak membatasi para kader untuk beraktifitas di ormawa ekstra mana saja yang mereka sukai. Di samping itu, keragaman ini tetap terjaga karena setiap kader mampu memosisikan diri, kapan mereka menjadi kader ormawa ekstra dan kapan menjadi kader LDK-MPM. Dengan demikian, LDK-MPM mampu menjaga independensinya dari ormawa ekstra. Semua mahasiswa muslim yang ingin membina diri dan bergerak dalam lingkaran dakwah kampus di IAIN Sultan Amai Gorontalo dapat menjadi bagian dari LDK-MPM.

Daftar Pustaka

- Abdulsalam, Husein, 'Usrah ala Bang Imad yang Melahirkan Gerakan Dakwah Kampus', *Tirto.id*, <https://tirto.id/usrah-ala-bang-imad-yang-melahirkan-gerakan-dakwah-kampus-cKTK>, accessed 13 Sep 2021.
- Ad/Art LDK-MPM IAIN Sultan Amai Gorontalo (Hasil Muslub 2020).
- Admin, 'FSLDK Indonesia', *FSLDK*, <https://fsldk.id/about/>.
- Alam, Lukis, 'Internalisasi Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Perguruan Tinggi Umum Melalui Lembaga Dakwah Kampus', *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 1, no. 2, 2016.
- BM, St. Aisyah, 'Peranan Lembaga Dakwah Kampus dalam Meningkatkan Komunikasi Dakwah Mahasiswa Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar', *Jurnal al-Khitabah*, vol. 2, no. 1, 2015.
- Habibi, Moh. Mizan, 'Pendidikan Islam di Masjid Kampus; Perbandingan Majelis Ta'lim di Masjid Kampus Yogyakarta', *Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 4, no. 1, 2015.
- Howell, Signe, 'Ethnography', *the Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 2018 [<http://doi.org.10.29164/18ethno>].

- Iswanto, Agus, 'Ideologi dalam Literatur Keagamaan pada Aktivistis Dakwah Kampus dan Kajian Islam di ITB Bandung', *Jurnal SMaRT*, vol. 3, no. 1, 2017.
- Kailani, Najib, 'Kepanikan Moral dan Dakwah Islam Populer (Membaca Fenomena "Rohis" di Indonesia)', *Jurnal Analisis*, vol. 11, no. 1, 2011.
- Marranci, Gabriele, *The Anthropology of Islam*, New York: Berg, 2008.
- Mutu, Maskah, Barlian, and Muh. Yusuf, 'Peranan Lembaga Dakwah Kampus dalam Pembinaan Karakter Mahasiswa di Universitas Sembilan Belas November Kolaka', *Jurnal Wahana Kajian Pendidikan IPS*, vol. 1, no. 1, 2017.
- Najmunnisa, Anis, Cecep Darmawan, and Siti Nurbaya K, 'Implementasi Model Kaderisasi Mahasiswa untuk Membangun Karakter Unggul di Masjid Salman', *Jurnal Sosieta*, vol. 7, no. 2, 2017.
- PO PMII (Hasil Muspimnas 2019).
- Redaksi, 'Tentang KAMMI', *Kammi.id*, <https://www.kammi.id/website/organisasi/detail/4-tentang-kammi>.
- S, Yopinovali Fherastama, Titi Fitrianita, and Arif Budi Nugroho, 'Kontestasi Organisasi Mahasiswa Ekstra Kampus di Lembaga Dakwah Kampus Universitas Brawijaya', *Jurnal Kajian Ruang Sosial-Budaya*, vol. 2, no. 2, 2018.
- Setiawan, Asep Iwan, 'Efektivitas Dakwah Fiah: Studi Model Dakwah pada Lembaga Dakwah Kampus', *Jurnal Ilmu Dakwah*, vol. 5, no. 2, 2011.
- Soehadha, Moh., *Fakta dan Tanda Agama: Suatu Tinjauan Sosio-Antropologi*, Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014.
- Tahir, M., 'Dakwah Islam di Kalangan Anak Muda di Kota Samarinda', *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat: Media Pemikiran dan Dakwah Pembangunan*, vol. 1, no. 2, 2017.
- Triantoro, Dony Arung, 'Dakwah dan Kesalehan: Studi Tentang Gerakan Teras Dakwah di Kota Yogyakarta', *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, vol. 20, no. 2, 2018.
- Wawancara dengan Anisa, kader HMI serta LDK-MPM, pada 1 Januari 2021.
- Wawancara dengan Lian, kader PMII serta LDK-MPM, pada 17 Januari 2021.
- Wawancara dengan Tatan, kader IMM serta LDK-MPM, pada 30 Desember 2020.
- Wawancara dengan Titin, kader KAMMI serta LDK-MPM, pada 18 Januari 2021.
- Wawancara dengan Vona, kader HMI serta LDK-MPM, pada 30 Desember 2020.
- Wijonarko, Arief Pandu, 'Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia: Kajian Sejarah Perjalanan KAMMI Sebagai Gerakan Mahasiswa Masa Reformasi', UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Reinterpretasi Makna Hijrah dan Implikasinya terhadap Moderasi Beragama:

Aplikasi Ma'nā cum Maghza pada Q.S. al-Nisā': 100

Abstract

M. Abdul Rohman Al Chudaifi
Pascasarjana Pendidikan Bahasa Arab
IAIN Kediri

Siti Muliana
STAI Sunan Pandanaran Yogyakarta

Publisher's note: Jurnal Moderasi stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2021 by the authros. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC SA) lience (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)

This article focuses on the word hijrah in Q.S. al-Nisā': 100. It is an important topic following the rise of the hijrah movement along with all its religious attitudes. This development led to a semantical shift of the word hijrah, from originally referring to the historical movement of the Prophet Muhammad (peace be upon him) in 622 AD to a kindlifestylelyle marked with symbolic and exclusive religiousness. To this end, the study used the Ma'na cum Maghza method of interpretation. This article argues the followings: First, the current hijrah trend with all its dynamics undergoes a shift in meaning so that it is closer to symbolic religiosity. Second, the historical-phenomenal significance of QS. al-Nisā': 100 is that the hijrah movement in Indonesia should be seen within a proportional context of its historical, ideological and cultural basis, especially for the context of Indonesia which has a diversity of tribes, races and religions. Third, the trend of hijrah with its exclusive religious attitude slowly but surely must be addressed by advocating pluralism values. Thus, inclusiveness and openness are needed as the main foundation in building a plural and religious moderation.

Keywords: Hijrah, moderasi beragama, ma'nā cum maghza

Abstrak

Fokus artikel ini adalah mengkaji kata hijrah dalam Q.S. an-Nisa ayat 100. Topik tersebut penting untuk dikaji seiring dengan maraknya fenomena hijrah di era kini lengkap dengan sikap keberagamaannya. Perkembangan tersebut menyebabkan Selain itu, terjadi pergeseran makna hijrah yang awalnya

menggambarkan aspek historis hijrah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw pada 622M yang kemudian menjadi life style oleh beberapa kelompok dengan keberagaman yang simbolik dan eksklusif. Untuk tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode penafsiran Metode penulisan ini menggunakan deskriptif-analitis dengan pendekatan *mMa'na cum maghzaMaghza*. Adapun simpulan yang dicapai dalam artikel ini adalah sebagai berikut. : Pertama, tren hijrah saat ini dengan segala dinamikanya mengalami pergeseran makna sehingga lebih terkesan hanya sebagai ritus dan simbolik belaka. Kedua, signifikansi fenomenal historis QS. al-Nisa ayat 100 adalah tren hijrah di Indonesia sudah seharusnya harus kembali dilihat dengan proposional dengan dan berbasis historis, ideologis dan kultural, terutama untuk konteks apalagi Indonesia yang memiliki keragaman dengan beragam suku, ras dan agama. Ketiga, tren hijrah dengan sikap keberagamaannya yang eksklusif perlahan namun pasti harus dibenahi dengan penanaman nilai-nilai pluralisme dengan mengingat Indonesia yang sangat plural. Maka sikap inklusif dan keterbukaan pandangan diperlukan sebagai pondasi utama dalam membangun masyarakat yang plural dan moderat dalam beragama.

Kata Kunci: hijrah, moderasi beragama, *ma'na cum maghza*

Pendahuluan

Fenomena gerakan hijrah sudah lama mewarnai aktivitas keagamaan masyarakat Indonesia terutama pasca reformasi. Hijrah kemudian semakin populer seiring dengan banyaknya pesohor tanah air yang menyebut dirinya sedang hijrah pada saat belajar agama. Mereka membentuk komunitas elit tertentu dengan gaung yang didukung oleh kemajuan teknologi digital. Hijrah yang banyak dipahami sebagai perpindahan dari perilaku buruk ke perilaku baik itu, menurut Esty Dyah Imaniar lebih cocok disebut taubat, bukan hijrah. Sebab, secara historis orang-orang yang melakukan hijrah dari Makkah ke Madinah sudah berperilaku baik. Dalam konteks bahasa Indonesia, pandangan Dyah juga sudah sesuai dengan definisi hijrah yang diberikan oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI).¹⁵³

¹⁵³ Dalam KBBI hijrah memiliki dua makna, yaitu perpindahan Nabi Muhammad SAW bersama sebagian pengikutnya dari Makkah ke Madinah untuk menyelamatkan diri dan sebagainya dari tekanan kafir Quraisy, Makkah. Makna kedua yaitu, berpindah atau menyingkir untuk sementara waktu dari suatu tempat ke tempat lain yang lebih baik dengan alasan tertentu (keselamatan, kebaikan, dan sebagainya). Lihat lebih lanjut lihat Esty Dyah Imaniar, *Wanita yang merindukan Surga: Lima Jalan Hijrah yang tak Perlu kau Takutkan, Ukhti* (Yogyakarta: Mojok.com, 2019), p. xviii.

Pemahaman atas hijrah yang diyakini sebagai taubat tidak sedikit hanya berfokus pada perubahan gaya hidup sehingga cenderung simbolik dan terkesan kehilangan makna substansialnya. Hal itu terjadi sebab dalam kehidupannya, manusia cenderung menilai sesuatu dari mata rantai terakhir alias fase fenomena. Oleh karena itu, ketika seseorang hanya fokus melihat fenomena, parameter kesuksesan hijrah akan lebih mudah tergelincir pada aspek-aspek superfisial atau aspek yang tampak.¹⁵⁴ Ironisnya, pemahaman hijrah yang simbolik ini juga merambat pada ranah paradigma pemikiran yang mempengaruhi sikap dalam keberagamaan.

Dengan mayoritas proses pembelajaran Islam yang sangat instan (*ready to use*) oleh kelompok hijrah, penggunaan dakwah-dakwah populer seperti pemahaman literatur keagamaan yang tidak mendalam berpotensi memutus rantai pembelajaran Islam oleh otoritas keagamaan yang telah mendapatkan pengakuan. Dalam bahasa Dyah, perbincangan soal agama tidak lagi menjadi “monopoli” ulama, masjid atau madrasah. Inilah potensi yang menjadi embrio fanatisme, intoleransi, radikalisme bahkan terorisme yang melingkupi sikap keberagamaan kelompok hijrah. Hal itu mungkin terjadi karena hanya menghadirkan Islam secara hitam putih yang miskin argumentasi, refleksi dan kontemplasi.¹⁵⁵ Proses beragama yang dulu sunyi dan panjang, dengan lahirnya internet berubah, seolah seseorang bisa menemukan *shortcut* untuk menjadi baik atau sebaliknya.¹⁵⁶ Sebab itu, sikap eksklusivisme yang mengarah pada radikalisme dalam keberagamaan kelompok hijrah lahir salah satunya dari sistem pembelajaran yang instan.

Sikap eksklusivisme dalam keberagamaan hijrah yang tumbuh dalam iklim demikian berpotensi menjauh dari nilai-nilai moderasi Islam yang meliputi *tawasuth*, *tawazun*, dan *tasamuh*. Sikap keberagaman demikian tercermin dalam cara pandang kebenaran tunggal, melabeli jamaah sendiri sebagai satu-satunya yang benar dan diridhai Allah untuk masuk surga, dan yang lainnya sesat dan kafir.¹⁵⁷ Selain itu, pemahaman tekstual terhadap al-Qur’an juga menjadi salah satu faktor yang melahirkan sikap keberagamaan kelompok hijrah jauh dari nilai-nilai moderatisme.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. xx.

¹⁵⁵ Aris Munandar and Didid Haryadid, *Membaca Tafsir Kesalehan Sosial-di Kalangan Kelompok Hijrah* (Jakarta: Laporan Penelitian SBKU Balitbang Kemenag, 2020), p. 2.

¹⁵⁶ Imaniar, Wanita yang merindukan Surga: Lima Jalan Hijrah yang tak Perlu kau Takutkan, Ukhti, p. xxi.

¹⁵⁷ Klaim kebenaran tunggal yang dimiliki oleh kelompok keagamaan ini, terutama dalam kelompok hijrah, dilandasi oleh hadist Nabi perihal hanya ada satu dari 73 golongan umat Islam yang masuk surga, yaitu ahlu sunnah wa jamaah atau yang populer sebagai Asawaja. Baca lebih lanjut lihat *ibid.*, pp. 134–43.

Dari fenomena di atas, tulisan ini dimaksudkan untuk mereinterpretasikan makna hijrah yang terkandung dalam QS. al-Nisa' ayat 100 dan implikasinya terhadap moderasi agama di tengah fenomena tren gerakan hijrah yang sudah menjadi tendensi komunal. Sebelumnya, beberapa tulisan yang menjadi sumber kajian pustaka dalam tulisan ini adalah tulisan dari Izza Royyani,¹⁵⁸ Afina Amna,¹⁵⁹ disertai Oki Setiana Dewi,¹⁶⁰ dan skripsi yang ditulis oleh Nila Rohmatuzzahrok.¹⁶¹ Keempat tulisan tersebut memiliki persamaan dengan menjadikan hijrah artis atau *public figure* sebagai obyek penelitian.

Adapun metode yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah *library research* dengan pendekatan ma'na cum maghza, yakni sebuah teori pendekatan yang dipopulerkan oleh Sahiron Syamsuddin. Langkah-langkah dalam penggunaan pendekatan ini adalah melakukan analisa terhadap aspek kebahasaan teks Al-Qur'an, mencermati kerangka historis pewahyuan baik yang makro maupun mikro, menggali tujuan atau pesan (maqṣad atau maghẓā) dan memperhatikan dengan akurat, apresiatif dan kritis pendapat para mufasir klasik dan kontemporer.¹⁶² Dari itu, melalui pendekatan ini diharapkan ditemukan magẓā dari 'hijrah' baik signifikansi fenomenal historis ataupun dinamis.

Potret Fenomena Hijrah dan Sikap Keberagamaannya

Lanskap urban yang dijejaki produk-produk modernitas menyebabkan kejenuhan bagi individu yang terlibat aktif di dalamnya. Munculnya kegersangan spiritual kaum urban khususnya kaum muda adalah konsekuensi menyempitnya ruang aktualisasi untuk meneduhkan batin dari hiruk-pikuk globalisasi. Penduduk kota

¹⁵⁸ Dalam artikelnya, Izza Royyani menyorot fenomena hijrah di kalangan artis yang kemudian berusaha meinterpretasi kata hijrah dalam Q.S. an-Nisa ayat 100 dengan menggunakan teori kontekstual yang digagas oleh Abdullah Saeed. Temuan yang dihasilkan oleh Izza yaitu bahwa terjadi pergeseran makna hijrah pada masa lalu dan di masa kini. Baca lebih lanjut lihat Izza Royyani, 'Reinterpretasi Makna Hijrah dalam QS. Al-Nisa/4 ayat 100: Sebuah Respon atas Fenomena Hijrah di Kalangan Artis', *Jurnal of Islam and Muslim Society*, vol. 2, no. 1 (2020).

¹⁵⁹ Penelitian yang dilakukan oleh Afina masih terkait seputar fenomena hijrah di kalangan artis dengan mengambil spesifikasi komodifikasi agama yang menjadi perhatian utamanya. Hasilnya, menunjukkan bahwa hijrah para artis dimaknai sebagai trend yang baru berkembang, untuk melakukan gimmick di media, cara untuk menaikkan popularitas dan dimaknai sebagai cara membuat sensasi. Lihat Alfina Amna, 'Hijrah Artis Sebagai Komodifikasi Agama', *Jurnal Sosiologi Reflektif*, vol. 13, no. 2 (2019).

¹⁶⁰ Oki Setiana Dewi, 'Pengajian Selebritas Hijrah Kelas Menengah Muslim (2000-2019): Respons Atas Dakwah Salafi dan Jamaah Tabligh' (UIN Syarif Hidayatullah, 2020).

¹⁶¹ Nila Rohmatuzzahrok, 'Resepsi Makna "Hijrah" Public Figure dan Relevansinya dengan Makna Hijrah dalam Al-Qur'an: Kajian Sosiosementik', Skripsi (STAI Sunan Pandanaran, 2021).

¹⁶² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Revisi dan Perluasan edition (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), pp. 142-3.

yang 'berada' dan fasih memanfaatkan teknologi telah mendapatkan ekspos paling dahsyat dari proses globalisasi ini, di antaranya adalah kemudahan akses untuk berhubungan dengan beraneka macam individu, kelompok dan gerakan yang ditemukan di kota-kota besar. Semua ini telah membentuk identitas dan pola konsumsi informasi di wilayah perkotaan.¹⁶³

Tren hijrah adalah salah satu fenomena yang hadir sebab imbas dari modernitas, dimana perilaku keagamaan masyarakat perkotaan sebagian besar berubah sebab globalisasi dan modernisasi. Antusiasme keberagaman hadir mengisi dan menggantikan kekosongan pegangan dan perlindungan dalam hidup masyarakat kota yang awalnya diisi oleh nilai-nilai dan budaya tradisional, namun secara perlahan dikikis oleh globalisasi dan modernisasi.¹⁶⁴ Tren hijrah kemudian menemukan momentumnya bersamaan dengan semakin marak dan berkembangnya media sosial sebagai sarana dakwah kelompok hijrah yang menysar anak muda. Selain itu, dengan pola pengemasannya yang menarik dan sangat lentur dengan kultur anak muda, dakwah oleh kelompok hijrah semakin menggeliat. Ada korelasi yang cukup kuat di antara peningkatan kesalehan keagamaan yang nampak di kalangan kaum muslim di Indonesia sejak akhir dasawarsa 1980-an. Indikasinya adalah kebangkitan kelas menengah muslim, meluasnya pemakaian jilbab, semakin maraknya berbagai produk syariah atau halal dan menguatnya filantropi Islam.¹⁶⁵

Lebih lanjut, salah satu faktor tren hijrah ini menjadi sangat populer adalah pada bagian pengemasan dakwahnya. Karena sasaran kelompok ini adalah kaum muda, maka mereka akan mengemas dakwahnya dengan sesuatu yang instan, dekat dengan mereka, tidak rumit dan tidak menimbulkan kebingungan dan kebingungan. Meskipun materi dakwahnya hanya menyentuh lapisan permukaan saja.¹⁶⁶

Sebagai contoh, hukum mengenakan hijab. Apabila persoalan tersebut diajukan kepada Muhammad Quraish Shihab, beliau akan menjabarkan dengan lengkap mulai ayat-ayat yang berkaitan, tafsirnya dan pendapat para ulama dengan basis dalil hukum yang berlapis. Namun ketika kasus tersebut ditujukan pada kelompok

¹⁶³ Munandar and Haryadid, *Membaca Tafsir Kesalehan Sosial-di Kalangan Kelompok Hijrah*, p. 56.

¹⁶⁴ Dewi, 'Pengajian Selebritas Hijrah Kelas Menengah Muslim (2000-2019): Respons Atas Dakwah Salafi dan Jamaah Tabligh', p. 6.

¹⁶⁵ Azyumardi Azra, 'Kesalehan dan Politik: Islam Indonesia', *Studia Islamika*, vol. 25, no. 3 (2018), p. 645.

¹⁶⁶ Najib Kailani, 'Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi', in *Perkembangan Literatur Islamisme Populer di Indonesia: Apropriasi, Adaptasi, dan Genre*, ed. by Noorhaidi Hasan (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018), pp. 143-72.

salafi yang menggaungkan hijrah, jawabannya ringkas saja, hukum berhijab itu wajib. Jadi, intervensi kepastian sangat dibutuhkan bagi kaum muda yang berada di fase hijrah sehingga tidak menimbulkan sesuatu yang membingungkan.

Untuk mengafirmasi proses dakwah yang berkelanjutan, maka dalam kelompok gerakan hijrah ini diperlukan *figure* sentral pengetahuan. Penciptaan kesan tersebut sangat penting agar distribusi pesan-pesan keagamaan dapat tersampaikan dengan baik. Oleh karena itu, para ustad muda yang enerjik dan gaul menjadi aktor utama untuk merealisasikan hal tersebut. Biasanya, generasi pendakwah baru ini merupakan *figure* religius mentereng yang tidak dihasilkan oleh pendidikan keagamaan formal, bahkan kebanyakan dari mereka sama sekali tak berlatar belakang pendidikan agama seperti artis, muallaf bahkan eks-narapidana.¹⁶⁷

Pada titik inilah, tren hijrah menjadi lebih eksklusif. Ada beberapa ciri dari sikap eksklusif yang muncul dari tren tersebut.¹⁶⁸ *Pertama*, penerapan model penafsiran literal terhadap al-Qur'an dan Sunnah, sehingga ijtihad dengan perangkat ilmu yang memadai bukan menjadi sentral kerangka berfikir mereka. *Kedua*, mereka berpendapat bahwa satu-satunya jalan selamat adalah agama Islam. Bagi mereka, Islam adalah agama final yang datang untuk mengoreksi agama-agama lain, bahkan kelompok seislam sendiri yang menurut mereka tidak sesuai dengannya.

Jika ditelusuri lebih lanjut, paham dalam tren hijrah tersebut tidak lepas dari faktor-faktor pembentuk gerakan itu. Widhana dalam artikelnya mengungkapkan beberapa alasan begitu masifnya gerakan hijrah ini terjadi, di antaranya adalah; a) popularitas buku berpaham Islam salafi, tarbawi, tahriri dan lainnya; b) kajian keislaman anak muda berbasis kampus, masjid, cafe dan jamaah tabligh; c) Akses internet dan media sosial-mengenai literatur Islam populer; d) Kemunculan ustad muda dan selebritis taubat; e) munculnya komunitas hijrah; f) topik pembahasan yang ringan dengan tema anak muda; g) aktivitas non dakwah yang dikaitkan dengan keislaman.¹⁶⁹

Makna Hijrah dalam Alquran

¹⁶⁷ Munandar and Haryadid, *Membaca Tafsir Kesalehan Sosial-di Kalangan Kelompok Hijrah*, p. 54.

¹⁶⁸ Fuadi Ahmad, 'Studi Islam: Islam Eksklusif dan Inklusif', *Wahana Inovasi*, vol. 7 (2018), p. 51.

¹⁶⁹ Dieqy Hasbi Widhana, 'Tren Hijrah Anak Muda: Menjadi Muslim Saja Tidak Cukup', *tirto.id* (8 May 2019), <https://tirto.id/tren-hijrah-anak-muda-menjadi-muslim-saja-tidak-cukup-ds9k>, accessed 3 Jul 2021.

Hijrah menurut KBBI adalah berpindah atau menyingkir sementara waktu dari satu tempat ke tempat lain yang lebih baik.¹⁷⁰ Kata hijrah merupakan kata serapan dari bahasa Arab, maka terjadi penyempitan makna setelah diadopsi ke dalam bahasa Indonesia. Dalam bahasa Arab sendiri, hijrah bisa diartikan dengan memutuskan, meninggalkan, mengigau dan sederet makna lainnya.¹⁷¹

Imam al-Fasani memaknai hijrah dengan meninggalkan atau memutuskan. Dalam sejumlah hadis,¹⁷² kata hijrah bermakna meninggalkan suatu daerah ke daerah lain atau meninggalkan apa pun yang dilarang Allah.¹⁷³ Dengan demikian, makna hijrah dapat diartikan sesuai konteksnya (*siyaq al-kalam*). Selain dimaknai dengan perpindahan tempat, Ziaul Haque memaknai hijrah dengan perpindahan dari imoralitas ke moralitas, dari kepalsuan ke kebenaran, dan dari kegelapan kepada terang benderang. Dengan demikian, penghijrah adalah orang yang setia pada kebenaran.¹⁷⁴

Adapun dalam Al-Qur'an, kata hijrah sendiri memiliki beberapa konteks yang berbeda-beda. *Pertama*, konteks hijrah dari perilaku, meninggalkan hal-hal-berkaitan dengan ucapan dan perbuatan. QS. Al-Muddassir: 5 adalah perintah untuk menjauhi berhala-berhala atau meninggalkan dosa.¹⁷⁵ Seperti halnya pada QS. al-Muzzammil: 10, kata *ujhur* memiliki arti perintah untuk meninggalkan sesuatu karena dorongan ketidaksenangan, tetapi kemudian diakhiri dengan *hajran jamīlan*, yakni tuntutan kepada Nabi Muhammad untuk menghadapi mereka dengan lemah lembut dan sopan santun tanpa harus membalas cacian dengan cacian yang lain.¹⁷⁶

Selanjutnya dalam QS. al-Furqan ayat 30 kata *mahjūran* bermakna meninggalkan sesuatu karena tidak senang padanya. Ibnu Qayyim memaknainya dengan; a) Tidak tekun mendengarkan Al-Qur'an; b) Tidak menghiraukan halal-haram; c) Tidak menjadikan Al-Qur'an sebagai rujukan agama; d) tidak memikirkan

¹⁷⁰ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), p. 523.

¹⁷¹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif), p. 1489.

¹⁷² Hadis diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَىٰ فَن كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ الدُّنْيَا يَصِيبُهَا أَوْ إِلَىٰ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِيَ جِرَّتُهُ إِلَىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

¹⁷³ Ahmad bin Syaikh al-Hijazi al-Fasani, *al-Majlis al-Saniyah* (Semarang: Toha Putra), p. 7.

¹⁷⁴ Suarni Suarni, 'Sejarah Hijrah dalam Perspektif Al-Qur'an', *al-Mu'ashirah*, vol. 13, no. 2 (2016), pp. 144-57.

¹⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), p. 228.

¹⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 7 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), p. 181.

kehendak Allah yang menurunkannya; e) tidak menjadikannya sebagai obat segala penyakit.¹⁷⁷ Ada juga sebagian ulama yang mengambil kata dasarnya dengan *hujr* (huruf ha' di dhommah) yang bermakna mengigau atau mengucapkan kata yang buruk. Konsekuensi dari pilihan ini adalah makna bahwa ketika orang kafir dibacakan Al- Qur'an, mereka akan mengeraskan suaranya dengan kata-kata yang buruk agar tidak mendengarkan bacaannya.

Kata *Uhjurūhunna* pada QS. al-Nisa ayat 34 adalah perintah kepada suami untuk meninggalkan isteri karena didorong oleh rasa tidak senang dengan kelakuannya. Para ulama terkadang memaknai kata tersebut dengan dua makna; a) sesuatu yang ditinggalkan itu buruk atau tidak disenangi, dan b) ia ditinggalkan untuk menuju ke tempat seseorang atau keadaan yang lebih baik.¹⁷⁸ Selanjutnya kata *tahjurūn* dalam QS. al-Mu'minin ayat 67 dimaknai dengan sikap menolak dan tidak meyambut ayat-ayat Allah.¹⁷⁹

Kedua, hijrah berhubungan dengan peristiwa perpindahan Nabi dan sahabatnya dari Makkah ke Madinah. Pada QS. al-Taubah: 100, kata *muhājirīn* bermakna termasuk golongan yang mendahului dalam kebaikan adalah mereka yang ikut berhijrah ke Habasyah dan Madinah.¹⁸⁰

Selanjutnya pada QS. al-Nisa': 97 merupakan kecaman terhadap mereka yang enggan berhijrah dan berjihad, sedangkan ayat ke 100 menjelaskan tentang ampunan bagi mereka yang ikut berhijrah. Para ulama sepakat bahwa kewajiban berhijrah dari Makkah ke Madinah gugur dengan dikuasanya Makkah oleh kaum muslimin.¹⁸¹

Ada tiga faktor yang melatarbelakangi hijrah: a) tawaran atau undangan kepada Nabi untuk berhijrah ke Madinah (faktor daya tarik); b) situasi keamanan Makkah yang tidak menguntungkan kaum muslimin (faktor pendorong); c) turunnya wahyu untuk berhijrah (faktor penentu).¹⁸²

QS. al-Anfal: 72 menyatakan bahwa kaum *anshar* dan *muhajirin* memiliki kedudukan yang tinggi di sisi Allah. Selanjutnya, ayat 74 menjelaskan bahwa

¹⁷⁷ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, vol. 9 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), p. 464.

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), p. 409.

¹⁷⁹ Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, 9: 208.

¹⁸⁰ Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, 5: 696.

¹⁸¹ Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, 2: 537.

¹⁸² Haris Kulle, 'Hijrah dalam al-Qur'an', *Jurnal-al-Asas*, vol. 5, no. 2 (2020), p. 51.

mereka yang berhijrah kedudukannya disamakan dengan orang-orang yang beriman dan berjihad di jalan Allah.¹⁸³

Masih dengan pemaknaan yang sama, QS. al-Taubah: 20 menyebutkan mereka yang membuktikan keimanannya dengan berhijrah dari Makkah ke Madinah dan berjihad di jalan Allah akan dikategorikan sebagai golongan paling beruntung.¹⁸⁴ Begitu juga dengan QS. al-Baqarah: 218, QS. Ali Imran: 195, QS. al-Taubah: 20 dan 100.¹⁸⁵

Jika ayat hijrah dalam Al- Qur'an dipetakan, maka ada beberapa makna yang terkandung di dalamnya;

1. Hijrah yang berarti berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain, terdapat dalam QS. al-Baqarah ayat 218, Ali Imrān ayat 195, al-ʿAnkabūt ayat 26, al-Tawbah ayat 10, al-Nisāʾ ayat 97, al-Anfāl ayat 72 dan al-Mumtaḥanah ayat 8.
2. Hijrah yang berarti meninggalkan sesuatu, terdapat dalam QS. Maryam ayat 46, al-Nisāʾ ayat 100, al-Ḥajj ayat 58 dan al-Aḥzāb ayat 50.
3. Hijrah yang berarti sesuatu yang diacuhkan, terdapat dalam QS. al-Furqān ayat 30.
4. Hijrah yang berarti orang-orang yang berhijrah, terdapat dalam QS. al-Tawbah ayat 100 dan 117, al-Hasyr ayat 8 dan 9, al-Nūr ayat 24 dan al-Aḥzāb ayat 6.
5. Hijrah yang berarti menjauhi sesuatu yang tidak mengenakkan hati atau fisik, terdapat dalam QS. al-Muzammil ayat 10, al-Mudaṣṣir ayat 5, al-Naḥl ayat 41 dan 110.
6. Hijrah yang berarti memisahkan sesuatu dari sesuatu, terdapat dalam QS. al-Nisāʾ ayat 34.
7. Hijrah yang berarti bercakap-cakap pada malam hari, terdapat dalam QS. al-Mu'minūn ayat 22.

Aplikasi Maʿnā cum Maghā pada Q.S. al-Nisāʾ: 100

¹⁸³ Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, 5: 508.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 5: 555.

¹⁸⁵ Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, 2: 299; Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, 5: 555; 695.

Secara umum, pendekatan ma'na cum maghza merupakan sebuah pendekatan yang memadukan beberapa asumsi dan perangkat metodologis dari tokoh-tokoh hermeneutika dan penafsir pada masa-masa sebelumnya. Pijakan awal untuk memahami pesan utama teks (signifikansi, makna terdalam, tersirat) adalah makna asal literal (makna historis tersurat). Dikarenakan kedinamisan penafsiran bukan berasal dari makna literal teks, karena teks sendiri akan selalu monistik (satu), obyektif dan historis statis. Sedangkan yang bersifat dinamis adalah signifikansi teks yang plural, subyektif dan historis-dinamis selamanya.¹⁸⁶

Dalam QS. al-Nisa' ayat 100 kata hijrah masuk dalam konteks perpindahan Nabi dan sahabatnya dari Makkah ke Madinah. Pada dasarnya, fenomena hijrah yang dilakukan oleh Nabi merupakan bukti sejarah yang suci dan bisa difungsikan sebagai dasar nilai-nilai dasar Islam dalam beragama. Seiring berkembangnya waktu, term hijrah telah mengalami reduksi makna. Hijrah dalam sudut pandang kolektif lebih diutamakan daripada kesalahan individual, sehingga muncul tren hijrah di kalangan artis dan kaum muda.¹⁸⁷ Problematika dalam kasus ini adalah hilangnya makna substansial dari kata hijrah dalam prakteknya, sehingga gerakan hijrah yang ada sekarang hanya berupa simbolis ritus agama belaka.

Berikut bunyi QS. al-Nisa' ayat 100.

وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۗ وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ
وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Dan barangsiapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka akan mendapatkan di bumi ini tempat hijrah yang luas dan (rezeki) yang banyak. Barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah karena Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh, pahalanya telah ditetapkan di sisi Allah. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”.

Sebenarnya penjelasan ayat ini masih berhubungan dengan ayat-ayat sebelumnya (ayat 97 sampai 100). Runtutan ayat tersebut menjelaskan tentang keadaan orang-orang yang belum berhijrah dan terintimidasi di negeri asalnya. Padahal saat itu, kaum muslim memiliki kemampuan untuk berhijrah. Dari sini muncul kewajiban untuk hijrah, dimulai hijrah ke Habasyah atau Abyssinia (sekarang Ethiopia) kemudian ke Madinah bersama Rasulullah saw. Pada saat itu kaum muslim

¹⁸⁶ Sahiron Syamsuddin (ed.), Pendekatan Ma'na Cum Maghza atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial-Keagamaan di Era Kontemporer (Bantul: Lembaga Lambang Kata, 2020), p. 358.

¹⁸⁷ Royyani, 'Reinterpretasi Makna Hijrah dalam QS. Al-Nisa/4 ayat 100: Sebuah Respon atas Fenomena Hijrah di Kalangan Artis', p. 12.

dijelaskan dalam beberapa keadaan, ada yang berhijrah dan ada pula yang enggan karena masih mencintai tanah airnya. Ada yang merasa rendah diri terhadap orang yang berhijrah, ada pula yang sebagian ikut berhijrah dan wafat di tengah perjalanan.¹⁸⁸

Menurut al-Razi, dalam ayat 100 ini terdapat dua penghalang dalam hijrah, yakni faktor kenyamanan berada di tanah air dan sikap pesimis yang menganggap hijrah akan berujung pada kegagalan dan kesulitan. Tetapi Allah swt langsung menepis anggapan tersebut dengan ayat 100 ini.¹⁸⁹

Sebelum melangkah pada metodologinya, maka dibutuhkan analisa terhadap makna asal dari kata hijrah dan beberapa penggalan kata yang memiliki pengaruh penafsiran dalam QS. al-Nisa' ayat 100.

Analisis Linguistik

Langkah pertama yang dilakukan adalah menggali aspek bahasa berdasarkan bahasa asal di mana wahyu itu diturunkan. Hal ini bertujuan untuk mengetahui makna sinkronik (*tsawabit al-ma'na*) dan diakronik (*taghayyur al-ma'na*) dari sebuah kata. Cara mengetahui makna kebahasaan ini dapat ditelusuri dari lektur leksikologi dan kitab-kitab tafsir yang menonjolkan linguistiknya mulai dari ulama klasik, pertengahan hingga modern.¹⁹⁰

Kata hijrah terdiri dari dua pokok makna. *Pertama*, hijrah bermakna putus dari satu sisi dan bersambung di sisi yang lain. *Kedua*, hijrah berarti telaga yang luas, karena telaga tersebut menghentikan aliran air dari hulu.¹⁹¹ Kata hijrah merupakan lawan dari kata *al-washal* yang berarti sambung atau sampai. Raghīb al-Ashfihani menjelaskan *al-hijru* merupakan seseorang yang meninggalkan lainnya, baik secara fisik, perkataan maupun perbuatan hati.¹⁹² Dalam kamus *Lisan al-Arab*, kata *ha-ja-ra* memiliki banyak makna yaitu perkataan yang tidak semestinya, menjauhi sesuatu, igauan orang sakit, penghujung siang, pemuda

¹⁸⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr al-Ilmiyah, 2005), p. 237.

¹⁸⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dar al-Fikr al-Ilmiyah, 1990), p. 13.

¹⁹⁰ Sahiron Syamsuddin, 'Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview', *Suhuf*, vol. 12, no. 1 (2019), pp. 131-49.

¹⁹¹ Abu Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakaria, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), p. 24.

¹⁹² Al-Rāghib al-Ashfihāni, *Mu'jam Mufradāt li Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, 2008), p. 586.

yang baik, tali yang terikat di pundak binatang tunggangan kemudian diikatkan pada ujung sepatu binatang tersebut.¹⁹³

Jika ditinjau dari pemaknaan hadis, kata *hajara* memiliki arti meninggalkan negeri kafir ke negeri lain untuk mencari perlindungan dikarenakan adanya fitnah dan godaan. Hadis Nabi bahwa tidak adanya hijrah setelah *Fathu Makkah* dan yang ada hanyalah jihad dan niat¹⁹⁴ menunjukkan bahwa hijrah adalah proses perpindahan yang berhubungan dengan tempat, yaitu hijrah dari Makkah ke Madinah.

Imam al-Fasani memaknai hijrah dengan meninggalkan atau memutuskan. Seperti halnya hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari tentang niat berhijrah:

إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الدنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها
فهجرته إلى ما هاجر إليه

Kata hijrah di sana bermakna meninggalkan suatu daerah ke daerah lain atau meninggalkan apapun yang dilarang Allah.¹⁹⁵ Senada juga dengan hadis berikut yang menyatakan bahwa *muhajir* adalah seseorang yang meninggalkan larangan Allah.

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ
سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وَالْمُهَاجِرُ
مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ¹⁹⁶

Dengan melihat definisi di atas, maka kesamaan esensi makna hijrah adalah menjauhi sesuatu.

Analisis Historis

Sisi historis mikro dari ayat ini adalah riwayat Ibnu Abi Hatim dan Abu Ya'la dengan sanad *jayyid* dalam riwayat itu menceritakan Ibn Abi Abbas berkata “Ketika Dhamrah Ibn Jundah keluar dari rumahnya untuk berhijrah, ia berkata pada anak-anaknya ‘Bawalah aku keluar dari negeri orang-orang musyrik ini

¹⁹³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dar Ṣādir, 1882), pp. 250–7.

¹⁹⁴ عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة: لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية. وإذا استنقروا فانقروا. وقال يوم فتح مكة: إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق الله السموات والأرض، فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة، وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي، ولم يجز لي إلا ساعة من نهار، حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة، لا يُعصد شوكة، ولا يُنفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها، ولا يختلي خلوة. فقال العباس: يا رسول الله، إلا الإنجر؛ فإنه لقينهم وبيوتهم؟ فقال: إلا الإنجر. Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002), p. 443.

¹⁹⁵ al-Fasani, al-Majlis al-Saniyah, p. 7.

¹⁹⁶ Aḥmad Abū 'Abd al-Rāḥmān al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Nasa'i* (Khulub: Maktabah al-Mathbu'ts al-Islamiyah, 1986), p. 105.

menuju Rasulullah saw' namun ketika di tengah perjalanan ia meninggal dunia sebelum ia sampai pada Nabi, lalu turunan ayat ini.

Ada juga riwayat dari Ibn Abi Hatim dan Sa'ad bin Jubair dari Dhamrah al-Zuraqi yang saat itu sedang sakit di Makkah, ketika QS. al-Nisa' ayat 98 turun, Abu Dhamrah berkata, "Saya termasuk orang kaya dan mampu berhijrah". Kemudian dia mempersiapkan semuanya untuk berhijrah, tetapi di tengah berhijrah ia meninggal di Tan'im.¹⁹⁷

Adapun konteks makro pada ayat tersebut adalah momentum bersejarah dalam Islam. Dalam rangkaian ayat hijrah, beberapa ayat menerangkan peringatan dan hikmah Rasulullah saw dan para sahabat berhijrah. Hijrah pertama kali dilakukan pada tahun 615 M oleh dua belas pria dan empat wanita muslim Makkah ke Habasyah. Hijrah otomatis berhenti ketika kaum muslim mendengar berita tentang masuk Islamnya Umar bin Kahttab dan mengira kaum muslim sudah cukup kuat. Tetapi ekspektasinya penindasan kaum kafir Makkah semakin menjadi-jadi hingga pada tahun 622 M diputuskan hijrah dengan jumlah yang lebih banyak ke Madinah.¹⁹⁸

Jika tujuan hijrah dilihat dari segi historisnya, penjelasan hijrah dalam al-Nisa' ayat 100 adalah untuk menghindari penganiayaan demi keselamatan umatnya, sehingga kaum muslim bebas menjalankan ibadah sesuai tuntunan Islam dengan tenang. Meskipun saat itu sebagian umat Nabi bimbang karena sudah nyaman berada di Makkah yang menjadi tanah kelahirannya dan pesimis atas hijrah yang nantinya akan berujung pada kegagalan dan kesulitan. Tetapi Allah swt langsung menepis anggapan tersebut dengan ayat 100 ini. Bahkan Allah sampai menjamin luasnya rizki yang akan diperoleh, adapun mereka yang meninggal di tengah perjalanan mereka diganjar dengan pahala dan ampunan Allah.

Signifikansi Ayat: Ma'na Menuju Magzā

Pada tahapan ini, penulis memasuki proses merefleksikan makna signifikansi (makna terbaru) untuk mengetahui *muradullah* pada QS. al-Nisa' ayat 100 yang secara umum berbicara tentang interpretasi hijrah yang seharusnya. Pemaknaan hijrah dibedakan menjadi dua macam yakni hijrah yang dilakukan secara lahir dan secara batin. Maksud dari hijrah secara batin yaitu meninggalkan sesuatu yang mendorong nafsu amarah dalam melaksanakan kemaksiatan. Sedangkan

¹⁹⁷ Jalaluddin al-Suyuthi, *Sebab Turunnya Ayat* (Jakarta: Gema Insani, 2008), pp. 93-4.

¹⁹⁸ Royyani, 'Reinterpretasi Makna Hijrah dalam QS. Al-Nisa/4 ayat 100: Sebuah Respon atas Fenomena Hijrah di Kalangan Artis', p. 6.

hijrah secara lahir adalah menghindari berbagai fitnah dengan mempertahankan agama seperti menyusun kekuatan fondasi keagamaan yang sesuai nilai-nilai agama.

Melihat konteks historis ayat, turunnya ayat tersebut berada dalam posisi merespons kejadian wafatnya seorang sahabat yang tengah dalam perjalanan berhijrah dari Makkah ke Madinah. Alasan di balik adanya hijrah ini adalah sebuah titik tolak untuk membangun keimanan sekaligus menata hubungan sosial umat muslim, karena pada saat itu penindasan kaum kafir Makkah semakin menjadi-jadi. Berpedoman kepada QS. al-Nisa': 100, gerakan hijrah yang menjadi tren di masyarakat Indonesia tidak ada kaitan sedikitpun dengan konteks historis yang sesungguhnya, karena tren tersebut muncul bukan karena ada tekanan dari pihak manapun seperti halnya hijrah di zaman Nabi dulu. Dengan demikian, gerakan tersebut hanya mengambil spirit hijrah dalam artian tersiratnya saja.

Pada ayat ini, setidaknya penulis mendapatkan signifikansi ayat (*magzā*) bahwa tren hijrah di Indonesia sudah seharusnya harus kembali dilihat dengan proposional kepada basis historis, ideologis dan kultural, apalagi untuk konteks Indonesia memiliki beragam suku, ras dan agama. Maka sudah seharusnya tren hijrah ini tidak menggunakan kekerasan dalam agenda perjuangan dan dakwah Islam, penyampaian pemahaman dengan lebih mendalam, akomodatif terhadap konsep negara-bangsa dan bersifat terbuka.

Selain itu, hijrah sebagai titik tolak keimanan haruslah sesuai dengan nilai-nilai agama, salah satunya adalah konsep *ummatan wasathan* (umat yang menjunjung tinggi nilai moderasi) karena bermoderat merupakan hakikat dari Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw dan belum tercemar oleh kotoran pemikiran, perbedaan pendapat, sekte Islam dan ideologi yang merusak nilai-nilai agama.

Reinterpretasi Hijrah dan Implikasinya pada Moderasi Beragama

Secara umum, moderasi atau *wasatīyah* melingkupi empat pemaknaan yang berjalan beriringan yakni *tawassuṭ* (tengah-tengah), *i'tidal* (lurus), *tawazun* (berimbang) dan *'adalah* (adil). Para ulama mengambil kata *ummatan wasathan* dalam al-Qur'an untuk mendefinisikan dan menjelaskan kata moderasi agama.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Khoirul Mudawimun Nisa, 'Reinterpretasi Jihad PDM & PCNU Kota Madiun sebagai Upaya Mambendung Laju Radikalisme Agama', *Jurnal Piwulang*, vol. 1, no. 1 (2018), p. 46.

Imam Ibnu Jarir al-Thabari (w. 310H/923M) berpendapat bahwa umat moderat yang dimaksud dalam Al-Qur'an adalah umat Islam karena mereka bukan kelompok yang sikapnya seekstrem kaum Nasrani dengan ajaran kerahibannya yang menolak dunia dan kodratnya sebagai manusia. Umat Islam juga tidak seperti kaum Yahudi yang terlalu bebas dalam ajarannya sampai-sampai mereka mengganti kitab-kitabnya, membunuh Nabinya dan mendustai Tuhan penciptanya. Akan tetapi umat Islam adalah umat pertengahan yang seimbang dalam beragama, karena itulah Allah menyebutnya dengan *ummatan wasaṭan*.²⁰⁰

Pemaknaan sikap tengah antara agama dan dunia juga disampaikan Abu Hamid al-Ghazali (w. 505H/1111M) dalam *Ihya' Ulumiddin*. Ia menerangkan dalam bab zuhud, bahwa kehidupan ideal dalam mengaktualisasikan ajaran Islam adalah dengan jalan pertengahan yakni seimbang, adil, proposional antara dunia dan akhirat, rohani dan jasmani serta material dan spiritual. Pemikiran Imam Ghazali ini dilandasi oleh kondisi masyarakat saat itu yang mengelompokkan diri mereka dalam manhaj *ghuluw* (ekstrem) dan *ta'thil* (menganggap ringan) ajaran Islam.²⁰¹

Di abad ke 20, konsep pemikiran moderasi beragama kembali diangkat ke permukaan setelah dunia Islam dirisaukan dengan munculnya dua arus pemikiran dan gerakan yang jauh bertentangan dengan nilai-nilai *wasatīyah*. Pertama adalah *al-Khawarij al-Jadid*, yang mengusung gaya pemikiran dan gerakan yang melihat bahwa Islam adalah agama nash, kaku, keras, konstan, tidak menerima perubahan dan hal-hal baru dalam ajarannya. Hal ini melahirkan stigma bahwa Islam merupakan agama yang tertutup, radikal, intoleran dan tidak humanis. Kedua, *Mu'tazilah al-Jadid* yang memiliki model pemikiran dan gerakan yang rasional dan kebebasan penuh terhadap Islam. Aliran ini berani memastikan bahwa nash Al-Qur'an dan hadis sudah tidak relevan di zaman modern. Hal ini melahirkan stigma bahwa Islam merupakan agama yang liberal.²⁰²

Menyadari benturan dua arus pemikiran ini, para cendekia Islam modern berusaha mengarahkan umat Islam untuk memahami dan mengimplementasikan nilai-nilai Islam yang moderat. Di antaranya adalah Yusuf al-Qardlawi, yang menjelaskan bahwa *wasatīyah* bukanlah pemikiran Islam yang berorientasi pada budaya, sekte, madzhab bahkan zaman tertentu. Namun moderasi Islam adalah

²⁰⁰ Ali Muhammad al-Syalabī, *al-Wasatīyah fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Mu'assasah Iqra', 2007), p. 8.

²⁰¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūmiddin* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2003), p. 326.

²⁰² Khairan Muhammad Arif, 'Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, al-Sunnah, serta Pandangan para Ulama dan Fuqaha', *Jurnal al-Risalah*, vol. 11, no. 1 (2020), p. 23.

hakikat dari Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw dan belum tercemar oleh kotoran pemikiran, perbedaan pendapat, sekte Islam dan ideologi asing.²⁰³

Akhirnya, tujuan dari moderasi tersebut adalah sikap toleran yang mencerminkan masyarakat Islam sesungguhnya. Selain itu, sikap moderat masyarakat Islam menjadikan Islam tidak terkotak-kotakkan antara pemikiran ekstrim kanan (*tafrith*) dan ekstrim kiri (*ifrath*) yang berbahaya untuk peradaban dan umat Islam dalam persaingan peradaban dunia.

Dalam praktik kekinian, Setara Institute memetakan bahwa kelompok Islam moderat memiliki tiga ciri yaitu; a) tidak menggunakan kekerasan dalam agenda perjuangan dan dakwah Islam, b) akomodatif terhadap konsep negara-bangsa modern, c) organisasi yang mengusung moderasi beragama akan selalu bersifat terbuka.²⁰⁴

Ketika viralitas hijrah sudah memasuki ranah dunia maya, maka tren hijrah seakan memperkenalkan *tren* baru “Islam” seperti cadar dan pakaian yang menutup seujur tubuh bagi wanita, celana di atas mata kaki sekaligus jidat yang ada bekas hitam, panggilan akhi, ukhti, ikhwan fillah dan tambahan nama “abu,” seakan menyatakan inilah Islam yang sesungguhnya. Jika seorang muslim tidak seperti itu, maka dia belum menjadi “muslim”.

Hal ini mengakibatkan tren hijrah ini tidak lebih sebagai Islam simbolik. Padahal dalam ajaran Islam tidak ada kewajiban menggunakan hal-hal tersebut. Subtansi dari pakaian adalah menutup aurat, substansi nama dan panggilan adalah nama dan panggilan yang baik. Selama seorang muslim memenuhinya, ia sudah termasuk muslim yang sebenarnya.

Defenisi hijrah sebagai peristiwa historis dalam QS. al-Nisa’ ayat 100 adalah perpindahan dari satu tempat ke tempat yang lain untuk menghindari penganiayaan demi keselamatan umat Islam, sehingga kaum muslim bebas menjalankan ibadah sesuai tuntunan Islam dengan tenang. Meskipun saat itu sebagian umat Nabi bimbang karena sudah nyaman berada di Makkah yang menjadi tanah kelahirannya dan pesimis atas hijrah yang nantinya akan berujung pada kegagalan dan kesulitan. Tetapi Allah swt langsung menepis anggapan tersebut dengan ayat 100 ini. Bahkan Allah sampai menjamin luasnya rizki yang akan diperoleh, walaupun ada di antara mereka yang meninggal di tengah

²⁰³ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh al-Wasaṭiyah wa al-Tajdid* (Doha: Markaz al-Qardhawi, 2009), p. 11.

²⁰⁴ Ahmad Fauzi, ‘Moderasi Islam untuk Peradaban dan Kemanusiaan’, *Jurnal Islam Nusantara*, vol. 2, no. 2 (2018), p. 201.

perjalanan, mereka termasuk golongan yang mendapatkan pahala dan ampunan Allah.

Selain itu, alasan dibalik adanya hijrah ini adalah sebuah titik tolak untuk membangun keimanan sekaligus menata hubungan sosial umat muslim, karena pada saat itu penindasan kaum kafir Makkah semakin menjadi-jadi, sehingga mengakibatkan Islam dalam keadaan titik terendah dan tidak bisa berkembang. Maka hubungan hijrah dalam QS. al-Nisa' ayat 100 dengan gerakan hijrah yang menjadi tren di masyarakat Indonesia tidak ada kaitan sedikitpun dalam konteks historis yang sesungguhnya, karena tren tersebut muncul bukan karena ada tekanan dari pihak manapun seperti halnya hijrah di zaman Nabi dulu, maka gerakan tersebut hanya mengambil spirit hijrah dalam artian tersiratnya saja.

Oleh karena itu, penyikapan atas fenomena hijrah yang terjadi di Indonesia harus dapat dilihat dengan proposional dan berbasis pada hal-hal yang bersifat historis, ideologis, kultural dan seterusnya. Sebab, tren keagamaan menjadi sebuah produk Entertainment telah terjadi sejak 1990an di beberapa negara Barat seperti fenomena *born again Christian* yang terjadi di kalangan umat Kristen Protestan.²⁰⁵

Secara umum, setidaknya substansi hijrah bertujuan untuk mereformasi beberapa hal. *Pertama*, sistem kepercayaan, yaitu dari kepercayaan animisme, dinamisme dan politheisme menuju sistem monotheisme atau agama tauhid. *Kedua*, sistem sosial, yaitu perpindahan dari struktur sosial yang timpang menuju ke arah struktur sosial yang egaliter dan adil. *Ketiga*, sistem ekonomi, yakni hijrah dari ekonomi kapitalistik dan monopolistik menuju sistem praktik ekonomi yang distributif. *Keempat*, sistem kekuasaan, yaitu hijrah dari kekuasaan yang otoriter dan absolut menuju tatanan kekuasaan yang terbuka dan demokratis.²⁰⁶

Berdasarkan penjelasan di atas, perlu kiranya mereinterpretasikan pemahaman terkait substansi hijrah, sehingga gerakan yang sudah baik dapat diterima oleh masyarakat sebagai hal yang baik pula. Jika konteks hijrah adalah metode dakwah maka diperlukan adanya penguatan pemahaman hijrah secara terpadu baik dari nilai-nilai normatif maupun historisnya. Oleh karena itu, makna dan implementasi hijrah tidak hanya terkesan dalam ranah monumental romantis saja, tetapi terpadu dengan nilai normatif secara simultan dan komprehensif sekaligus dapat dilaksanakan oleh siapapun, kapan saja dan di mana saja.

²⁰⁵ Munandar and Haryadid, *Membaca Tafsir Kesalehan Sosial-di Kalangan Kelompok Hijrah*, p. 48.

²⁰⁶ Agnia Addini, 'Fenomena Gerakan Hijrah di Kalangan Pemuda Muslim sebagai Mode Sosial', *Journal-of Islamic Civilization*, vol. 1, no. 2 (2019), p. 116.

Kesimpulan

Fenomena hijrah memang sudah menjadi tren, namun di tengah persimpangan pemahaman, makna hijrah harus dikembalikan pada substansinya agar tren tersebut tidak hanya menjadi gerakan simbolik belaka. Sebab pada dasarnya di balik makna hijrah terdapat nilai-nilai agama yang universal dan moderat. Karena tidak bisa dipungkiri, pemaknaan atas term hijrah kekinian telah jauh berbeda dengan makna tersirat yang tertuang dalam al-Qur'an, terutama atas penafsiran QS. al-Nisa' ayat 100 yang sering dijadikan legitimasi dan atas tren hijrah yang mereka jalani.

Kata hijrah dalam QS. al-Nisa' ayat 100, mayoritas menjadi sebab praktik tren gerakan hijrah oleh sebagian golongan. Hal itu dilihat dari penafsiran ulama tafsir seperti dalam tafsir al-Azhar yang menyatakan bahwa hijrah merupakan perjalanan menuntut ilmu dan kebaikan lainnya. Sehingga gerakan dakwah khas anak muda dengan segala metode, ideologi dan figurinya, fashion cadar dan pakaian menjuntai untuk perempuan dan celana cingkrang, berjenggot dan bekas sujud di kening menjadi persepsi Islam sebenarnya. Padahal batasan dakwah dan fashion dalam Islam tidak sesempit itu.

Melalui pendekatan makna cum maghza pesan utama dari QS. al-Nisa' ayat 100 terhadap makna hijrah, bahwa tren hijrah di Indonesia sudah seharusnya harus kembali dilihat dengan proporsional dan berbasis historis, ideologis dan kultural, apalagi Indonesia dengan beragam suku, ras dan agama. Maka sudah seharusnya tren hijrah ini tidak menggunakan kekerasan dalam agenda perjuangan dan dakwah Islam, penyampaian pemahaman dengan lebih mendalam, akomodatif terhadap konsep negara-bangsa dan bersifat terbuka.

Daftar Pustaka

- Addini, Agnia, 'Fenomena Gerakan Hijrah di Kalangan Pemuda Muslim sebagai Mode Sosial', *Journal-of Islamic Civilization*, vol. 1, no. 2, 2019.
- Ahmad, Fuadi, 'Studi Islam: Islam Eksklusif dan Inklusif', *Wahana Inovasi*, vol. 7, 2018.
- Amna, Alfina, 'Hijrah Artis Sebagai Komodifikasi Agama', *Jurnal Sosiologi Reflektif*, vol. 13, no. 2, 2019.

- Arif, Khairan Muhammad, 'Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, al-Sunnah, serta Pandangan para Ulama dan Fuqaha', *Jurnal al-Risalah*, vol. 11, no. 1, 2020.
- al-Aṣṣihāni, Al-Rāghib, *Muḥjam Mufradāt li Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikr, 2008.
- Azra, Azyumardi, 'Kesalehan dan Politik: Islam Indonesia', *Studia Islamika*, vol. 25, no. 3, 2018.
- al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002.
- Dewi, Oki Setiana, 'Pengajian Selebritas Hijrah Kelas Menengah Muslim (2000-2019): Respons Atas Dakwah Salafi dan Jamaah Tabligh', UIN Syarif Hidayatullah, 2020.
- al-Fasani, Ahmad bin Syaikh al-Hijazi, *al-Majlis al-Saniyah*, Semarang: Toha Putra.
- Fauzi, Ahmad, 'Moderasi Islam untuk Peradaban dan Kemanusiaan', *Jurnal Islam Nusantara*, vol. 2, no. 2, 2018.
- al-Ghazali, Abu Hamid, *Iḥyā' 'Ulūmidin*, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2003.
- Imaniar, Esty Dyah, *Wanita yang merindukan Surga: Lima Jalan Hijrah yang tak Perlu kau Takutkan*, Ukhti, Yogyakarta: Mojok.com, 2019.
- Kailani, Najib, 'Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi', in *Perkembangan Literatur Islamisme Populer di Indonesia: Apropriasi, Adaptasi, dan Genre*, ed. by Noorhaidi Hasan, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018, pp. 143–72.
- Kulle, Haris, 'Hijrah dalam al-Qur'an', *Jurnal-al-Asas*, vol. 5, no. 2, 2020.
- Manzūr, Ibn, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar Ṣādir, 1882.
- Munandar, Aris and Didid Haryadid, *Membaca Tafsir Kesalehan Sosial-di Kalangan Kelompok Hijrah*, Jakarta: Laporan Penelitian SBKU Balitbang Kemenag, 2020.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif.
- al-Nasā'ī, Ahmad Abū 'Abd al-Rāḥmān, *al-Sunan al-Nasa'i*, Khulub: Maktabah al-Mathbu'ats al-Islamiyah, 1986.
- Nisa, Khoirul Mudawimun, 'Reinterpretasi Jihad PDM & PCNU Kota Madiun sebagai Upaya Mambendung Laju Radikalisme Agama', *Jurnal Piwulang*, vol. 1, no. 1, 2018.
- al-Qaradhawi, Yusuf, *Fiqh al-Wasaṭiyah wa al-Tajdid*, Doha: Markaz al-Qardhawi, 2009.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dar al-Fikr al-Ilmiyat, 1990.
- Rohmatuzzahrok, Nila, 'Resepsi Makna "Hijrah" Public Figure dan Relevansinya dengan Makna Hijrah dalam Al-Qur'an: Kajian Sosiosemantik', Skripsi, STAI Sunan Pandanaran, 2021.

- Royyani, Izza, 'Reinterpretasi Makna Hijrah dalam QS. Al-Nisa/4 ayat 100: Sebuah Respon atas Fenomena Hijrah di Kalangan Artis', *Jurnal of Islam and Muslim Society*, vol. 2, no. 1, 2020.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 5, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 7, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 9, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Suarni, Suarni, 'Sejarah Hijrah dalam Perspektif Al-Qur'an', *al-Mu'ashirah*, vol. 13, no. 2, 2016, pp. 144–57 [<http://dx.doi.org/10.22373/jim.v13i2.2248>].
- al-Suyuthi, Jalaluddin, *Sebab Turunnya Ayat*, Jakarta: Gema Insani, 2008.
- al-Syalabī, Ali Muhammad, *al-Wasaṭiyah fi al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Mu'assasah Iqra', 2007.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Revisi dan Perluasan edition, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- , 'Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview', *Suhuf*, vol. 12, no. 1, 2019, pp. 131–49.
- (ed.), *Pendekatan Ma'na Cum Maghza atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial-Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: Lembaga Lambang Kata, 2020.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Widhana, Dieqy Hasbi, 'Tren Hijrah Anak Muda: Menjadi Muslim Saja Tidak Cukup', *tirto.id*, 8 May 2019, <https://tirto.id/tren-hijrah-anak-muda-menjadi-muslim-saja-tidak-cukup-ds9k>, accessed 3 Jul 2021.
- Zakaria, Abu Husain Ahmad Ibn Faris Ibn, *Muḥjam Maqāyis al-Lughah*, vol. 6, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Zuhaily, Wahbah, *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, vol. 3, Beirut: Dār al-Fikr al-Ilmiyah, 2005.

Pernikahan Beda Agama dalam Tafsir Bugis:

Studi Penafsiran AGH. Daud Ismail atas Q.S. Al-Baqarah [2]: 221 dan Q.S. al-Mā'idah [5]: 5

Abstract

Muhammad Asrul Syam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Islamic legal and intellectual tradition recognizes two categories of inter-religious marriages: non-Muslim men marrying Muslim women and Muslim men marrying non-Muslim women. There is a widespread agreement for the prohibition of the first category, but there are differences of views regarding the second. This article examines the interpretation of AGH. Daud Ismail on QS. al-Baqarah [2]:221 and QS. al-Mā'idah [5]:5, two verses that are the basis of differing views on inter-religious marriage the second category. Using the analysis of Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics, this study first introduces biographical sketches, intellectual journeys, and the works of AGH. Daud Ismail. The second step is to parse, translate and explain the interpretation of AGH. Daud Ismail. This study reveals that AGH. Daud Ismail recognizes the validity of inter-religious marriage the second category, with a specification of free women from among Ahl al-Kitāb, namely Jews and Christians. The background for his recognition is that he is influenced by the tafsir tradition that he widely referenced.

Publisher's note: Jurnal Moderasi stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2021 by the authros. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC SA) lience (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)

Keywords: *Inter-religious marriage, Bugis tafsir, AGH. Daud Ismail*

Abstrak

Tradisi Hukum dan intelektual Islam mengenal dua kategori perkawinan beda agama: laki-laki non-Muslim menikahi perempuan Muslim dan laki-laki Muslim menikahi perempuan non-Muslim. Ada kesepakatan luas terkait pelarangan kategori pertama, tapi terjadi perbedaan pendapat untuk kategori kedua.

Artikel ini mengkaji penafsiran AGH. Daud Ismail atas Q.S. Al-Baqarah [2]: 221 dan Q.S. Al-Mā'idah [5]: 5, dua ayat yang menjadi basis perbedaan pendapat mengenai perkawinan beda agama kategori kedua. Menggunakan analisis Hermeneutika Hans-Georg Gadamer, studi ini memperkenalkan biografi, perjalanan intelektual, dan karya-karya AGH. Daud Ismail. Langkah kedua adalah untuk mendedahkan, menerjemahkan, dan menjelaskan penafsiran AGH. Daud Ismail. Studi ini mengungkap bahwa ia menerima validitas perkawinan beda agama kategori kedua, dengan perhatian spesifik kepada perempuan merdeka di antara Ahl al-Kitab, yaitu pemeluk Yahudi dan Kristen. Latar belakang penerimaannya ini adalah karena ia terpengaruh secara luas oleh tradisi tafsir.

Kata Kunci: Pernikahan beda agama, Tafsir Bugis, AGH. Daud Ismail

Pendahuluan

Setiap *mufassir* memiliki motivasi masing-masing mengenai alasan mengapa ia menulis sebuah karya tafsir. Hal inilah yang menyebabkan historisitas penafsiran al-Qur'an memiliki ciri khas yang variatif sekaligus mempunyai kenyataan yang unik. Tafsir mengalami perkembangan yang sangat dinamis, mengingat ia adalah produk pemikiran manusia. Tidak sampai di situ, Nur Kholis Setiawan menyatakan, bahwa beberapa karya di Nusantara telah mengalami enkulturasi budaya lokal dalam kaitannya memahami al-Qur'an.²⁰⁷ Hal tersebut menjadi usaha dalam rangka preservasi al-Qur'an dengan memberikan interpretasi yang relevan dan kontekstual dengan keadaan masyarakat, tanpa mengorbankan teks yang sakral di satu sisi dan tidak mempertaruhkan kearifan lokal yang profan di mana tafsir itu lahir di sisi lain,²⁰⁸ termasuk tafsir yang lahir di Tanah Bugis.

Secara historis, terjemah dan atau tafsir al-Qur'an di Tanah Bugis telah mengalami dinamika yang cukup panjang. Upaya ini telah dimulai sejak tahun 1948. Tercatatlah nama seorang ulama pribumi namun lahir dan tinggal di Makkah, kemudian pulang mengabdikan untuk Agama dan Bangsa, yakni Anre

²⁰⁷ Nur Kholis Setiawan, *Mazhab Tafsir Indonesia* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), p. 33.

²⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), p. 88.

Gurutta²⁰⁹ Puang Haji Sade' atau AGH. Muhammad As'ad dengan karyanya yang berjudul *Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma'*, yang ditulis dengan 3 bahasa (Arab, Bugis dan Indonesia). Tidak lama setelah itu, tepatnya tahun 1961, murid dari AGH. Muhammad As'ad yang bernama AGH. M. Yunus Martan menulis sebuah karya, namun hanya terdiri dari tiga juz dan ditulis dalam bahasa Bugis.²¹⁰ Karya lainnya adalah oleh AGH. Abduh Pabbajah, yang berjudul *Tafsir al-Qur'an bi al-Lugah al-Bugisiyah*. Tafsir ini cukup ringkas, hanya menafsirkan surah *al-Fatihah, al-Nas, al-Falaq, al-Ikhlas, al-Lahab dan al-Nasr*.²¹¹

Pada tahun 1978, seorang guru senior, masih dari Madrasah As'adiyah, menulis terjemah al-Qur'an dalam bahasa Bugis lengkap 30 juz, yang bernama AGH. Hamzah Manguluang.²¹² Tujuh tahun setelahnya, tepatnya pada tahun 1957 diterbitkanlah sebuah tafsir yang berjudul *Tafsir al-Munir* oleh AGH. Daud Ismail. Jika AGH. Hamzah Manguluang adalah orang pertama yang menulis terjemah al-Qur'an lengkap 30 juz, maka AGH. Daud Ismail merupakan orang pertama yang menulis terjemah dan tafsir al-Qur'an lengkap 30 juz, berbahasa bugis dan penulisannya menggunakan aksara lontara. Karya tafsir inilah yang akan dikaji oleh peneliti.

Tafsir merupakan buah pemikiran manusia. Ia lahir dalam ruang dan konteks tertentu. Karena sifatnya yang terikat oleh ruang dan konteks, maka sebagai produk pemikiran manusia, sebuah karya tafsir pasti memiliki keterbatasan, entah ia masih layak dijadikan rujukan untuk menjawab problem dan fenomena faktual, atau justru telah "usang sekaligus basi".

Salah satu fenomena dan problem aktual yang masih 'hangat' untuk didiskusikan adalah pernikahan beda agama. Pernikahan beda agama ada dua bentuk. *Pertama*, laki-laki non-muslim menikah dengan perempuan muslim. *Kedua*, laki-laki muslim menikah dengan perempuan non-muslim. Untuk kasus pernikahan beda agama yang pertama, hampir semua ulama sepakat (*ijma'*) untuk melarangnya. Berbeda

²⁰⁹ Anre Gurutta (AG) merupakan gelar di Tanah Bugis, hampir sama dengan gelar Kiai di Jawa, Buya di Minang atau Tuan Guru di NTB. Untuk guru-guru senior digunakan Anre Gurutta, sedangkan untuk guru-guru junior hanya Gurutta. Lihat Winceh Herlena and Muh. Mu'ads Hasri, 'Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail: Studi Analisis Phsycology Hermeneutics terhadap QS. al-Maidah: 90', *Jurnal El-Afkar*, vol. 9, no. 2 (2020), p. 243.

²¹⁰ Rafii Yunus Martan, 'Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail', *Jurnal Studi Qur'an*, vol. 1, no. 3 (2006), p. 522.

²¹¹ Misbah Hudri, 'Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Bugis: Telaah terhadap Kitab Tafsir al-Munir karya K.H. Daud Ismail', Skripsi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017), p. 40.

²¹² Martan, 'Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail', pp. 522-3.

halnya dengan kasus yang kedua, terjadi pro-kontra. Adapun ayat yang sering dijadikan rujukan (baik yang menolak maupun menerima) adalah QS. al-Baqarah[2]: 221 dan QS. al-Māidah [5]: 5.

Oleh karena itu, penulis ingin melihat lebih lanjut bagaimana isu ini dijawab oleh AGH. Daud Ismail dalam tafsirnya. Ada beberapa poin terkait alasan mengapa penelitian ini perlu untuk dilakukan. *Pertama*, AG. Daud Ismail merupakan sosok ulama yang terkenal dan berpengaruh di Tanah Bugis. *Kedua*, belum ada penelitian terkait pernikahan beda agama (yang masih hangat untuk diteliti) dalam tafsir-tafsir lokal, khususnya tafsir Bugis. *Ketiga*, *Tafsir al-Munir* karya AGH. Daud Ismail merupakan karya tafsir yang representatif mewakili karya-karya tafsir yang lahir di tanah Bugis.

Hermeneutika Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer adalah seorang filsuf yang berasal dari Jerman. Karyanya yang paling berpengaruh dalam teori-teori penafsiran secara khusus dan filsafat pada umumnya adalah *Wahrheit und Methode*. Terdapat beberapa teori pokok hermeneutika Hans-Georg Gadamer; salah satu di antaranya ialah teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah (*historically effected consciousness*). Teori inilah yang digunakan pada penelitian ini.

Teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah menggarisbawahi bahwa pemahaman setiap penafsir dipengaruhi oleh situasi tertentu. Situasi ini disebut ‘sejarah efektif’, yang terdiri dari pengalaman hidup, kultur dan tradisi. Lebih lanjut, Sahiron Syamsuddin menjelaskan inti dari teori ini adalah bahwa seharusnya seorang penafsir harus sadar akan situasi-situasi yang melingkupinya, agar terhidar dari subjektivitas.²¹³

Daud Ismail: Ulama Kharismatik asal Tanah Bugis, Pengarang *Tafsir al-Munir*

Nama lengkapnya adalah AGH. Daud Ismail. Ia lahir di Cenrana Desa Ompo Kec. Lalabata Kab. Soppeng pada tanggal 31 Desember 1907,²¹⁴ atau menurut pendapat

²¹³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Revisi dan Perluasan edition (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), pp. 76–9.

²¹⁴ Hudri, ‘Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Bugis: Telaah terhadap Kitab Tafsir al-Munir karya K.H. Daud Ismail’, p. 49; Dzal Anshar, ‘al-Nafs: Analisis Komparatif Kitab Tafsir al-Munir dan Kitab Tafsir al-Qur’an al-Karim terhadap Q.S. Yusuf/12:53’, Skripsi (Makassar: UIN Alauddin, 2017), p. 26.

lain di tanggal 30 Desember 1908.²¹⁵ Dari kedua pendapat ini, yang dapat dipegangi adalah pendapat pertama, yaitu 31 Desember 1907. Hal ini karena data ini ditulis oleh penelitian yang dikerjakan ketika AGH. Daud Ismail masih hidup. Pada sisi lain, pendapat ini juga sesuai dengan informasi resmi di *website* pondok pesantren As'adiyah.²¹⁶

Darah ulama AGH. Daud Ismail dapat dilacak dari kakeknya. Kakenya bernama Adam dan merupakan *qadhi* pertama Soppeng. Ia lebih dikenal dengan sebutan *Kali Soppeng*. Ia mempunyai salah seorang anak yang bernama Ismail, yang nantinya menjadi *Khatib* atau *Katte*, *Katte Soppeng*. Ismail mempunyai 11 orang anak, salah satunya ialah Daud Ismail,²¹⁷ tokoh yang sedang diteliti.

Perjalanan menuntut ilmu ulama kharismatik asal Soppeng ini dimulai sejak kecil. Ia belajar mengaji kepada seorang perempuan bernama Maryam. Mengenal aksara lontara dan latin secara otodidak. Daud Ismail mempelajari banyak kitab kuning dari berbagai cabang keilmuan, seperti tasawuf, fiqh, hadis, tafsir, tauhid, dan lain sebagainya.²¹⁸

AGH. Daud Ismail menimba ilmu pada banyak guru, khususnya di daerah Sengkang Kab. Wajo, Kab. Soppeng, dan Kab. Barru, Sulawesi Selatan. Beliau belajar kitab *Qawā'id* kepada H. Daeng di Lapasu Soppeng Riaja antara tahun 1925-1929. Di saat yang bersamaan, beliau juga berguru kepada H. Kittab, yakni *qādi* Soppeng Riaja. Lalu ke Kota Sengkang Kab. Wajo, beliau berguru kepada AGH. Muh. As'ad al-Bugisi pada tahun 1930, di sini beliau belajar selama 12 tahun.

Pada saat berguru kepada AGH. Muh. As'ad al-Bugisi, AGH. Daud Ismail merasakan banyak kemajuan. Ia belajar Ilmu *Qawā'id*, Ilmu *'Aruḍ*, Ilmu *Ushul Fiqh*, Ilmu *Mantiq* dan lain-lain. Santri-santri cepat menguasai pelajaran karena metode yang diterapkan oleh AGH. Muh. As'ad al-Bugisi lebih maju dibandingkan metode-metode yang ada sebelumnya.²¹⁹

²¹⁵ Muhyiddin Muhyiddin, 'Tafsir al-Munir: studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail', Disertasi (Makassar: UIN Alauddin, 2013), p. 57; Martan, 'Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail', p. 524.

²¹⁶ Pondok Pesantren As'adiyah merupakan pesantren tertua di Indonesia Timur. AGH. Daud Ismail pernah menjadi pimpinan pusat di sini. Lihat Syaifullah Amin, 'Biografi – As'adiyah Pusat', *Pondok Pesantren As'adiyah*, <https://asadiyahpusat.org/biografi/>, accessed 13 Jul 2021.

²¹⁷ Anshar, 'al-Nafs: Analisis Komparatif Kitab Tafsir al-Munir dan Kitab Tafsir al-Qur'an al-Karim terhadap Q.S. Yusuf/12:53', p. 27.

²¹⁸ Herlena and Hasri, 'Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail: Studi Analisis Phsycology Hermeneutics terhadap QS. al-Maidah: 90', p. 244.

²¹⁹ Hudri, 'Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Bugis: Telaah terhadap Kitab Tafsir al-Munir karya K.H. Daud Ismail', pp. 50-1.

Setelah kembali ke Soppeng, tepatnya pada tahun 1942, AGH. Daud Ismail mengabdikan diri di Madrasah Arabiyah Islam. Setahun setelahnya, beliau diangkat menjadi Imam Besar Masjid Raya Lalabata Soppeng. Pada waktu inilah AGH. Daud Ismail banyak mengabdikan dirinya pada masyarakat.

Sepeninggal AGH. Muh. As'ad al-Bugisi pada tahun 1953, AGH. Daud Ismail kembali ke Sengkang Kab. Wajo dan menggantikan posisi AGH. Muh. As'ad al-Bugisi sebagai pimpinan Madrasah Arabiyah Islamiyah (MAI). Alasannya ialah, selain karena beliau adalah murid yang paling lama berguru di sini. Selain itu, terdapat pula isyarat dari AGH. Muh. As'ad al-Bugisi agar beliau yang menjadi penggantinya. Di sini, AGH. Daud Ismail berkontribusi besar, yakni mengubah MAI menjadi As'adiyah, sebagai penghormatan dan penghargaan kepada gurunya. Ia memimpin As'adiyah mulai tahun 1953-1961.²²⁰

Setelah meninggalkan Sengkang pada tahun 1961, AGH. Daud Ismail kembali ke Soppeng lalu mendirikan Yayasan Perguruan Islam Beowe (YASRIB) sekaligus menjadi ketua yayasan dan membuka Madrasah Mu'allimin pada tahun 1967. Pada saat yang sama, untuk kedua kalinya ia diangkat menjadi *qāḍi* di Soppeng.²²¹

Tepat pukul 20.00 WITA 21 Agustus 2006, di usia 99 tahun AGH. Daud Ismail menghembuskan nafas terakhir, setelah sebelumnya dirawat di RS. Hikmah Makassar selama tiga minggu. Ketika itu, posisi beliau masih menjadi pemimpin Pondok Pesantren YASRIB dan masih menjabat sebagai *qāḍi* di Kabupaten Soppeng. Amanah lain yang masih diemban ialah Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Soppeng tahun 1993-2005.

Karya-karya AGH. Daud Ismail antara lain; *Al-Ta'rīf bi al-'Allāmah al-Syaikh Muḥammad As'ad al-Buqāsi*, yang ditulis dalam bahasa Arab dan merupakan tulisan asli yang ditulis tahun 1956. Kitab ini berisi biografi maha gurunya. Kemudian *as-Ṣalāh Miftāḥ Kulli Khair* (bahasa Bugis), *Bicarana Puasae* (bahasa Bugis), *Bicarana Nikkae* (bahasa Bugis), *Pengetahuan Dasar Agama Islam* terdiri dari 3 jilid, *Kumpulan Doa dalam Kehidupan Sehari-Hari*, *Kumpulan Khutbah Jumat* (bahasa Bugis). Adapun karya monumentalnya adalah *Tafsir Al-Munir* yang berbahasa Bugis.²²² Karya-karyanya mayoritas memang ditulis dalam bahasa Bugis.

²²⁰ *Ibid.*, p. 53; Herlena and Hasri, 'Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail: Studi Analisis Phsycology Hermeneutics terhadap QS. al-Maidah: 90', pp. 244-5.

²²¹ Amin, 'Biografi – As'adiyah Pusat'.

²²² Hudri, 'Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Bugis: Telaah terhadap Kitab Tafsir al-Munir karya K.H. Daud Ismail', pp. 54-5.

Tafsir al-Munir

Mengenai identitas *tafsir Al-Munir* karya AGH. Daud Ismail, sudah banyak diulas secara rinci dan sistematis oleh penelitian-penelitian terdahulu. Namun penting untuk memberikan sedikit keterangan dan gambaran mengenai kitab tersebut sebagaimana prinsip-prinsip dasar dalam penelitian ilmiah.

Tafsir Al-Munir pada mulanya ditulis tangan sendiri oleh AGH. Daud Ismail dengan menggunakan aksara lontara Bugis. Lontara Bugis memiliki istilah lain, yaitu *Sureq Ugi*. Orang-orang Bugis biasa menyebutnya *Urufu Sulapa Eppa* (Huruf segi empat).²²³

Ada dua cetakan dari kitab yang diteliti ini. Cetakan pertama diterbitkan oleh CV. Bintang Selatan pada tahun 1984, sedangkan cetakan kedua oleh CV. Bintang Lamumpatue tahun 2001. Dalam setiap jilid, cetakan pertama memuat 1 juz, sedangkan cetakan kedua terdiri dari 10 jilid, masing-masing jilid terdiri dari 3 juz.²²⁴ Adapun versi yang digunakan pada penelitian ini adalah cetakan yang pertama, namun berbentuk PDF.

AGH. Daud Ismail dalam mukaddimah tafsirnya menjelaskan lima alasan mengapa ia menyusun kitab tafsirnya tersebut. Alasan pertama, sepanjang pengamatannya, AGH. Daud Ismail belum menemukan kitab tafsir berbahasa Bugis lengkap 30 juz. Selanjutnya, kitab ini ditulis agar umat muslim di tanah Bugis bisa mengambil pelajaran dari al-Qur'an, karena secara umum mereka tidak memahami bahasa Arab. *Ketiga*, ia menulis kitab ini untuk memberitahukan eksistensi bahasa Bugis. Alasan keempat, ia ingin buku ini menjadi rujukan untuk generasi yang akan datang ketika hendak menafsirkan al-Qur'an dalam bahasa Bugis. Terakhir, ia ingin dengan tafsirnya agar supaya bahasa Bugis tetap bertahan, tidak punah.²²⁵ Menurut Rafii Yunus Martan, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa karya AGH. Daud Ismail ini merupakan karya tulis puncak dalam bidang terjemah dan tafsir di tanah Bugis. Penyebabnya ialah, banyak kelebihan yang dimiliki oleh kitab ini dibanding terjemah dan atau tafsir al-Qur'an yang telah ada sebelumnya.²²⁶

²²³ *Ibid.*, pp. 136–7.

²²⁴ Anshar, 'al-Nafs: Analisis Komparatif Kitab Tafsir al-Munir dan Kitab Tafsir al-Qur'an al-Karim terhadap Q.S. Yusuf/12:53', p. 29.

²²⁵ Daud Ismail, *Tafsir al-Munir*, vol. 1 (Ujung Pandang: Bintang Selatan), pp. 4–7.

²²⁶ Martan, 'Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail', p. 526.

Bentuk penafsiran dalam kitab ini kental dengan Tafsir bi al-Ma'sūr, dan di beberapa tempat juga ditemukan *Tafsir bi al-Ra'yi*.²²⁷ Terkait metode tafsir, ada yang mengatakan *ijmāli*,²²⁸ ada yang mengatakan *tahlili*.²²⁹ Namun pendapat pertama, khusus mengkaji metode tafsir dalam surah al-Fatihah. Adapun kitab-kitab rujukannya adalah *Tafsir al-Marāghī*, *Tafsir Jalālain*, *Hāsyiyah al-Sāwi 'alā Tafsir Jalālain*, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannai al-Riwāyah wal al-Dirāyah* dan *Tafsir al-Kasysyāf*.²³⁰ Di antara deretan tafsir rujukan AGH. Daud Ismail, yang paling berpengaruh adalah *Tafsir al-Marāghī*.²³¹

Analisis Penafsiran Daud Ismail atas QS. al-Baqarah[2]: 221 dan QS. al-Maidah [5]: 5 tentang Pernikahan Beda Agama

Pernikahan adalah sebuah jalinan kuat antara laki-laki dan wanita secara lahir dan batin sebagai sepasang suami-istri. Pernikahan tidak cukup dengan ikatan lahir saja atau ikatan batin saja, tetapi meniscayakan keduanya yakni ikatan lahir dan batin. Pernikahan mempunyai aspek hukum, sosial dan agama.²³² Aspek hukum karena ia berkaitan dengan hubungan suami-istri, aspek sosial karena adanya hubungan terikat dengan masyarakat, sementara aspek agama karena pernikahan mempunyai landasan normatif yang kuat dalam agama. Pada dasarnya, semua agama khususnya agama-agama besar seperti Islam, Nasrani dan Yahudi, menganggap pernikahan merupakan bentuk pemeliharaan martabat dalam menyalurkan kebutuhan biologis. Agama-agama besar tersebut mengancam keras perzinahan.²³³

Pernikahan secara umum bertujuan agar adanya regenerasi manusia di muka bumi. Selain itu, dalam al-Qur'an pernikahan digambarkan untuk menciptakan ketenangan hidup (*sakinah*) antara suami dan istri yang didasari rasa saling

²²⁷ Hudri, 'Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Bugis: Telaah terhadap Kitab Tafsir al-Munir karya K.H. Daud Ismail', pp. 71-2.

²²⁸ *Ibid.*, p. 132.

²²⁹ Martan, 'Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail', p. 534.

²³⁰ Anshar, 'al-Nafs: Analisis Komparatif Kitab Tafsir al-Munir dan Kitab Tafsir al-Qur'an al-Karim terhadap Q.S. Yusuf/12:53', pp. 42-3.

²³¹ Hudri, 'Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Bugis: Telaah terhadap Kitab Tafsir al-Munir karya K.H. Daud Ismail', p. 133.

²³² Sri Wahyuni, 'Kontroversi Perkawinan Beda Agama di Indonesia', *Jurnal Hukum Islam*, vol. 8, no. 1 (2010), p. 65.

²³³ Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* (Yogyakarta: Kaukaba, 2012), p. 39.

menyayangi QS. al-Rum[30]: 21. Di sisi lain, al-Qur'an juga memberikan kriteria yang ketat bagi calon suami atau istri. Berdasar QS. al-Baqarah [2:] 221, seseorang yang beriman dilarang untuk menikahi laki-laki atau perempuan *musyrik*, kecuali hingga mereka beriman atau memeluk Islam. Lantas, bagaimana dengan pernikahan beda agama.

Pernikahan beda agama terdapat dua bentuk: laki-laki non-muslim menikah dengan perempuan muslim dan laki-laki muslim menikah dengan perempuan non-muslim. Untuk kasus pertama, hampir semua ulama melarangnya. Bahkan, menurut mereka, hal ini telah menjadi kesepakatan (*ijma'*).²³⁴ Sementara itu, terjadi pro-kontra untuk kasus kedua. Pernikahan beda agama bentuk kedua inilah yang akan diuraikan lebih lanjut.

Adapun ulama yang menolak berpandangan bahwa wanita yang boleh dinikahi yang dimaksud dalam QS. al-Maidah [5]: 5 adalah wanita yang telah memeluk Islam, sedangkan wanita *Ahl al-Kitāb* hukumnya terlarang secara permanen, berdasarkan QS. al-Baqarah [2:] 221. Pendapat ini adalah pendapat al-Thabarsi. Pendapat al-Thabarsi sejalan dengan pendapat 'Abdullah bin 'Umar.²³⁵ Singkatnya, pendapat ini berpandangan bahwa *Ahl al-Kitāb* termasuk kategori *musyrik*. Di tempat lain, sebagian besar mazhab *Syi'ah* Ja'fari dan Zaidi berpandangan bahwa QS. al-Mā'idah [5]: 5 telah *dinasakh* hukumnya oleh QS. al-Baqarah [2:] 221. Letak persamaan kedua pendapat ini adalah sama-sama mengkategorikan *Ahl al-Kitāb* sebagai *musyrik*.

Adapun ulama yang mengakui keabsahan pernikahan beda agama, diwakili oleh mayoritas *mufasssir*. Mereka berpandangan bahwa *musyrik* dan *Ahl al-Kitāb* adalah dua entitas yang berbeda. Ada yang menilai bahwa QS. Al-Baqarah [2]: 221 ini dinaskah oleh QS. Al-Mā'idah [5]: 5. Namun demikian, pandangan ini tidak bisa diterima karena QS. al-Baqarah [2] 221 lebih jauh belakangan turun dibanding QS. al-Mā'idah [5]: 5, sementara *nasakh* hanya bisa terjadi jika ayat yang *menasakh* lebih belakangan turun dibanding ayat yang *dinasakh*.²³⁶

Jadi, perbedaan pendapat mengenai kasus ini berhubungan dengan pemahaman atas status *ahl al-kitaāb*. Ulama yang menolak mengategorikan *Ahl al-Kitāb* sebagai *musyrik* sedangkan yang mengakui keabsahan pernikahan beda agama

²³⁴ *Ibid.*, pp. 51-2.

²³⁵ Muhammad Ghalib, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupan dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: IRCISOD, 2016), p. 269.

²³⁶ Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, pp. 46-7.

tidak mengategorikan *Ahl al-Kitāb* sebagai musyrik dan menganggap telah terjadi pengkhususan hukum.

Berikut penafsiran Daud Ismail atas QS. al-Baqarah [2]: 221:

Terjemah ayat:

“Nenniya aja mupubainei makkunrai musyrik e ganka mateppe’na pa. Majepu ata makkunrai mateppe’ e masero decengi nai makkunrai mappaduae namauni naerumuno/napakatajenne’muno akessingenna ritu. Nenniya aja’ to mupusialai orowane musyrik’e (namakkunrai mateppe’e) sipongeng de’na namateppe’. Namajepu ata arowane mateppe’e masero decengi nai orowane musyrik’e namauni napakatajenne’mu na aporengenna ritu. Yanamennanro pada mangobbi’i lao ri ranakae, nai puang Allah Ta’ala mangobbi’i lao risurugae nenniya riaddampengeng nasaba elona ritu. Nenniya napanessa-nessai puang Allah Ta’ala aya-aya’na risininna tauwe, sarekkoammengi mennanro napada natalinge/mala aggurung.”²³⁷

“Dan janganlah kalian menikahi wanita musyrik sampai mereka beriman. Sesungguhnya budak perempuan beriman lebih baik dibanding wanita yang musyrik, walaupun mereka membuatmu takjub akan kecantikannya. Dan janganlah juga menikahkan laki-laki musyrik dengan perempuan beriman sampai mereka beriman. Sesungguhnya budak laki-laki lebih baik dari laki-laki musyrik walaupun kalian takjub akan kekuatannya. Semua itu menyeru kepada neraka, sedangkan Allah swt., menyeru kepada surge dan ampunan karena kemauannya. Dan Allah swt., telah memperlihatkan ayat-ayatnya dengan jelas untuk seluruh manusia, agar mereka sadar/mengambil pelajaran”.

Penafsiran

“Nenniya aja mupubainei makkunrai musyrik e, makkunrai matekakengengi engka puang rilainnae puang Allah Ta’ala gangka natepperinapa riengkanai puang Allah Ta’ala mi alalena puang, de duwana. Namajepu makkunrai atae namateppe masero madecengengi nai makkunrai maradeka mappaduae (musyrik e). Namauni napakatajennemu akkesingenna tappana, nenniya amegangenna warangparanna. Nenniya ajato mupasialai, oroane musyrik e namakkunrai mateppe e ganka pajanapa mappadua. Namajepu orowane atae namateppe masero decengengi nai orowane musyrik e, namauni napakatajennemuna aporengenna yarega na asugirena yarega pangka’na. Karana yamennanro orowane musyrik e nenniya makkunrai musyrik e pada matampaitu / pada mapatiwi i lao ri ranakae, namajepu asisumpunge akalibinengenge maseroi mapabate ri atie, rimukka dasarenna asialaibinengengnge asiarellang ri megae gau, aga namagampanna nautamai ateka akaperekeng yi mapatateppae ri ranakae. Naimua patampa’na puang Allah Ta’ala yi naesserie tau mateppe iyaritu mapalettue lao ri surugae neniya ri addampenna puange nasaba akkelona nenniya appanginrina ritu. Nenniya napanessa-nessai puang Allah Ta’ala maegae riaya’-ayana nenniya dallele’-dallele’ yimajelloe

²³⁷ Ismail, Tafsir al-Munir, 1: 91-2.

riassiwanna puang Allah Ta'ala. Nenniya ribicarana sariya'na ritu risininna tau linoe sarekkoammengi mennanro napada talinge, napada mala akalaibarakeng."²³⁸

"Dan janganlah kalian menikahi wanita musyrik, wanita yang meyakini adanya tuhan selain Allah, sampai ia telah meyakini ke-Esa-an Allah dan tidak ada yang setara dengan-Nya. Sesungguhnya wanita budak yang beriman lebih mulia dibanding wanita merdeka yang menyekutukan Allah, walaupun (wanita musyrik itu) membuatmu takjub karena kecantikan paras dan banyaknya hartanya. makkunrai matekakengengi engka puang rilainnae puang Allah Ta'ala Sesungguhnya (seorang) lelaki budak yang beriman (kepada Allah), lebih mulia dibandingkan dengan (seorang) lelaki musyrik, walaupun (lelaki musyrik itu) membuatmu takjub akan kekuatan, kekayaan dan pangkatnya. Karena semua itu yakni wanita musyrik dan lelaki musyrik menyeru ke neraka, dan sesungguhnya ikatan pernikahan sangat terkesan di hati, dasar dari pernikahan adalah saling menerima dengan rela karena banyak hal, maka dengan mudah (seseorang) berubah keyakinan menjadi kafir yang menyebabkan (kalian) dimasukkan ke neraka. Dan adapun seruan Allah kepada orang beriman mengantarkan ke surga dan ampunan Allah kemauan dan hidayah dari-Nya. Selain itu, Allah telah menegaskan di banyak ayat-ayatnya dan ketentuan syariat untuk seluruh manusia agar mereka sadar dan kemudian mengambil pelajaran."

Pada tafsir QS. al-Baqarah [2]: 221, secara eksplisit AGH. Daud Ismail menyebutkan larangan menikahi orang musyrik, baik laki-laki ataupun perempuan. Musyrik yang dimaksudkannya adalah "*makkunrai matekakengengi engka puang rilainnae puang Allah Ta'ala*", perempuan yang meyakini adanya Tuhan selain Allah swt., definisi ini berlaku juga untuk laki-laki musyrik.

AGH. Daud Ismail menjelaskan alasan pelarangan tersebut, bahwa menikah dengan orang musyrik dapat membuat seseorang terlena, yang menyebabkan orang Islam, muslimin dan muslimat, merubah keyakinannya disebabkan alasan cinta yang kuat kepada istri atau suami yang musyrik, karena perubahan keyakinan dari beriman kepada kekafiran dapat menjerumuskan ke dalam neraka. Sedangkan secara tegas AGH. Daud Ismail menjelaskan "*Naimua patampa'na puang Allah Ta'ala yi naesserie tau mateppe iyaritu mapalettue lao ri surugae neniya ri addamppenna puange nasaba akkelona nenniya appanginrina ritu*", bahwa seruan Allah Swt, untuk orang-orang beriman akan mengantarkan kepada keabadian sejati, yaitu surga. Dan Allah Swt, memberi ampunan atas izin-Nya.

Larangan di sini bermakna keharaman mutlak tanpa ada sedikit pun kelonggaran. Jadi, diharamkan menikahi laki-laki atau perempuan dari golongan orang-orang musyrik, orang yang meyakini adanya Tuhan selain Allah Swt. Kemudian, jika

²³⁸ *Ibid.*, 1: 94-5.

dilihat lebih lanjut, AGH. Daud Ismail sedikit pun tidak menjelaskan sumber rujukan penafsirannya.

Selanjutnya pernafsiran AGH. Daud Ismail terhadap QS. al-Māidah [5]: 5:

Terjemah ayat:

“Rilalenna yie essoe narihallalakenna mupunnai mennang sininna anu makessinge. Nai anrena (gere“na) tau mapunnaiye kitta hallalai mupunnai mennang, neninnya anremu mennang hallalatoi napunnai mennanro. Nenniya (rihallalakengtoi mupubaine) makkunrai maradekae pole makkunrai mateppe’e nenniya makkunrai maradekae pole ritau mappunnaiye kitta riolomu mennang narekko muwerengi mennanro sompana rigau engkamu kawingiwi, de mupapangaddiwi nenniya deto mupapangadding subbui. Nanigi-nigi kafere rimunri mateppe’na majeppu marusai sininna amala’na. Nayina ritu matti riahera saisa’i tau rogi.”

“Pada hari ini dihalalkan bagi kalian segala sesuatu yang baik. Adapun makanan (sembelihan) orang yang mempunyai kitab halal bagi kalian, dan makanan kalian halal juga untuk mereka. Dan (dihalalkan juga kalian menikahi) wanita merdeka dari dari golongan orang beriman dan wanita merdeka dari golongan orang yang diberikan kitab sebelum kamu, jika kalian memberikan mas kawin untuk kalian nikahi, kalian tidak berzina dan kalian tidak berzina secara sembunyisembunyi. Barangsiapa kafir setelah sebelumnya beriman maka sesungguhnya rusaklah segala amalnya, dan di akhirat nanti mereka termasuk orang yang merugi.”

Penafsiran

“Rilalenna yie essoe narihallalakenna padariko mennang sininna makessinge secara masukku sukku rimunri purana engkai ritu hallala secara ijmal, nancajina bicarana ritu marenreng matette’. Nai olokolo nageree Ahl al-Kitāb (saranie neniya yahudie) narekko olokkolo hallala memeng mua rianre hallalai pada riko maneng manrei ritu. Naiya mua gerena kafere tania ahlul kitab dena hallala, kuaena kafere musyrike pasompa berhalae. Nenniya makkumotuiro olokkolo pada mugeree iko maneng tau mateppe e hallala toi ritau mapunnaie kitta. Jaji hallalai muperengi mennanro geremu yirega mupabellingengi mennanro. Nenniya rihallalakeng toi riko maneng tau mateppe e pubainei makkunrai maradekae mateppe e, nenniya makkunrai maradeka welang pelanna yahudie nenniya saranie narekko muwerengi mennangro sompana. Naiya ri rampena sompae kurini pappakassemi ri awajirena sompae, de nancaji sara ri ahallalakenna nikkae rigau engkamu mennang pada ninniriwi appangaddie, de mupanessa nessai appangaddie nenniya deto mupallinrung-linrunge. Nanigi-nigi makapereki teppe e, bettuanna na essuriwi teppe e iyarega naribettuangiwi makkedae nigi-nigi masakarengi sareyana asselengenge yiengekkae asisumpungenna hallale nenniya harange, nade namaelo tarimai ritu, majeppu marusai sininna amala madecenna yi pura napapole riolona rekkuwaero nenniya marusatonni appalanna ritu nenniya saisa’i ritu tau rugi matti riahera, nasaba denalolongengi appalang masero raja yiripangattangengngengi sininna tau mateppee.”²³⁹

²³⁹ Daud Ismail, *Tafsir al-Munir*, vol. 2 (Ujung Pandang: Bintang Selatan), pp. 51–2.

“Pada hari ini dihalalkan bagi kalian segala hal yang baik-baik secara sempurna, setelah sebelumnya dihalalkan secara ijmal (umum), maka menjadilah perkataan ini sebagai sesuatu ketetapan. Adapun hewan sembelihan dari Ahl al-Kitāb (Nasrani dan Yahudi), jika hewan yang memang (zatnya) halal dimakan maka halal juga bagi kalian untuk memakannya. Dan adapun jika sembelihan dari orang kafir bukan Ahl al-Kitāb maka tidak halal, (kafir yang dimaksud) yaitu orang kafir musyrik penyembah berhala. Begitu juga hewan yang kalian sembelih, kalian semua wahai orang beriman halal juga bagi orang yang mempunyai kitab (Ahli Kitāb). Jadi halal jika kalian memberikan sembelihan ataupun menjualnya kepada mereka. Dihalalkan juga bagi kalian wahai orang beriman menikahi wanita merdeka yang beriman dan wanita merdeka dari kalangan yahudi dan nasrani, jika kalian memberikan mas kawin. Penyebutan mas kawin di sini sebagai penguat terhadap wajibnya mas kawin, tapi tidak menjadi syarat halalnya nikah jika kalian ingin menghindari zina. Kalian tidak berzina secara terang-terangan dan kalian tidak juga menyembunyikannya. Barang siapa yang mengingkari keimanan, artinya keluar dari keimanan, atau bisa juga diartikan barangsiapa yang mengingkari syariat Islam, yang secara jelas telah membedakan antara yang halal dan haram, dan tidak mau memasukinya, maka sesungguhnya akan rusaklah seluruh amal kebajikannya dan akan termasuk golongan orang yang merugi di akhirat kelak karena mereka tidak mendapatkan pahala yang begitu besar yang telah dijanjikan untuk orang-orang beriman.”²⁴⁰

Selain ayat ini disinyalir sebagai dasar legalisasi pernikahan beda agama, pada ayat ini juga dijelaskan tentang sembelihan dari Ahl al-Kitāb. Yang menjadi fokus penelitian hanya pada bagian tafsiran yang diberikan tanda tebal (bold).

Adapun pada QS. al-Māidah [5]: 5, ada beberapa kata kunci untuk mengetahui apakah AGH. Daud Ismail mengakui keabsahan pernikahan beda agama atau tidak; pertama, al-Muḥṣanāt yang ditafsirkan oleh AGH. Daud Ismail sebagai “makkunrai maradekae”, perempuan atau gadis merdeka, bukan budak; kedua, Ahl al-Kitāb ditafsirkan dengan “yahudie nenniya saranie”, Yahudi dan Nasrani.

Kedua ayat di atas, setelah memperhatikan dengan saksama, oleh AGH. Daud Ismail dipahami berdiri masing-masing, tidak ada keterkaitan antar keduanya. Atau bisa jadi ia juga menganggap, bahwa pelarangan menikahi laki-laki atau perempuan musyrik dalam QS. al-Baqarah [2]: 221 telah ditakhsis oleh QS. al-Māidah [5]: 5. Namun karena tidak ada keterangan dalam tafsirannya, bahwa ayat kedua menjadi takhsis atas ayat pertama, maka peneliti menduga kuat, bahwa kedua ayat ini dipahami oleh AGH. Daud Ismail berdiri masing-masing.

Selanjutnya, AGH. Daud Ismail juga membedakan antara musyrik dan Ahl al-Kitāb. Jadi, AGH. Daud Ismail mengakui keabsahan pernikahan beda agama, tapi khusus

²⁴⁰ *Ibid.*, 2: 61-3.

antara laki-laki muslim dengan perempuan merdeka dari agama Yahudi dan Nasrani.

AGH. Daud Ismail menggeneralisasi semua perempuan merdeka dari Yahudi dan Nasrani. Padahal seperti diketahui, bahwa dalam agama Yahudi maupun Nasrani mempunyai banyak golongan di dalamnya.²⁴¹ Walaupun ia melegalkan, tapi ia juga memberikan penegasan bahwa “*nanigi-nigi makapereki teppe e, bettuanna na essuriwi teppe e... majeppu marusai sininna amala madecenna yi pura napapole...*”, “barang siapa yang kafir setelah beriman, artinya keluar dari keimanan... maka sesungguhnya rusaklah semua amal kebajikan yang telah ia kerjakan”. Artinya AGH. Daud Ismail mengecam bentuk apostasi, karena apostasi merupakan pengingkaran terhadap keimanan.

Lebih jauh lagi, pada tafsir QS. al-Māidah [5]: 5 ini, AGH. Daud Ismail juga tidak menyebutkan sumber kutipan dari penafsirannya, sama dengan QS. al-Baqarah [2]: 221.

Setelah melakukan pengecekan dari berbagai sumber primer yang dijadikan rujukan oleh AGH. Daud Ismail dalam tafsirnya, seperti Tafsir al-Māraghi, Tafsir al-Kasyaf dan Tafsir Jalalain, bahwa betul adanya, ia memang sangat terpengaruh dengan kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan tersebut. Letak perbedaannya adalah batasan memahami kata al-Muḥsanāt.

Al-Maragi dan Az-Zamakhsyari misalnya mendefinisikan kata tersebut dengan ‘gadis merdeka dan terbebas dari zina atau bukan pelaku zina’.²⁴² Sementara AGH. Daud Ismail hanya mendefinisikannya sebagai “makkunrai maradeka welang pelanna Yahudie nenniya Saranie” perempuan atau gadis merdeka dari Yahudi dan Nasrani. Boleh jadi AGH. Daud Ismail mengikuti penafsiran dari kitab Tafsir al-Jalalain, karena kata tersebut di atas juga hanya diartikan perempuan-perempuan merdeka.²⁴³ Dari sini terlihat dan berlaku hermeneutika Hans-Georg Gadamer, teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah.

Kesimpulan

²⁴¹ Sri Dahlia, ‘Trinitas dan Sifat Tuhan: Studi Analisis Perbandingan antara Teologi Kristen dan Teologi Islam’, *Jurnal Penelitian*, vol. 11, no. 2 (2017); Syafieh, ‘Agama Yahudi dalam Pergulatan Modernitas’, *Jurnal at-Takfir*, vol. 7, no. 2 (2014).

²⁴² Aḥmad Muṣṭfa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 2 (Mesir: Musthafa Al-Babiy Al-Halaby, 1946), pp. 56–9; Abu Qāsīm Mahmūd al-Zamakhsyārī, *Tafsīr al-Kasysyāf* (Riyadh: Maktabah al-‘Abīkan, 1998), p. 200.

²⁴³ Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Maḥallī and Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr), p. 107.

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa, AGH. Daud Ismail termasuk dalam kategori ulama yang mengakui keabsahan pernikahan beda agama, tapi khusus antara laki-laki muslim dengan perempuan merdeka dari agama Yahudi dan atau Nasrani. Selain itu, dengan menggunakan teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer, bahwa benar AGH. Daud Ismail sangat terpengaruh dengan penafsir-penafsir terdahulu, khususnya yang dijadikan sebagai sumber rujukan dalam menulis tafsirnya. *Wallahu a'lam*.

Daftar Pustaka

- Amin, Syaifullah, 'Biografi – As'adiyah Pusat', *Pondok Pesantren As'adiyah*, <https://asadiyahpusat.org/biografi/>, accessed 13 Jul 2021.
- Anshar, Dzal, 'al-Nafs: Analisis Komparatif Kitab Tafsir al-Munir dan Kitab Tafsir al-Qur'an al-Karim terhadap Q.S. Yusuf/12:53', Skripsi, Makassar: UIN Alauddin, 2017.
- Dahlia, Sri, 'Trinitas dan Sifat Tuhan: Studi Analisis Perbandingan antara Teologi Kristen dan Teologi Islam', *Jurnal Penelitian*, vol. 11, no. 2, 2017.
- Ghalib, Muhammad, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupan dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: IRCISOD, 2016.
- Herlena, Winceh and Muh. Mu'ads Hasri, 'Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail: Studi Analisis Phsycology Hermeneutics terhadap QS. al-Maidah: 90', *Jurnal El-Afkar*, vol. 9, no. 2, 2020.
- Hudri, Misbah, 'Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Bugis: Telaah terhadap Kitab Tafsir al-Munir karya K.H. Daud Ismail', Skripsi, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Ismail, Daud, *Tafsir al-Munir*, vol. 1, Ujung Pandang: Bintang Selatan.
- , *Tafsir al-Munir*, vol. 2, Ujung Pandang: Bintang Selatan.
- al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad and Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, Beirut: Dār Ibn Kaṣīr.
- al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafa, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 2, Mesir: Musthafa Al-Babiy Al-Halaby, 1946.
- Martan, Rafii Yunus, 'Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail', *Jurnal Studi Qur'an*, vol. 1, no. 3, 2006.
- Muhyiddin, Muhyiddin, 'Tafsir al-Munir: studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail', Disertasi, Makassar: UIN Alauddin, 2013.
- Setiawan, Nur Kholis, *Mazhab Tafsir Indonesia*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.
- , *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, Yogyakarta: Kaukaba, 2012.

- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.
- Syafieh, 'Agama Yahudi dalam Pergulatan Modernitas', *Jurnal at-Tafkir*, vol. 7, no. 2, 2014.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Revisi dan Perluasan edition, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- Wahyuni, Sri, 'Kontroversi Perkawinan Beda Agama di Indonesia', *Jurnal Hukum Islam*, vol. 8, no. 1, 2010.
- al-Zamakhsyārī, Abu Qāsim Mahmūd, *Tafsīr al-Kasysyāf*, Riyadh: Maktabah al-‘Abīkan, 1998.

The Role of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah in the Era of Covid-19

Abstract

Siswoyo Aris Munandar
STAI Sadra Jakarta

The Covid-19 pandemic that has occurred in almost all countries, especially in Indonesia, has had a fairly severe impact on all walk of life. In this context, philanthropic actions have continued to develop; more and more companies and individuals have recently been active in philanthropic activities. This study examines the philanthropic activity of the members of the Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah during the pandemic crisis with the help of the advanced of digital technology. It describes a movement from women follower of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah to help people affected by Covid-19. This research shows that the tarekat movement also takes advantage of the digital technology for their philanthropic cause.

Publisher's note: Jurnal Moderasi stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2021 by the authros. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC SA) lience (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)

Keywords: Covid-19, Philanthropy, Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah

Abstrak

Pandemi Covid-19 yang menimpa seluruh negeri, termasuk Indonesia, memiliki dampak yang hebat dalam segala aspek kehidupan. Dalam konteks ini, aksi filantropis terus berkembang; semakin banyak perusahaan dan individu yang terlibat dalam aktifitas filantropis. Studi ini membahas aktifitas filantropis pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah selama krisis Covid-19 dengan bantuan teknologi digital. Tulisan ini menggambarkan pergerakan perempuan Tariqat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dalam menolong orang-orang yang terdampak Covid-19. Artikel ini memperlihatkan bahwa tarekat juga memanfaatkan teknologi digital dalam aktifitas filantropis mereka.

Kata Kunci: Covid-19, Filantropi, Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah

Pendahuluan

Sufism, from the perspective of the modern people, is a teaching that advocates anti-social, that weakens work ethic, and that is living in poverty. This assumption is built upon misunderstandings about the teachings of *zuhd* (ascetism),²⁴⁴ *uzlah* (self-introspection by isolating oneself from human life), *tawakkal* (surrender to destiny), *qanā'ah* (feeling satisfied with what one has), *faqr* (willing to live in poverty), and other good deeds. The practices of tarekat followers such as reading remembrance, wirid, and prayer which takes time, thereby reducing the opportunity to work to fulfill material (worldly) life exacerbate this misunderstanding.²⁴⁵ Thus, the question arises: is this assumption true? Are the people who live through Sufism anti-social and have inadequate work ethic, all make their standard of living poor and backward? This question is the background for this study, taking the case of the role of tarekat in the era of covid-19.

It is quite intriguing that in the current context of covid-19 pandemic, there is no better and more appropriate step except *uzlah* and seclusion (*khalwat*). It can be said that *uzlah* and seclusion are the most effective measures to break the chain of the transmission of Covid-19, as confirmed by medical experts in the world. *Uzlah* and seclusion in this context are interpreted as self-isolation and social distance. Avoiding social crowds is seclusion (*khalwat*) and *uzlah*. Likewise, distance and online teaching and working is seclusion and *uzlah*. The prohibition of gathering in large numbers is a real form of seclusion. This all would contribute to preventing the spread of Covid-19.²⁴⁶

²⁴⁴ Sholihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), p. 10; Muhammad Itsbatul Haq, 'Tasawwuf (Sufism) as The Basis for Internalizing Humanist Character of Indonesian Muslims (Case Study of Pesantren in Yogyakarta and Madura)', *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization*, vol. 2, no. 2 (2019), pp. 235–62.

²⁴⁵ About the problems of modern society, practically Sufism has great potential because it can offer spiritual liberation, it invites people to know themselves, and finally know their God. Sufism can provide answers to their spiritual needs due to their deification of other than God, such as material things. Ahmad Syafi'i, 'Etos Kerja Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Pondok Pesantren Langgar Wali Sunan Kalijaga Demak tahun 2016', Tesis (Semarang: UIN Walisongo, 2016), pp. 4–5.

²⁴⁶ Syamul Bahri, 'Jihad Melawan Covid-19 Dengan Laku Sufi |', *Institut Agama Islam Negeri Surakarta* (21 Mar 2020), <https://iain-surakarta.ac.id/jihad-melawan-covid-19-dengan-laku-sufi/>, accessed 22 Jul 2021.

In the social context, the tarekat is an interesting phenomenon because of the influence that is not only related to aspects of spiritual teachings, but on the contrary, this tarekat essentially teaches about the importance of life which must be integrated with all aspects of human life. The tarekat is not separated from the surrounding community or is a separate institution that is closed from everyday relationships.²⁴⁷ As this research examines various tarekat that have a high social life, and the tarekat actors also do not leave the world (live poor) but instead they live quite rich and have businesses but do not leave the tarekat (spiritual) teachings.

In the Covid-19 era like this, it is an extraordinary sight, one of which we can know now is to feel the economic growth in Indonesia. In the economic sector in Indonesia, the consequences of this pandemic include layoffs, the occurrence of PMI Manufacturing Indonesia, a decrease in imports, an increase in prices (inflation), as well as losses in the sector and causing a decrease in occupancy. The impact is so big, that's why people need help and social movements to ease the burden on people who are affected by COVID-19.²⁴⁸ As the Tarekat Qodiriyyah and Naqsyabandiyah played a role in the Islamic philanthropic movement in the Covid-19 Pandemic. This is carried out using a human approach, a community-based approach, and a cooperation approach to strengthen the resilience of the Indonesian people.

In this study, we can see how the spiritual, material (economic) and social lives of the followers of the Tarekat Qodiriyyah wa Naqsyabandiyah orders are, but this research will not discuss the history and teachings of the tarekat because many have discussed or researched about it. This study aims to dismiss other people's perceptions of tarekat followers who have been considered to tend to choose anti-social, poor lives, busy with solitude, and more concerned with individual piety than social piety.

The Sufi orders or Tarekat Qodiriyyah wa Naqsyabandiyah mentioned above try to bridge the spiritual dryness experienced by people who are busy with their worldly affairs. It offers an ideal Sufism in the sense that in addition to achieving makrifat, one must carry out activities in social (worldly) reality. He assumes that a *sālik* does not only worship but must work hard to meet the needs of his

²⁴⁷ Saifudin Zuhri, *Tarekat Syāziliyyah dalam Perspektif Perilaku Perbuatan Sosial* (Yogyakarta: Teras, 2011), pp. 6–7; Lindung Hidayat Siregar, 'Sejarah Tarekat dan Dinamika Sosial', *Journal MIQOT*, vol. 33, no. 2 (2009), p. 170.

²⁴⁸ Zulkipli Zulkipli and Muharir Muharir, 'Dampak Covid-19 terhadap Perekonomian Indonesia', *Jimesha: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Ekonomi Syariah*, vol. 1, no. 1 (2021).

physical life, in other words, have a social human nature, have a work ethic. As stated by Kautsar Azhari Noer, the ideal Sufism is Sufism as a spiritual path to God, cored in noble character, bringing people closer to God, remaining faithful to the Shari'a, and emphasizing a balance between outward and inward, material and spiritual, worldly and spiritual aspects.²⁴⁹

Types of Research Judging from the type of research, this research is included in qualitative research. It is said to be qualitative because this research emphasizes more on the descriptive presentation of existing data. The nature of this research is descriptive analysis because it tries to explain and describe the form of Sufism thought in the era of covid-19, it also has an interpretive analysis nature because it relates to efforts to decipher and interpret these thoughts. Data Source The method of determining the subject is often also referred to as the method of determining the data source. The purpose of the research data source is the subject from which the data was obtained. In this case, the research subjects are tarekat webs, books, journals related to this research.

Furthermore, the data collection method used is the documentation method. Documentation is a record of past events, in this case, documentation can mean records or results of previous research. By downloading references in the form of scientific journals that are relevant to the research title via the internet on the Google scholar site, as well as tracking the development of tarekat in the current era, for example through TQNNews, Ibu Bella's Instagram, TQN. The data analysis method used the descriptive analysis method which consisted of three activities, namely data reduction, data presentation, and conclusion drawing. First, after data collection is complete, the next step is to reduce the data that has been obtained, namely by classifying, directing, and organizing data and leaving unnecessary data. Both data are presented in narrative form. Third, conclusions are drawn. The data that has been obtained is analyzed using content analysis, this method emphasizes how to obtain information from the collected data which will then be synthesized in an orderly construction.

The Urgency of the Modern Sufism

So far, Sufism has often been misunderstood. It is considered to be more concerned with individual piety than social problems. In contrast to this popular perception of Sufism, Muhammad Sholikin in his book *Tasawuf Aktual: Menuju*

²⁴⁹ Azhari Kautsar Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2006), p. 50.

Insan Kamil, suggest that *Insan Kamil* suggest the progressive value of sufism. Instead of the anti-social sufism, progressivism in Sufism means that our live is not isolated; we can stand in piety in modernity.²⁵⁰

Sufism as one of the Islamic disciplines cannot get out of that framework. The formulation of classical Sufism teachings, especially regarding the concept of *zuhud* as *maqam* which is defined as an attitude of staying away from the world and isolation from worldly crowds, because they only want to meet and give understanding to Allah SWT, as formulated by previous scholars, for example by Hasan al-Basri.²⁵¹ On the other hand, it can be interpreted that the situation and conditions at the time required it, namely as a reaction to the social, political, and economic systems.

In terms of structure, the Sufism that Hamka offers is different from Sufism in general (traditional Sufism). The Sufism offered by Hamka (called "modern Sufism" or "positive Sufism" based on the principle of "*tawhid*", not the search for the experience of "*mukasyafah*".) It is carried out in the form of activities that stem from high social sensitivity in the sense of activities that can include "empowering Muslims "So that economic poverty, science, culture, politics, and mentality. Thus, if Muslims want to sacrifice, some things or goods will be sacrificed, if they are going to issue *zakat*, there is a share of the wealth that will be given to people who are entitled, and so on. For this reason, it is not the tarekat tradition that hates the world that should be revived, but the spirit of

²⁵⁰ Muhammad Solikhin, *Tasawuf Aktual: Menuju Insan Kami* (Semarang: Pustaka Nuun, 2004), p. 332; Amin Syukur and Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), p. 23.

²⁵¹ Hasan al-Basri, whose full name is Abu Sa'id Al-Hasan bin Yasar, was a *zahid* who was very famous among the *tabi'in*. He was born in Medina in the year 21 H. (632 AD) and died on Thursday in the month of Rajab on the 10th of 110 H (782 AD). he was born two nights before Caliph Umar bin Khaththab died. He reportedly met 70 friends who witnessed the Battle of Badr and 300 other friends. Hasan al-Basri is famous for his very deep knowledge. No wonder he became an imam in Basra in particular and other areas in general. Not surprisingly, his lectures were attended by all community groups. Besides being known as *Zahid*, he is also known as a *wara'* and brave in fighting for the truth. Among his writings contain criticisms of the Tarekat Qadariyyah school of thought and interpretations of the Qur'an. Hasan Basri's Sufism teachings in which the concept of *zuhud* considers the world to be a land of charity. 'Whoever meets the world with hatred and asceticism, then he is happy and he gets benefit in that friendship. But the thing that stays in the world, then his heart longs and his feelings are caught in the world, then he will eventually be miserable. He will be carried to a time that he cannot suffer', according to Buya Hamka, unlike other Sufis, for Hasan Basri, *zuhud* is *Al-khauf wa arraja* (fear and full of hope). See Cecep Alba, *Tasawuf dan Tarekat: Dimensi Esoteris Ajaran Islam* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012), pp. 32–3; M. Solihin and Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), p. 124.

"Sufism" which intends to be *zuhud* towards the world, namely the attitude of life so that the heart is not "dominated" by worldliness.²⁵²

Street Sufism through the attitude of *zuhud* which can be carried out in official worship, the attitude of *zuhud*, there is no need to constantly be alone by avoiding normal life. His appreciation of Sufism is a dynamic experience of piety, not wanting to be "united with God". And the reflection of Sufism is in the form of showing the increasing social sensitivity in the Sufi (also called "*karamah* in the socio-religious sense"), not because he wants to get "*karamah*" which is magical, metaphysical, and the like.²⁵³

By paying attention to the details of the possibilities of Sufism being negative or positive above, Hamka concludes that Sufism which contains true *zuhud*, carried out through worship and correct I'tiqad, can function as an effective medium of moral education. Broadly speaking, the basic concept of Sufism offered by Hamka is "forward" oriented Sufism which is characterized by the mechanism of a Sufism system whose elements include: the principle of "*tawhid*", in the sense of maintaining the transcendence of God and at the same time feeling "close to God" by utilizing Worship as a medium for Sufism, in the sense that in addition to carrying out religious orders, it also seeks wisdom behind all these worship orders; and produce reflection has a high social ethos. The three elements run in such a way without having to prioritize one and shift the other elements. Diametrically, the basic concept of "modern Sufism" by Hamka is opposite to the basic concept of "traditional Sufism" known so far.²⁵⁴

Seeing this situation, there are some Muslims, especially the ulama who stay away from the hustle and bustle of the world (*'uzlah*), run to caves and to the mountains so as not to get involved in these things. This movement can have an ethical meaning, namely a movement that protested the socio-political and economic situation and conditions at that time.²⁵⁵ And the concept of *zuhud* became very extreme after experiencing further development, namely Sufism in the form of tarekat.

²⁵² Novi Maria Ulfah and Dwi Istiyani, 'Etika dalam Kehidupan Modern: Studi Pemikiran Sufistik Hamka', *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, vol. 2, no. 1 (2016), pp. 98–100; Sutoyo, 'Tasawuf Hamka dan Rekonstruksi Spiritualitas Manusia Modern', *ISLAMIC: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 1 (2015), pp. 108–36.

²⁵³ Muhammad Ainun Najib, 'Epistemologi Tasawuf Modern Hamka', *Jurnal Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan*, vol. 18, no. 2 (2008), p. 312.

²⁵⁴ Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), p. 147.

²⁵⁵ Agus Mustafa, *Terpesona di Sidratul Muntaha: Seria ke-3 Diskusi Tasawuf Modern* (Jakarta: Padma, 2004), p. 34.

Furthermore, how is *Zuhud* an effort to form attitudes towards the world in modern times like this? To reveal this, it is necessary to look at how modern society is. Modern society is a society that tends to be secular. The relationship between community members is no longer on the basis or principles of tradition or brotherhood but pragmatic functional principles. Its people feel free and free from religious control and metaphysical worldviews, other characteristics of which are the removal of sacred values from the world, placing human life in the context of historical reality, and assigning values.

Modern society Having these characteristics turns out to solve life problems that are difficult to solve. Rationalism, secularism, materialism, and so on did not add to the happiness and tranquility of his life, but on the contrary, caused the restlessness of this life. As Hossein Nasr stated that as a result of modern society, which idolizes science and technology, it is in the periphery of its existence, moving away from the center, while religious understanding based on the revelation they leave living in a secular state. The essence of Sufism is morality, how we control our passions so that we become patient people, free from *hasad*, envy, anger that is not in place, lust for worldly glory, and so on. But all that becomes difficult because it collides with various modern diseases. The cure for the modern disease is to study and practice religion through Sufism (spiritual Islam) and *ma'naviyah*, spirituality, *dhama'ir*, interiority, or inwardness. This will necessitate the active involvement of Sufism in all aspects of life.²⁵⁶

A true Sufi, according to progressive Sufism, is a Sufi who works, earns a living. Maybe he has wealth and a lot, but his wealth is used proportionally, not only for himself and his family but empowering his fellow humans who are helpless, weak. A good Sufi may be found in companies, he may be an executive in a large company. We do not know that he earned a high salary and used part of his salary to help people who could not afford it. Those are Sufis according to political Sufism and Sufis are not beggars who beg from others.

A Sufi is also a social fighter who carries out reforms, to improve the quality of his society (reforms in Arabic means *iṣlāḥ*). *Iṣlāḥ* means doing good deeds, so doing good deeds is the same as reforming. A true Sufi is a reformer. The reformation (*ishlah*) that was carried out departed from the appreciation of the nature of *Jamal*, *Jalal*, and *Kamal* of Allah so that it gave rise to love for Rabb Al-'Izzati. As

²⁵⁶ Achmad Husen et al., 'Pendidikan Karakter Berbasis Spiritualisme Islam (Tasawuf)', *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 10, no. 1 (2014), pp. 7–8; Muh Rusli and Rakhmawati, 'Sumbangan Islam dalam Menanggulangi Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Telaah atas Pemikiran Tasawuf Sayed Hosein Nasr', *Jurnal Farabi*, vol. 11, no. 1 (2014), pp. 69–70.

the members of the Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Order are also involved in the social and philanthropic fields, especially in this era of covid-19, people really need help because the author wants to explain the activities or role of the Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Order in the Covid-19 era.

Philantropy and the Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah

The development of Islamic economics has been very encouraging in the last 2 decades, including waqf. Waqf is one of the instruments of alms that has great potential to hamper the economic rate of usury. Islamic economist Adiwarmar Karim said that in the Middle East, waqf was mostly done by rich people. While in Indonesia it is very interesting, economically weak people also take on the role of being wakif. No wonder the World Giving Index in October 2018 established Indonesia as the country with the most generous population. Moreover, now people have many choices for waqf. If you cannot do permanent waqf, there is a choice of temporary waqf.

Indeed, the *waqf* that occurs is still more for social purposes, such as providing grave facilities, mosques, or prayer rooms. However, the productive waqf movement is also increasingly being echoed and carried out by various parties, including the TQN Suryalaya practitioner in Jakarta. The *talqin* representative, KH Wahfiudin Sakam, said that literacy on productive waqf needed to be strengthened. TQNNews as a news and information portal for congregations in the archipelago needs to support it with content related to the congregation and the creative economy such as fintech, infotech, and biotech. The power of waqf must be maximized for the economic development of the people in the context of welfare and social justice. Currently, many cash *waqf* programs have started, with nominal starting from 100 thousand rupiahs.²⁵⁷

The Chief of Technology and Program officer of Rumah Zakat, Heri Hermawan (Actor of the tarekat Qadiriyyah wa Naqysabandiyah) was one of the speakers at the 2019 World Zakat Forum with the theme 'Optimizing Global Zakat Role Trough Digital Technology'. In his presentation, Heri conveyed the efforts of Rumah Zakat to become a World Digital Philanthropy. The current market has changed, therefore tarekat actors must also change in response to it. He also conveyed the

²⁵⁷ Nugraha Romadhan, 'Adiwarmar Karim: Sekarang Banyak Pilihan Wakaf, Semua Bisa Berperan - TQNN', *TQN News*, <https://www.tqnnews.com/adiwarman-karim-sekarang-banyak-pilihan-wakaf-semua-bisa-berperan/>, accessed 22 Jan 2021.

reasons why digital technology needs to be considered by philanthropists, firstly, many people are digitally literate, internet users are increasing, secondly, the potential for zakat in Indonesia can be increased by using current digital technology.

Part of what has been done by Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Currently collaborating with Rumah Zakat has 4 digital innovations including Online Donation Web which makes it easy to donate to the public without having to confirm, Second Sharinghappiness.org which is a fundraising platform that can reach more people in need, Infak ID which is platform ease of infaq by using the latest technology, as well as Lelang Bintang, which is an auction platform for public figure goods for social purposes.²⁵⁸ There are 4 recommendations submitted, namely Regulation, Capacity, Digital Infrastructure and Collaboration. Regulation or regulation is to encourage all countries to make regulations that support the growth of zakat. Capacity or capacity, namely zakat institutions must respond to digitalization by adjusting to capacity. Then Digital infrastructure or digital infrastructure by building a strong digital infrastructure to create efficient, transparent management and accelerate the growth of zakat, and finally Collaboration or collaboration by establishing global cooperation. With this recommendation, the congregation and Rumah Zakat hope to be able to help encourage the growth of zakat not only in Indonesia but also in the world.

In addition, the Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah in collaboration with the Islamic Microfinance Institution-Micro Waqf Bank, the Non-Bank Financial Industry (IKBN), the Financial Services Authority (OJK) Office for Rural Business Institutions (LUP) of the Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah at the Suryalaya Islamic Boarding School held social activities in the Bogor area and several areas in Sukamakmur District which were affected by floods and landslides due to heavy rain from afternoon to night. The tarekat students came to the command posts in Cileuksa, Cigudeg and Cibeureunyi to distribute aid, the assistance provided included food, carpets, blankets and toddler needs.²⁵⁹

²⁵⁸ Nugraha Romadhan, 'Rumah Zakat Sampaikan Inovasi Digital Yang Telah Dibangun - TQNN', *TQN News* (11 Jun 2009), <https://www.tqnnews.com/rumah-zakat-sampaikan-inovasi-digital-yang-telah-dibangun/>, accessed 2 Feb 2021.

²⁵⁹ Nugraha Romadhan, 'Ibu BELLA dan GMPS Bogor Raya Salurkan Bantuan ke Korban Banjir dan Longsor - TQNN', *TQN News* (15 Jan 2020), <https://www.tqnnews.com/ibu-bella-dan-gmps-bogor-raya-salurkan-bantuan-ke-korban-banjir-dan-longsor/>, accessed 22 Jan 2021.

Ibu Bella as a Women's Social Movement of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah

IBU BELLA is one of the women's movement followers of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah which this organization is involved in social movements and philanthropy. Ibu Bella it was founded on 6th September 1966 coincides with the 19th of Jumadil Awwal 1386 H by one of the mothers of TQN brothers named Hj. Ika Rahman with the blessing of Sheikh KH. Ahmad Shohibulwafa Tajul Arifin qs (Abah Anom). "IBU BELLA" is the name of the perpetrator's women's organization Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Suryalaya Islamic Boarding School, Tasikmalaya, West Java, Indonesia. The name "Bella" stands for BERES LAKU LAMPAH (According to Abah Anom) as referred to in *tanbih*. In Indonesian, it means mothers who have good behavior both physically and mentally. Good in acting, thinking, speaking and worshipping by the practice of *tanbih*. IBU BELLA activities were initially helping Abah Anom's affairs, especially when the tarekat followers (brothers and sisters) from various regions visited the Suryalaya Islamic Boarding School. Starting from this activity, then the female followers Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (IBU BELLA) others participate in carrying out activities, especially social and educational activities.²⁶⁰

IBU BELLA vision is to Realize TQN Brothers from the Suryalaya Islamic Boarding School with *Tanbih* Morals. Meanwhile, IBU BELLA missions are: *First*, to maintain the loyalty of the management and members to the murshidship of Sheikh KH. Ahmad Shohibulwafa Tajul Arifin (qs). *Second*, fostering religious activities and practicing the teachings of TQN Pontren Suryalaya, in an effort to realize virtuous Muslim women who do well with *lampah* (*cageur bageur*, inner birth) to achieve happiness in the world and the hereafter. *Third*, to develop social awareness, humanity, entrepreneurship and various productive activities as a form of devotion to religion and the state. *Fourth*, Realizing the active role of sisters in fostering *sakinah, mawaddah, warahmah* families as the foundation of family life, society, nation and state.²⁶¹

As is known, IBU BELLA has been widely and systematically involved in the fields of education, culture and da'wah. This Ahwat organization is under the auspices of the Suryalaya Islamic Boarding School in Tasikmalaya, West Java. In 2018, IBU BELLA has grown with representatives scattered throughout the archipelago. Not

²⁶⁰ Siswoyo Aris Munandar, 'Gerakan Sosial dan Filantropi: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Indonesia', *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam*, vol. 17, no. 2 (2020), p. 163.

²⁶¹ Nugraha Romadhan, 'Profil IBU BELLA Pontren Suryalaya - TQNN', *TQN News* (19 Dec 2019), <https://www.tqnnews.com/profil-ibu-bella-pontren-suryalaya/>, accessed 22 Jan 2021.

only that, this women's organization also has representatives abroad. IBU BELLA's organization is mainly engaged in the social sector, one of which is supporting orphans and the elderly, giving Eid gifts to cleaning service officers and officers in Abah and Umi's kitchen, equipping Umi's kitchen utensils, organizing Kindergarten and TPA Education. Another activity in the context of being solemn to Guru Mursyid Abah Anom is to organize a savings and loan cooperative to help the death.

One of IBU BELLA's social activities is Blood Donation Action in 2019, by the IBU BELLA center Social Division in collaboration with the Palang Merah Indonesia (PMI) of Tasikmalaya Regency, at the Social Division Building of the PLK Pontren Suryalaya Complex. The event was attended by the Chairman of the IBP's Board of Trustees, Hj. Umi Yoyoh Sofiah, Member of the Board of Trustees of IBP Hj. Noneng Hesyati, Hj. Atty Elementyati, Hj. Emas, Tanjungkerta Village Government Apparatus, Management of the Central Serba Bakti Foundation and invited guests of various community leaders.



There were 137 registered participants and 91 people who passed the medical selection became donors. The participants consisted of Active Blood Donors and prospective new blood donors who came from various circles, both from the Suryalaya Islamic Boarding School environment, and even from outside the

region. Donors are very enthusiastic to take part in this activity, also the good response from the community is a motivation for the continuation of this activity in the future and is planned to be carried out regularly.²⁶²

In January 2020 floods hit more than 100 points in the DKI Jakarta area. The Suryalaya Islamic Boarding School Sisters' organization, namely Beres Laku Lampah (Ibu Bella) in Jakarta, immediately took immediate action to help victims of the DKI Jakarta flood disaster. For seven days, activists [Ibu Bella Jakarta](#) collect donations, prepare the needs needed by flood victims, and distribute them directly without stopping. Even the rainfall in Jakarta, which is still forecasted to be heavy and non-stop, has not stopped Ibu Bella Jakarta's steps in easing the burden of flood victims, especially in the DKI Jakarta area. They carried out the humanitarian action for seven days in a row in two flooded areas, namely Rawajati-Kalibata and Pejaten. Meanwhile, the assistance provided to flood victims was in the form of: rice boxes, suitable clothes, *mukena*, Al-Qur'an, prayer rugs, folding mattresses, baby necessities, and school uniforms. As the tarekat teaching about love, that is, the form of action is part of a sense of humanity, namely helping people in need. Humanity grows without borders; it comes from the wonders of our conscience; it knows no season.²⁶³

When in Covid-19 conditions like many people need help, therefore the outbreak of the COVID-19 outbreak has prompted IBU BELLA to make efforts to help the community. One of them is by distributing social assistance packages, distributing social assistance packages as a form of concern for residents affected by COVID-19. The social assistance is in the form of food packages distributed to residents affected by the corona pandemic. Together with two other fellow administrators, namely Thohuroh Maskinah and Ari Wijayanti, he said the social assistance package was a form of cooperation between representatives of Central Java and Pati Regency. By a representative of Pati Regency Endang Astuti, the packages were then distributed to residents of a number of villages spread across several sub-districts throughout Pati Regency, with full support from the Head of LD TQN Ponpes Suryalaya H. Yunus Baihaqi also really determines the success of the social assistance distribution. According to Thohuroh, the handing over of the social assistance package was a symbolic effort aimed at initiating IBU BELLA

²⁶² Kamaludin Koswara, 'Ibu Bella Pusat Pontren Suryalaya gelar Aksi Donor Darah - KAMALUDIN GODEBAG', *Kamaludin Godebag* (Nov 2021), <http://www.kangkamal.com/2019/11/ibu-bella-pusat-pontren-suryalaya-gelar.html>, accessed 22 Jan 2021.

²⁶³ Irwan Kelana, 'Aktivis Ibu Bella Jakarta Bantu Korban Banjir | Republika Online', *Republika Online* (13 Jan 2021), <https://www.republika.co.id/berita/q41p17374/aktivis-ibu-bella-jakarta-bantu-korban->, accessed 22 Jan 2021.

members in the district to take an active role in this activity. Thanks to the active role of its members in the district, hundreds of food packages were collected.²⁶⁴

On May 5, 2021, in the context of implementing the IBP Social Division's Annual Work Program (Ibu Bella Center), carrying out social service activities in the form of giving compensation to around 67 orphans and 93 elderly people in the Godebag Hamlet, Tanjungkerta Village, Pagerangeung District, the total compensation is in the form of assistance. funds worth Rp. 14,600,000 sourced from IBP.²⁶⁵



Philanthropic Activities of IBU BELLA

On February 9, 2020 was the inauguration of IBU BELLA Representative of the Riau Islands Province, in a series of activities carried out in Batam, Riau Islands in order to participate in helping people affected by COVID-19, along with details of Ibu Bella Riau's social activities: initial activities started on April 16-22 April 2020 by providing 60 food packages (rice, cooking oil, instant noodles, white sugar, sweetened condensed milk, tea, eggs) and cash which will be distributed in the vicinity of the Suryalaya PP Suryalaya Serba Bakti Foundation office. In the month of Ramdhan 24 April-7 May 2020 Ibu Bella Riau Islands distributed 50-80 food

²⁶⁴ Wawan Lestiono, *IBU BELLA Jateng Gelontorkan Bansos bagi Warga Terdampak COVID-19 - Layar Informasi Anda* (26 May 2020), <https://5news.co.id/berita/2020/05/26/ibu-bella-jateng-gelontorkan-bansos-bagi-warga-terdampak-covid-19/>, accessed 1 Jul 2021.

²⁶⁵ Instagram IbuBellacenterofficial (accessed on July 1, 2021, 06:30)

packages to break the fast to people in need, orphans and for people affected by the covid-19 outbreak in the Batam Center area, Sungai Panas area, Batu Besar, Batu Aji, Baloi, Taman Raya, Legend of Malacca.²⁶⁶

The next Ramadhan in 2021, Ibu Bella, Riau Islands also did the same thing, namely giving 250-300 food packages for breaking the fast and food packages given to people in need, orphans, Orphanage Foundations and to people affected by the COVID-19 outbreak with the theme "Worship 165 (Batam Brotherhood in charity 165)" assisted by LDTQN and GMPS in the Riau Islands region. Not only in the month of Ramadan, but the social activities will continue until July 2021, it is possible that Ibu Bella Riau Islands will continue to carry out social or philanthropic activities as long as Ibu. Bella Riau Islands remains standing.

Not only Ibu Bella in the Riau Islands but Ibu Bella who are spread across Indonesia including Central Java, Bandung, Bogor, Jakarta also carry out social and philanthropic activities until now, helping people in need and helping people affected by the COVID-19 outbreak.

Business Development TQN in the Covid-19 Pandemic Era

The Covid-19 pandemic that has occurred throughout the world, including Indonesia, not only poses a threat or negative impact, this outbreak is quite powerful. The infectiousness is very high. Reproduction is also very fast by splitting itself, replicating itself, and often mutating. Thousands of people lost their jobs, thousands of traders lost their customers, thousands of entrepreneurs lost their partners, thousands of employees had to be laid off. Many poor people get poorer, those who suffer more. Screams and cries of hunger resounded everywhere. Does it not have the slightest positive value with the various damages caused by covid-19? And that is the question for TQN followers, TQN followers take the words or thoughts of Ulul Albab, namely Muslim scholars who have two main characteristics: *First*, always remember Allah SWT standing, sitting, and lying down. *Second*, always think about the creation of the heavens and the earth. In answering the question, he took the words of Ulul Albab "*Rabbana ma khalaqta hadza bathila* (O Allah, our Lord, you did not create this in vain)." That is, no matter how bad Covid-19 is, in it, there is still a pearl of great wisdom given by Allah swt. Whoever wants to take that wisdom, he will get lucky in it there is still great wisdom given by Allah SWT.

²⁶⁶ For more details, see the Instagram of Ibu.bella.Kepri, (accessed on July 2, 2021, 11:14)

Therefore, there is a pearl of very big wisdom apart from living disciplined (discipline to wear masks, washing hands, and keeping a distance; discipline to work, study, and worship; discipline to maintain the cleanliness of goods and clothes, etc), also people are encouraged to be literate in IT (Information Technology). Before covid-19 spread across various countries, the majority of working employees, teaching lecturers, students studying, were accustomed to manual and traditional activities. IT may not be touched, even some of them don't even think about it. When covid-19 was "born" and "ruled" the world, they were all encouraged to be IT literate. The pandemic era has pushed everyone to digitally transform. Especially business people. TQN Brothers who have started a business and have started a business need to strengthen their online activities.

As the TQN actors are encouraged to be online-based entrepreneurs. All businesses today must adapt and transform to maximize the role of information technology or online. Nugraha Ramadhan (Business Development TQN) said "Two keywords that we must do during this pandemic, adaptation, and innovation". Based on the data collected by Moka, the food and beverages (F&B) business have decreased by 40%. Meanwhile, the use of delivery services increased by up to 30%. One strategy that can be focused on is online shopping. To maximize spending with delivery services, both for F&B or retail and service.

Like TQNNews, as news and tarekat information portal in the archipelago, we see the pandemic as an opportunity to increase the quality and quantity of digital da'wah, including online business. Nugraha said that in addition to developing a news and information platform at tqnnews.com, TQNNews also promotes digital-based tarekat da'wah through various social media channels such as Youtube, Instagram, and Facebook. UMKM can create special packages to encourage consumers to buy online and turn services into products that consumers can use at home. Business actors can pay attention to trends that are currently prevailing in society. At this time, apart from being supported by food delivery services via gofood, grab food has also been added by a newly emerging shopeefood. As has been done by UMKM actors who are also one of the TQN Brotherhood. Muhammad Yasin collaborated with the three platforms to sell his milkfish processed products at Utan Kayu Matraman, under the name Rumah Bandeng. He is optimistic that it can continue to grow during this pandemic.



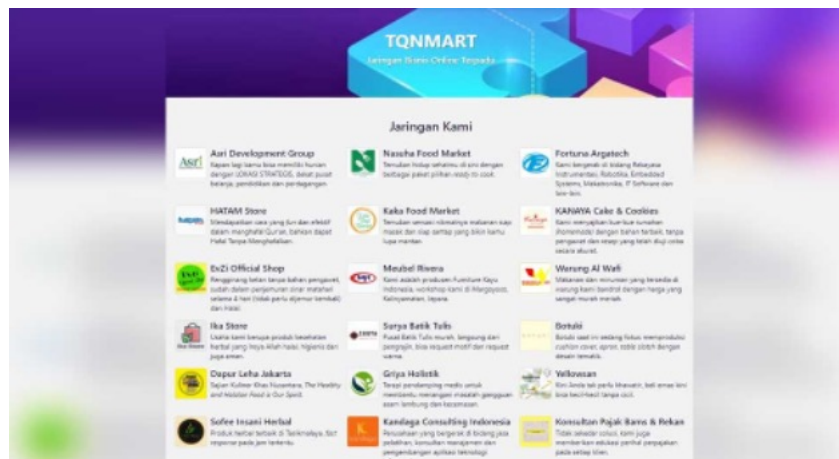
View of the Rumah Bandeng²⁶⁷

The pandemic forces people to be more creative in preaching the tarekat. TQN actors who already have businesses need to strengthen their digital side. Likewise, those who are new to running a business should not be careless with the use of digital technology. Economic activities based on information technology or online are now playing a very important war for business continuity, as TQN has initiated a new line of business to help the business of TQN brothers and sisters online, which is called TQNMart and is unique with the tagline, Integrated Online Business Network. It is named the network because TQNNews creates a directory of TQN brothers who have businesses to connect with each other online. According to Nugraha, if all TQN business actors are connected it will be a big leap in advancing the people's economy. In addition to creating a directory, TQNnews will also promote the efforts of TQN actors through various managed media channels. And, there will be assistance through regular business training programs. That is why it is called integrated, TQNMart will also move the economy of the people in congregation.

TQNMart has developed quite well and received a positive response from business actors who market their products online. If we look at the TQNMart web developer, in one week, 30 entrepreneurs have joined and 11 business partners have been published. Others, they still complete data and product information. Business actors who have joined include Asri Development Group, Nasuha Food Market, Kaka Food Market, Fortuna Argatech, HATAM, Kanaya Cake and Cookies,

²⁶⁷ Muhammad Yasin, 'Hikmah Pandemi, Ikhwan TQN Dirikan Rumah Bandeng - TQNN', *TQN News* (12 Apr 2021), <https://www.tqnnews.com/hikmah-pandemi-ikhwan-tqn-dirikan-rumah-bandeng/>, accessed 1 Jul 2021.

Jejara Rivera Furniture, Surya Batik Tulis and others. Kitchen Leha Jakarta (DLJ) represented by H. Agus Syarif (GusRif) signed a cooperation agreement with TQNMart. There are also many TQN Brothers who are building and developing their business online.



TQNMart: An Integrated Online Business Network

Recently HATAM has joined TQNMart, the Integrated Online Business Network. Latif was very positive about TQNNews' efforts to become a bridge of synergy between TQN brothers. HATAM itself stands for (*Hafal Tanpa Menghafalkan*) and has been established since 2015 by Ust. H. Abdul Latif with his family, which is engaged in providing tools for memorizing the Koran. The products released include applications that are already available on Android and iOS, books, speakers, training and al-Quran stands where Latif likens memorizing the Koran to HATAM, like gasoline meets fire. HATAM makes it easy for anyone to memorize the Koran. HATAM is the solution for tahfidz during the Covid period. The business which he named HATAM (Hafal Without Memorizing), now has 6 employees. While at TQN, he was used to congregational dhikr. Now increasing so that TQN actors can work together in economic development, education and others. HATAM has been growing and has a goal of contributing to the people's economy to be realized. By doing da'wah business, it can have a long impact. Business is jihad in the economic field.²⁶⁸

. The Young Generation of the Suryalaya Islamic Boarding School (GMPS) was officially inaugurated by the Suryalaya Islamic Boarding School Leader represented by the secretary of the Islamic Boarding School, H. Baban Ahmad

²⁶⁸ Nugraha Romadhan, 'Abdul Latif: Berbisnis Adalah Jihad Dalam Bidang Ekonomi', *TQNN* (23 Aug 2020), <https://www.tqnnews.com/abdul-latif-berbisnis-adalah-jihad-dalam-bidang-ekonomi/>, accessed 1 Jul 2021.

Jihad Sofia Buana Arifin on July 14, 2019 to coincide with the 11th Dzulqa'dah 1440 H. at the Nurul Asror Mosque. Arfan as the Head of the Entrepreneurship and Partnership Division of DPP GMPS conveyed 3 concepts of entrepreneurship and partnership developed by the central management, namely investment, development and new business. Investment, putting funds into an ongoing (active) business, which has been tested and goes through a rigorous screening process. This concept is prioritized for the business of GMPS members. The definition of investment here is more about seeking grant funds to be placed in productive businesses, the hope is that people who receive the investment, their business runs smoothly, improves their economy, then become a *hibahtor* (a person who donates funds). For example, there is a GMPS member who wants to develop a boba drink business. Grant funds that have been mandated to the DPP can be allocated to enter this sector with the concept of profit sharing.

The concept of development is more about collaboration with business actors, people who have the expertise and experience to open a business. Meanwhile, a new business concept, such as the one currently being run by DPD Cianjur, is duck farming. TQNNews editor Nugraha Romadhan supports the GMPS (Young Generation Pontren Suryalaya) work program to advance the TQN ikhwans of Suryalaya Islamic Boarding School. Which is currently focusing on two things. Develop digital da'wah media and create an online business ecosystem. There are many program slices that can be synergized and target the 25 to 34 year age group. "To target them, we have developed da'wah channels on YouTube, Instagram, Facebook. Recently, he has entered the podcast platform to strengthen the digital da'wah line."²⁶⁹

Conclusion

This study concludes that the Qadiriyyah wa Naqysabandiyah order in this technological era is trying to be technologically literate and create a program for the Chief of Technology and Program officer of Rumah Zakat, which to serve as a philanthropic institution and Rumah Zakat TQN has 4 digital innovations including Online Donation Web which makes it easy to donate to the public without having to confirm, the two Sharinghappiness.org which is a fundraising platform that can reach more people in need, Infak ID which is an easy donation

²⁶⁹ Nugraha Romadhan, 'GMPS dan TQNNews Siap Berkolaborasi Kembangkan Wirausaha TQN - TQNN', *TQN News* (22 Jul 2020), <https://www.tqnnews.com/gmps-dan-tqnnews-siap-berkolaborasi-kembangkan-wirausaha-tqn/>, accessed 1 Jul 2021.

platform using the latest technology, and Lelang Bintang which is a public goods auction platform. figures for social purposes. So far, we have collaborated with Islamic Microfinance Institutions-Micro Waqf Banks, the Non-Bank Financial Industry (IKBN), the Financial Services Authority (OJK) Office for Rural Business Institutions (LUP) of the Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Order at the Suryalaya Islamic Boarding School in organizing social activities in the Bogor area and several areas in Sukamakmur District which were affected by floods and landslides due to heavy rains from afternoon to evening.

Next, IBU BELLA is a women's movement that follows the Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Tarekat, which is involved in social and philanthropic movements. Mrs. Bella was founded on September 6, 1966, to coincide with the 19th Jumadil Awwal 1386 H by one of the mothers of TQN brothers named Hj. Ika Rahman with the blessing of Sheikh KH. Ahmad Shohibulwafa Tajul Arifin qs (Abah Anom). "Mother Bella" is the name of the organization of women (mothers) who are perpetrators of the Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Islamic Boarding School Suryalaya Tasikmalaya, West Java, Indonesia. Until now it has spread throughout Indonesia. IBU BELLA's organization is primarily engaged in social activities, one of which is supporting orphans and the elderly, giving Eid gifts to cleaning service officers, and helping people affected by COVID-19.

Bibliography

- Alba, Cecep, *Tasawuf dan Tarekat: Dimensi Esoteris Ajaran Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012.
- Bahri, Syamul, 'Jihad Melawan Covid-19 Dengan Laku Sufi |', *Institut Agama Islam Negeri Surakarta*, 21 Mar 2020, <https://iain-surakarta.ac.id/jihad-melawan-covid-19-dengan-laku-sufi/>, accessed 22 Jul 2021.
- Haq, Muhammad Itsbatul, 'Tasawwuf (Sufism) as The Basis for Internalizing Humanist Character of Indonesian Muslims (Case Study of Pesantren in Yogyakarta and Madura)', *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 235-62 [<https://doi.org/10.14421/skijic.v2i2.1514>].
- Husen, Achmad et al., 'Pendidikan Karakter Berbasis Spiritualisme Islam (Tasawuf)', *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 10, no. 1, 2014, pp. 1-19.
- Kelana, Irwan, 'Aktivis Ibu Bella Jakarta Bantu Korban Banjir | Republika Online', *Republika Online*, 13 Jan 2021, <https://www.republika.co.id/berita/q41p17374/aktivis-ibu-bella-jakarta-bantu-korban->, accessed 22 Jan 2021.
- Koswara, Kamaludin, 'Ibu Bella Pusat Pontren Suryalaya gelar Aksi Donor Darah - KAMALUDIN GODEBAG', *Kamaludin Godebag*, Nov 2021, <http://>

- www.kangkamal.com/2019/11/ibu-bella-pusat-pontren-suryalaya-gelar.html, accessed 22 Jan 2021.
- Lestiono, Wawan, *IBU BELLA Jateng Gelontorkan Bansos bagi Warga Terdampak COVID-19 - Layar Informasi Anda*, 26 May 2020, <https://5news.co.id/berita/2020/05/26/ibu-bella-jateng-gelontorkan-bansos-bagi-warga-terdampak-covid-19/>, accessed 1 Jul 2021.
- Munandar, Siswoyo Aris, 'Gerakan Sosial dan Filantropi: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Indonesia', *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam*, vol. 17, no. 2, 2020.
- Mustafa, Agus, *Terpesona di Sidratul Muntaha: Seria ke-3 Diskusi Tasawuf Modern*, Jakarta: Padma, 2004.
- Najib, Muhammad Ainun, 'Epistemologi Tasawuf Modern Hamka', *Jurnal Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan*, vol. 18, no. 2, 2008.
- Noer, Azhari Kautsar, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: Serambi, 2006.
- Romadhan, Nugraha, 'Rumah Zakat Sampaikan Inovasi Digital Yang Telah Dibangun - TQNN', *TQN News*, 11 Jun 2009, <https://www.tqnnews.com/rumah-zakat-sampaikan-inovasi-digital-yang-telah-dibangun/>, accessed 2 Feb 2021.
- , 'Profil IBU BELLA Pontren Suryalaya - TQNN', *TQN News*, 19 Dec 2019, <https://www.tqnnews.com/profil-ibu-bella-pontren-suryalaya/>, accessed 22 Jan 2021.
- , 'Ibu BELLA dan GMPS Bogor Raya Salurkan Bantuan ke Korban Banjir dan Longsor - TQNN', *TQN News*, 15 Jan 2020, <https://www.tqnnews.com/ibu-bella-dan-gmps-bogor-raya-salurkan-bantuan-ke-korban-banjir-dan-longsor/>, accessed 22 Jan 2021.
- , 'GMPS dan TQNNews Siap Berkolaborasi Kembangkan Wirausaha TQN - TQNN', *TQN News*, 22 Jul 2020, <https://www.tqnnews.com/gmps-dan-tqnnews-siap-berkolaborasi-kembangkan-wirausaha-tqn/>, accessed 1 Jul 2021.
- , 'Abdul Latif: Berbisnis Adalah Jihad Dalam Bidang Ekonomi', *TQNN*, 23 Aug 2020, <https://www.tqnnews.com/abdul-latif-berbisnis-adalah-jihad-dalam-bidang-ekonomi/>, accessed 1 Jul 2021.
- , 'Adiwarman Karim: Sekarang Banyak Pilihan Wakaf, Semua Bisa Berperan - TQNN', *TQN News*, <https://www.tqnnews.com/adiwarman-karim-sekarang-banyak-pilihan-wakaf-semua-bisa-berperan/>, accessed 22 Jan 2021.
- Rusli, Muh and Rakhmawati, 'Sumbangan Islam dalam Menanggulangi Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Telaah atas Pemikiran Tasawuf Sayed Hosein Nasr', *Jurnal Farabi*, vol. 11, no. 1, 2014.
- Sholihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

- Siregar, Lindung Hidayat, 'Sejarah Tarekat dan Dinamika Sosial', *Journal MIQOT*, vol. 33, no. 2, 2009.
- Solihin, M. and Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Solikhin, Muhammad, *Tasawuf Aktual: Menuju Insan Kami*, Semarang: Pustaka Nuun, 2004.
- Sutoyo, 'Tasawuf Hamka dan Rekonstruksi Spiritualitas Manusia Modern', *ISLAMIC: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 1, 2015.
- Syafi'i, Ahmad, 'Etos Kerja Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Pondok Pesantren Langgar Wali Sunan Kalijaga Demak tahun 2016', Tesis, Semarang: UIN Walisongo, 2016.
- Syukur, Amin, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Syukur, Amin and Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ulfah, Novi Maria and Dwi Istiyani, 'Etika dalam Kehidupan Modern: Studi Pemikiran Sufistik Hamka', *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, vol. 2, no. 1, 2016.
- Yasin, Muhammad, 'Hikmah Pandemi, Ikhwan TQN Dirikan Rumah Bandeng - TQNN', *TQN News*, 12 Apr 2021, <https://www.tqnnews.com/hikmah-pandemi-ikhwan-tqn-dirikan-rumah-bandeng/>, accessed 1 Jul 2021.
- Zuhri, Saifudin, *Tarekat Syāziliyyah dalam Perspektif Perilaku Perbuatan Sosial*, Yogyakarta: Teras, 2011.
- Zulkipli, Zulkipli and Muharir Muharir, 'Dampak Covid-19 terhadap Perekonomian Indonesia', *Jimesha: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Ekonomi Syariah*, vol. 1, no. 1, 2021.