MENYOAL OTENTISITAS HADITS DUABELAS KHALIFAH

Ahmad Khoirul Fata
Dosen Fak Ushuluddin & Dakwah IAIN Sultan Amai Gorontalo
Email: cakfata@gmail.com, hp. 085730013856.

Muh. Hukkam Azhadi
Mahasiswa S2 Pemikiran & Peradaban Islam Univ Muhammadiyah Surakarta.

Abstract

After the death of Prophet, Muslims are faced with issues that divided and conflicted the ummah up for a long time. To defend its interests, each side try to build their own arguments. One of them is the Shi'a belief in twelve imams. They used the traditions which believed from the Apostle to legitimate their conviction. This study examine the validity of the traditions that are used by Shiites in conceptualize leadership of ummah. The approach used is to test the quality of sanad of the twelve caliphs tradition used among Shiites.

Abstrak

Setelah kewafatan Rasulullah Saw, umat Islam dihadapkan pada persoalan yang membuat umat terpecah dan berkonflik hingga dalam waktu lama. Untuk mempertahankan kepentingannya, masing-masing pihak mencoba mencari argumennya sendiri-sendiri. Salah satunya adalah kalangan Syi'ah dengan keyakinan adanya dua belas imam. Mereka menggunakan hadits-hadits yang diyakini sah dari Rasul untuk menetapkan keyakinannya itu. Kajian ini mencoba melihat keabsahan hadits-hadits yang digunakan kalangan Syi'ah dalam mengkonsepsikan kepemimpinan umat. Pendekatan yang dipakai adalah uji kualitas sanad terhadap hadits-hadits dua belas khalifah yang digunakan kalangan Syi'ah.

Kata Kunci: *Hadits, Syi'ah, khalifah, sanad, rawi.*

A. Pendahuluan

Hadits sebagai rekaman atas tradisi profetik *(sunnah*) Nabi [1] merupakan pokok terpenting, di samping al-Qur'an, dalam seluruh bangunan dan sumber keilmuan Islam. Posisi sentral al-Qur'an maupun hadits Nabi dalam jantung umat Islam telah banyak menyita perhatian dan apresiasi umat Islam yang melebihi bidang-bidang yang lainnya. Pola hubungan yang terjalin antara al-Qur'an-hadits dengan umat Islam terhadap keduanya menciptakan sebuah relasi sebagaimana halnya prinsip *simbiose mutualism*.[2] Pada satu sisi, keberadaan al-Qur'an maupun hadits dijadikan sebagai sumber hidayah maupun inspirasi umat Islam yang tiada hentinya. Dan pada sisi yang lain, perhatian besar umat Islam terhadap keduannya mampu membendung arus yang ingin merongrong eksistensi keduanya.

Posisi hadits sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an—secara sumbstantif—memiliki nilai ajaran yang sama dengan al-Qur'an,[3] meski terdapat perbedaan besar di antara keduanya.[4] Hadits di sisi al-Qur'an merupakan wahyu *ghair matluw*,[5] yang secara pragmatis[6] termanifestasikan dalam pribadi Nabi saw.

Besar fungsi dan posisi hadits sebagai legitimasi dalam agama menjadikannya banyak dijadikan sebagai penguat dan pengokoh keyakinan tertentu. Hal ini tampak dari kebaradaan hadits duabelas khalifah yang oleh kalangan Syi'ah Rafidah diakui sebagai penguat kedatangan duabelas imam mereka.

Pokok permasalahan artikel ini adalah hadits-hadits yang digunakan kalangan Syiah untuk melegitimasi doktrin adanya duabelas imam dan kajian atas kualitas hadits-hadits tersebut. Dengan demikian, permasalahan artikel ini dapat dirumuskan sebagai berikut: 1) Apa saja hadits-hadits yang terkait dengan keberadaan duabelas imam dalam doktrin ajaran Syiah; dan 2) Bagaimana kualitas hadits-hadits tersebut?

B. Ragam Redaksi Hadits Duabelas Khalifah

Langkah awal dalam kajian hadits adalah menelusuri asal-usul hadits yang dimaksud dengan melakukan kegiatan *takhrij al-hadits*. *Takhrij* sendiri biasa diartikan sebagai penelusuran atau pencarian hadits pada berbagai kitab sebagai sumber asli dari hadits yang dimaksud, yang di dalam sumber tersebut dikemukakan secara lengkap matan dan sanad hadits bersangkutan.[7]

Ada beberapa kitab yang memuat hadits duabelas khalifah, di antaranya: *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abi Dawud, Sunan al-Tirmizi,* dan *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Beberapa jalur sanad yang ada, di antaranya memiliki redaksi matan hadits yang sama, atau sama

dengan sedikit tambahan penjelasan, serta ada pula jalur sanad yang menghadirkan redaksi dengan konteks matan yang berbeda, namun masih dalam satu koridor (hadits duabelas khalifah). Perbedaan semacam ini biasa terjadi pada periwayatan hadits *bi al-ma'na*, tidak secara *lafzi*. Secara lebih rinci dapat dikemukakan sebagaimana berikut;

1. Riwayat yang menyatakan akan datangnya duabelas khalifah selepas Nabi

Dalam hal ini, didapati riwayat al-Bukhari dari Muhammad ibn al-Mutsanna, dari sahabat Jabir ibn Samurah.

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا غندر حدثننا شعبة عن عبد الملك سمعت النبى صل الله عليه وسلم يقول :يكون اثنا عشر أميرا فقال كلمة لم أسمعها فقال أبى انه قال :كلهم من قريشى .

Artinya: Muhammad ibn Mutsanna bercerita kepadaku, dari Ghundar, dari Syu'bah, dari 'Abd al-Malik, aku mendengar Jabir ibn Samurah berkata: aku mendengar Nabi Saw. bersabda: akan ada duabelas amir. Kemudian ia berkata: Nabi mengucapkan sesuatu yang tiada aku mendengarnya. Lalu ayahku berkata: Nabi bersabda: kesemuanya dari kalangan Quraisy.[8]

2. Riwayat yang menyatakan kedatangan duabelas khalifah yang berkaitan dengan konteks kejayaan khilafah dan agama Islam.

Dalam hal ini, sebagian besar jalur riwayat yang ada menggunakan konteks redaksional semacam ini, di antaranya riwayat Imam Muslim dari sahabat Jabir ibn Samurah, sebagai berikut;

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن حصين عن جابر بن سمرة قال : سمعت النبى صل الله عليه وسلم يقول وحدثنا رفاعة بن الهيثم الواسطى واللفظ له حدثنا خالد يعنى ابن عبدالله الطحان عن حصين عن جابر بن سمرة قال :دخلت على النبى صل الله عليه وسلم فسمعته يقول :إن هذا الأمر لا ينقضى حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة قال ثم تكلم بكلام خفي علي قال :قلت لأبى ما قال؟ قال :كلهم من قريشى .

Artinya: Qutaibah ibn Sa'id bercerita kepada kami, dari Jarir dari Khusain, dari Jabir ibn Samurah, ia berkata: Aku mendengar Nabi Saw. bersabda: (dari jalur lain) Rifa'ah ibn al-Haisam al-Wasith, dari Khalid ibn Abdillah al-Tahan, dari Khusain dari Jabir ibn Samurah, ia berkata: Aku berkunjung bersama ayahku kepada Nabi Saw. Kemudian aku mendengar beliau bersabda: Sesungguhnya urusan ini tidak akan pernah usai hingga berlalu di tengah-tengah mereka duabelas khalifah. Jabir melanjutkan: Kemudian Nabi mengatakan sesuatu yang terdengar lirih olehku. Kemudian aku bertanya kepada ayahku. Ia menjawab: Kesemuanya dari kalangan Quraisy.[9]

3. Riwayat yang menyatakan keberadaan duabelas khalifah selepas Nabi, sebagaimana bilangan pemimpin Bani Isra'il.

Dalam hal ini, didapati riwayat Ahmad ibn Hanbal, dari jalur Masruq yang sampai kepada sahabat Abdullah ibn Mas'ud.

حدثنا عبدالله حدثنى أبي حدثنا حسن بن موسى حدثنا حماد بن زيد عن المجالد عن الشعبى عن مسروق كنا جلوسا عندعبدالله بن مسعود وهو يقرئنا القرأن فقال له :رجل يا أبا عبدالرحمن هل سألتم رسول الله صلى الله عليه وسلم كم تملك هذه الأمة من خليفة فقال عبدالله بن مسعود ما سألنى عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ثم قال :نعم ولقد سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال :اثنا عشر كعدة نقباء بنى اسرائيل.

Artinya: 'Abdullah bercerita kepada kami, dari ayahku, dari Hasan ibn Musa, dari Hamad ibn Zaid, dari al-Mujalid, dari al-Sya'bi, dari Masruq, ia berkata: kami duduk-duduk di sisi Abdullah ibn Mas'ud, dan beliau membacakan al-Qur'an kepada kami. Kemudian salah seorang bertanya kepadanya: Wahai Abu Abdurrahman, apakah engkau pernah menanyai Rasulullah Saw. berapa umat ini akan memiliki khalifah?. Beliau menjawab: aku tidak pernah ditanyai hal ini sebelumnya semenjak kedatanganku ke Iraq. Ya, kami telah menanyai beliau akan hal ini. Beliau menjawab: duabelas orang sebagaimana para pemimpin Bani Isra'il.[10]

Konteks redaksi matan hadits yang diberikan oleh Ahmad ibn Hanbal ini berbeda sama sekalai dengan konteks matan hadits pada riwayat-riwayat sebelumnya. Pada konteks riwayat ini, dijelaskan bahwa jumlah khalifah selepas Nabi kelak berjumlah duabelas orang, sebagaimana bilangan pemimpin kaum Bani Isra'il. Pada pembahasan

sebelumnya, tidak dijumpai konteks redaksi matan hadits seperti ini, hal ini bisa terjadi katika periwayatan dilakukan secara makna, apalagi para periwayat—sebagai sumber hadits tersebut—berbeda orang-orangnya.

C. Kualitas Periwayatan Hadits Duabelas Khalifah

Setelah mengungkap keberadaan redaksional hadits duabelas khalifah, maka kajian selanjutnya adalah meneliti sanad hadits. Hal ini dilakukan untuk mengetahui sejauh mana validitas periwayatannya. Melihat banyaknya jalur sanad yang ada, maka penelitian sanad yang akan dilakukan didasarkan kepada hadits riwayat Abu Dawud dari sahabat Jabir ibn Samurah yang melalui Marwan ibn Mu'awiyah. Pilihan kepada jalur riwayat Abu Dawud dikarenakan pada riwayat ini terdapat redaksi matan yang berbeda dengan redaksi yang lainnya, yakni dengan adanya tambahan كلهم تجتمع عليه الأمة pada redaksi matannya. Sementara itu, riwayat-riwayat yang lain kebanyakan sama dengan apa yang termuat dalam himpunan hadits *sahihain*, sehingga penulis merasa tidak perlu menelitinya.

Kajian dilakukan dengan menggunakan tiga kriteria yang ada dalam kriteria hadits sahih; yakni, aspek ketersambungan sanad; kualitas pribadi periwayat; dan ketiadaan *syaẕ* dan *'ilat*. Dengan ketiga krieteria yang ada pada hadits sahih tersebut nantinya akan diketahui bagaimana validitas hadits duabelas imam tersebut.

1. Kualitas Periwayat (Rawi) Hadits

Kurang lebih ada dua kategori yang diberikan oleh ulama untuk melihat kualifikasi periwayat hadits, apakah ia termasuk periwayat yang *siqah*, sehingga layak diterima periwayatannya; ataukah sebaliknya. Dua kualifikasi yang dimaksud adalah kapasitas intelektual periwayat *(dabt)*, dan kapabilitas personal periwayat *('adl)*. Kategori pertama digunakan untuk melihat akurasi periwayatan yang dilakukan oleh si perawi, sedang kategori kedua dijadikan dasar apakah ia cukup memiliki integritas pribadi untuk diterima periwayatannya.

Terkait dengan kualifikasi *dabt*, dapat dilihat dari dua kriteria sebagai berikut; *pertama*, kuat ingatan dan hafalan, serta tidak pelupa. *Kedua*, memelihara hadits, baik yang tertulis maupun tidak tertulis, ketika ia meriwayatkan hadits dengan catatannya atau sama dengan catatan ulama yang lain *(dabt al-kitab)*.[11] Adapun untuk kualifikasi periwayat *'adl,* dalam hal ini ada beberapa kriteria yang harus dimiliki. Di antaranya;

a. Beragama Islam. Periwayat hadits keika mengajarkan hadits harus beragama Islam, karena kedudukan periwayat hadits di dalam Islam sangat mulia. Namun, untuk menerima hadits tidak disyaratkan beragama Islam.
b. Berstatus *mukallaf*. Syarat ini didasarkan kepada dalil *naqli* yang bersifat umum. Dalam hadits Nabi Saw., dijelaskan bahwa orang gila, orang lupa, dan anak-anak terlepas dari tanggung jawab.
c. Melaksanakan ketentuan agama, yakni teguh melaksanakan adab-adab *syara'*.
d. Memelihara *muru'ah*, yakni tata nilai yang berlaku di masyarakat.[12]

Dengan berpedoman pada dua kualifikasi di atas, maka dengan meneliti biografi masing-masing perawi yang terdapat dalam jalur sanad Abu Dawud akan diketahui kualitas mereka dalam meriwayatkan hadits Nabi. Dari hadits riwayat tersebut didapati nama-nama sebagai berikut; 1) Ja>bir ibn Samurah (periwayat I); 2) Abu Khalid (periwayat II); 3) Isma'il ibn Abi Khalid (periwayat III); 4) Marwan ibn Mu'awiyah (periwayat IV); 5) 'Amr ibn 'Usman (periwayat V); 6) Abu Dawud *(mukharij)*.

a. Abu Dawud (w. 272 H.)[13]

1) Nama lengkapnya: Sulaiman ibn Saif ibn Yahya ibn Dirham al-Ta'i, Abu Dawud al-Hurrani al-Hafid}.
2) Guru dan Muridnya: Di antara para gurunya antara lain: Ahmad ibn 'Abd al-Malik ibn Waqid al-Harrani; Asyhal ibn Hatim al-Basri; Ayyub ibn Khalid al-Harrani; Sulaiman ibn Harb; Ibn 'Asim al-Dahak; dan lain sebagainya. Sedang di antara para muridnya antara lain; al-Nasa'i; Ibrahim ibn Isma'il; Muhammad ibn Ibrahim ibn Dawud; Abu Bakar Muhammad ibn Ibrahim.
3) Penilaian para kritikus hadits:
   [1]. Al-Nasa'i menilainaya sebagai *tsiqah*.
   [2]. Ibn Hibban memasukkannya dalam kitab *"al-tsiqat"*.

b. 'Amr ibn 'Usman.[14]

1) Nama lengkapnya: 'Amr ibn 'Usman ibn Sa'id ibn Kasir ibn Dinar al-Qurasyi Abu Hafs al-Himsa Maula Bani Umayyah (w. 250 H.).
2) Guru dan muridnya di bidang periwayatan hadits. Di antara para gurunya; Ayahnya; al-Walid ibn Muslim; Marwan ibn Mu'awiyah; Marwan ibn Muhammad; Isma'il ibn 'Iyasy; Sufyan

ibn 'Uyainah; dan masih banyak lagi. Sedang para murid yang meriwayatkan hadits-haditsnya antara lain: Abu Dawud; al-Nasa'i dan Ibn Majjah.

3) Penilaian para kritikus hadits terhadapnya:
   [1]. Abu Zur'ah menyatakan: ia lebih *hafiz* (hapal) ketimbang Abu Musfi, dan aku lebih menyukainya.
   [2]. Abu Hatim menilianya sebagai *shaduq* (terpercaya).
   [3]. Ibn Hibban menyebutkannya di dalam kitab *al-tsiqat*.
   [4]. Al-Nasa'i menilainya sebagai yang terpercaya dari jalur Musa ibn Sahl.

c. Marwan ibn Mu'awiyah (w. 173 H.)[15]

1) Nama lengkapnya: Marwan ibn Mu'awiyah ibn Haris ibn Asma' ibn Kharijah ibn Hishn ibn Huzaifah ibn Badr al-Fazari (Abu Abdillah al-Kufi al-Hafid). Beliau tinggal di Makkah dan Damaskus.
2) Guru dan muridnya: Di antara para gurunya: Isma'il ibn Abi Khalid; Humaid al-Tawil; Ayman ibn Nabil; Musa al-Juhani; dan lain sebagainya. Sedangkan para muridnya antara lain: Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal; Ishak ibn Rahawih; Zakariya ibn Adi; Yahya ibn Ma'in; Amr ibn Muhammad al-Naqid; dan lain sebagainya.
3) Penilaian para kritikus hadits terhadapnya:
   [1]. Abu Bakr al-Aslami dari Ahmad menilainya sebagai *s\abat* dan *hafid*.
   [2]. Abu Dawud dari Ahmad menilainya *tsiqah*, ia lebih hapal akan haditsnya.
   [3]. Ibn Ma'in, Ya'qub ibn Syaibah dan al-Nasa'i menilainya sebagai *tsiqah*.
   [4]. 'Abdullah ibn 'Ali ibn al-Madini dari Ayahnya menilainya sebagai *s\iqah* pada riwayat yang ia riwayatkan dari orang-orang yang dikenal *(ma'rufin)*, dan ia menilainya sebagi *da'if* pada riwayat yang diriwayatkannya dari periwayat yang *majhul*.
   [5]. Al-'Ijli menilainya sebagai *tsiqah tsabat*, apa yang ia riwayatkan dari orang-orang yang dikenal maka berstatus sahih, dan apa yang ia riwayatkan dari periwayat yang *majhul* maka dinilai sebagaimana mestinya.
   [6]. Abu Hatim menilainya *shaduq* (terpercaya) yang tidak tertolak keterpercayaannya. Dan kebanyakan ia meriwayatkan dari guru yang *majhul*.

d. Isma'il ibn Abi Khalid (w. 141/5/6 H.).[16]

1. Nama lengkapnya: Isma'il ibn Abi Khalid al-Ahmasi.
2. Guru dan muridnya: Di antara para guru Isma'il antara lain, Ayahnya; Abu Juhaifah; 'Amr ibn Haris; dan Abu Kamil. Sedangkan para muridnya antara lain, Hasyim; Ibn Mubarak; Syu'bah; Yahya al-Qattan; 'Abdullah ibn Musa; Yazid ibn Harun.
3. Penilaian para kritikus hadits terhadapnya:
   [1]. Ibn al-Mubarak dari al-Sauri berkata: ada tiga orang yang paling *hafid* di antara manusia, yaitu; Isma'il; 'Abdullah ibn Abi Sulaiman; dan Yahya ibn Sa'id al-Ansari. Isma'il merupakan orang yang paling tahu dengan al-Sya'bi, dan yang paling *atsbat* terkait dengannya.
   [2]. 'Ali berkata: aku bertanya kepada Yahya ibn Sa'id: apakah yang engkau ambil dari Isma'il dari al-Sya'bi merupakan riwayat yang sahih? Ia menjawab: iya!
   [3]. Ibn Mahdi; Ibn Ma'in; dan al-Nasa'i menilainya sebagai *tsiqah*.
   [4]. Al-'Ijli menilaianya sebagai orang kufah, dan tabi'in yang *tsiqah*.
   [5]. Ya'qub ibn Abi Syaibah menilainya sebagai *tsiqah tsabat*.
   [6]. Abu Hatim berkata: aku tidak berani mendahulukan seorangpun dari *ashab* al-Sya'bi atas Isma'il. Ia merupakan periwayat yang *tsiqah*.

e. Abu Khalid.[17]

1. Nama lengkapnya: Abu Khalid al-Bajali al-Ahmasi al-Kufi. Atau biasa disebut dengan Hurmuz.
2. Guru dan muridnya: di antara guru-gurunya antara lain; Abu Hurairah dan Jabir ibn Samurah. Adapun periwayat yang mengambil hadits darinya hanya anaknya (Isma'il).
3. Penilaian para kritikus hadits.
   Ibn Hibban memuatnya dalam kitab *al-tsiqat*.

f. Jabir ibn Samurah (w. 73 H.).[18]

1. Nama lengkapnya: Jabir ibn Samurah ibn Junadah. Dikatakan ia bernama Ibn 'Amr ibn Jundab ibn Hujair ibn Ri'ab ibn Habib ibn Suwa'ah ibn 'Amir ibn Tsa'sa'ah al-Suwa'i. Digelari sebagai Abu 'Abdillah, atau Abu Khalid. Sahabat yang pindah ke Kufah dan wafat di sana.

2. Guru dan muridnya: Jabir meriwayatkan hadits dari Nabi Saw.; Ayahnya; pamannya, Sa'ad ibn Abi Waqqas; 'Amr; 'Ali; Abu Ayub; Nafi' ibn 'Utbah ibn Abi Waqas. Sedang di antara muridnya adalah; Tamim ibn Tharfah; Ja'far ibn Abi Saur; Abu 'Aun al-Saqafi; 'Abd al-Malik ibn 'Umair; Husain ibn 'Abd al-Rahman; Abu Ishaq al-Sabi'i, dan lain sebagainya.

Dari hasil pemparan biografi dan penilaian ulama terhadap para periwayat hadits duabelas imam yang bersumber dari riwayat Abu Dawud di atas dapat disimpulkan bahwa jalur sanad tersebut *tsiqah*, terbukti dengan tidak adanya penilaian miring yang diberikan oleh para ulama terhadap para periwayat—baik yang terkait dengan kapabilitas pribadi *('adl)* maupun kapasitas intelektual *(dlabt)*. Penilaian semacam ini pun sesuai dengan pandangan Muhammad Nasir al Din al-Albani. Dalam hal ini, al-Albani menjelaskan bahwa seluruh periwayat dalam hadits tersebut merupakan periwayat *tsiqah,* kecuali Abu al-Khalid—yang menurut al-Zahabi tidak ada seorang-pun yang meriwayatkan hadits dari Abu Khalid kecuali anaknya sendiri. Meskipun demikian al-Tirmizi menilainya sebagai sahih.[19] Pada kasus ini, maka kualitas sanad hadits Abu Dawud tersebut hanya sampai pada tingkatan *hasan*, sebab terdapat seorang periwayat yang *layyin*[20] (yakni Abu Khalid).

3. Ketersambungan sanad

Ada beberapa kriteria yang bisa digunakan untuk meneliti ketersambungan sanad sebuah riwayat (hadits), antara lain;[21]

a. Periwayat hadits yang terdapat dalam sanad hadits yang diteliti semua berkualitas *tsiqat*.
b. Masing-masing periwayat menggunakan kata-kata penghubung yang berkualitas tinggi yang sudah disepakati olah ulama *(al-sama')*, yang menunjukkan adanya pertemuan antara guru dan murid. Istilah atau kata yang dipakai untuk cara *al-sama'* beragam, di antaranya, حدثنى ,حدثنا ,سمعت ,أخبرنى ,أخبرنا ,قال ذكرنا,لنا. Selain *al-sama'* di atas, di dapati pula penggunaan kata-kata lainnya yang kualitasnya di bawah *al-sama'* yakni *mu'an'an* (yakni menggunakan kata عن) dan *muanan* (menggunakan kata أن). Periwayatan yang menggunakan istilah-istilah ini mengandungi dua kemungkinan; bisa jadi si periwayat mendengar secara langsung, dan bisa jadi tidak mendengarnya secara langsung. Selain menggunakan istilah عنdan أن, terkadang juga digunakan istilah lain, seperti حكي juga روي. Hadits yang diriwayatkan dengan istilah-istilah ini tidak dapat

ditetapkan bahwa Nabi benar-benar menyabdakannya, kecuali dengan adanya dukungan *qarinah* (indikasi) yang lain.[22]Indikasi yang di maksud, dalam hal ini al-Bukhari memberi ketentuan; *pertama*, bahwa periwayat tersebut bukan seorang yang *mudallis*. *Kedua*, adanya perjumpaan antara periwayat dengan gurunya. Sedangkan Imam Muslim mensyaratkan periwayat harus hidup semasa dengan gurunya.[23]

c. Adanya indikasi kuat perjumpaan di antara mereka. Hal ini dapat dilihat dari tiga indikator berikut ini; *pertama*, terjadi proses guru dan murid, yang dijelaskan oleh para penulis *rijal al-hadits* dalam kitab mereka. *Kedua*, tahun lahir dan wafat mereka diperkirakan adanya pertemuan antara mereka atau dipastikan berlawanan. *Ketiga*, mereka tinggal belajar, atau mengabdi (mengajar) di tempat yang sama.

Sebagaimana diketahui sebelumnya, sanad hadits pada riwayat Abu Dawud memiliki lima tingkatan periwayat. Dengan rangkaian sebagaimana berikut; Abu Dawud menerima hadits dari 'Amr ibn 'Usman dengan menggunakan kata حدثنا, kata tersebut menunjukkan adanya proses penerimaan hadits secara langsung dan tatap muka. Hal yang terpenting yang bisa dijadikan sebagai pegangan adalah adanya keterangan ulama bahwa Abu Dawud merupakan salah satu murid dari 'Amr ibn 'Usman. Sehingga dapat dipastikan ketersambungan keduanya.

Sementara itu, 'Amr ibn 'Usman menerima hadits dari Marwan ibn Mu'awiyah dengan menggunakan kata أخبرنا. Kata tersebut pun menunjukkan adanya penerimaan hadits secara langsung antara guru dan murid. Sementara itu dapat pula dipastikan pertemuan tersebut dengan adanya penjelasan bahwa antara keduanya terjadi hubungan guru dan murid. Sehingga, ketersambungan keduanya dapat diyakini.

Sedang Marwan ibn Mu'awiyah sendiri menerima hadits dari Isma'il ibn Abi Khalid dengan menggunakan istilah عن *(mu'an'an)*. Sebagaimana diketahui, penggunaan istilah tersebut tidak memberikan kepastian bahwa berita yang dibawa berasal dari Rasulullah tanpa adanya indikasi yang menguatkannya. Dalam ini, para ulama memberikan beberapa ketentuan agar hadits semacam ini bisa dihukumi sebagaimana hadits *muttasil* (bersambung). Di antaranya; al-Bukhari memberikan kriteria sebagai berikut; si *mu'an'in* bukan merupakan periwayat yang *mudallis*, sekaligus terdapat penjelasan bahwa ia pernah berjumpa dengan gurunya. Sedangkan Imam Muslim

memberikan kriteria, bahwa si *mu'an'in* harus hidup semasa dengan gurunya.

Dengan melihat kriteria di atas, maka penerimaan Marwan ibn Mu'awiyah dari Isma'il ibn Abi Khalid bisa dipastikan ketersambungan kaduanya, yakni dengan adanya penjelasan bahwa antara mereka pernah terjadi hubungan guru dan murid. Sementara itu, baik Marwan ibn Mu'awiyah maupun Isma'il ibn Abi Khalid, keduanya tidak termasuk periwayat yang *mudallis*.

Selanjutnya Isma'il ibn Abi Khalid menerima hadits dari Abu Khalid (ayahnya) dengan menggunakan istilah yang sama dengan penerimaan hadits antara Marwan ibn Mu'awiyah dengan dia sendiri. Sehingga, untuk memastikan ketersambungan antara ayah dan anak ini harus dibuktikan dengan pertemuan mereka dan adanya bukti bahwa keduanya bukan termasuk periwayat yang tergolong *mudallis*. Dari pemaparan di atas dapat dipastikan pertemuan mereka berdua. Meskipun tidak ada orang yang meriwayatkan hadits dari Abu Khalid**,** namun didapati penjelasan bahwa anaknyalah (Isma'il ibn Abi Khalid) yang meriwayatkan hadits darinya.

Selanjutnya, Abu Khalid menerima hadits dari Jabir ibn Samurah dengan menggunakan kata yang sama pula. Namun dengan melihat indikasi dari pemaparan biografi periwayat di atas, dapat dinyatakan ketersambungan keduanya dengan adanya hubungan guru dan murid.

Terakhir adalah Jabir ibn Samurah yang menerima langsung dari Nabi dengan menggunakan kata سمعت yang mengindikasikan bahwa beliau secara langsung menerima hadits dari Nabi Saw. Dengan demikian hadits riwayat Abu Dawud ini dinyatakan sebagai hadits *muttasil* (bersambung), meski dengan kapasitas yang rendah.

4. Ketiadaan *syaẕ* (kejanggalan) dan *illat* (kecacatan)

Ulama berbeda pendapat tentang pengertian *syuẕuẕ* suatu hadits. Di antara pendapat-pendapat yang berbeda tersebut, terdapat tiga pendapat yang menonjol, antara lain:

a. Hadits yang diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, akan tetapi riwayatnya tersebut bertentangan dengan riwayat yang dikemukakan oleh banyak periwayat yang *tsiqah* juga. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam al-Syafi'i (w. 204 H/820 M).
b. Hadits yang diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, akan tetapi orang-orang yang *tsiqah* lainnya tidak meriwayatkan hadits tersebut. Ini merupakan pendapat al-Hakim al-Naisaburi (w. 405 H/ 1014 M).

c. Hadits yang sanadnya hanya satu buah saja, baik periwayatnya berstatus *tsiqah* ataupun tidak. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Ya'la al-Khalili (w. 446 H).[24]

Dari ketiga pendapat tersebut, para ulama hadits lebih cenderung kepada pendapatnya Imam al-Syafi'i. Berdasarkan pendapat imam al-Syafi'i tersebut, maka suatu riwayat dimungkinkan mengandung *syaz* bila ia memiliki jalur sanad yang banyak. Hadits yang hanya memiliki satu buah sanad saja, tidak dikenal kemungkinan mengandungi *syaz*. Dengan membandingkan berbagai macam jalur sanad yang ada, maka akan memudahkan untuk dilakukan identifikasi adanya *syaz* pada suatu sanad hadits.[25]

Mengacu pada pendapat imam al-Syafi'i di atas, maka untuk meneliti kemungkinan adanya *syaz* ataupun tidak pada riwayat Abu Dawud terlebih dahulu dikemukakan redaksi yang ada dalam riwayat tersebut. Redaksi yang dimaksud yakni: يقول: لا يزال هذا الدين قائما حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع عليه الأمة فسمعت كلاما من النبي صلى الله عليه وسلم لم أفهمه قلت لأبى ما يقولز قال :كلهم من قريشى..

Setelah diteliti secara cermat, pada riwayat Abu Dawud ini terdapat redaksi yang tidak dijumpai pada periwayat lainnya, yakni adanya tambahan كلهم تجتمع عليه الأمة. Namun tambahan ini masih bisa ditolerir, sepanjang tidak menyimpang jauh dari makna sabda Nabi yang sebenarnya. Apalagi banyak di antara jalur sanad yang ada menyatakan bahwa kemunculan duabelas khalifah tersebut terkait dengan kejayaan Islam dan keabadiannya. Amat mustahil jika kejayaan tersebut diperoleh tanpa adanya persatuan kaum muslimin sendiri. Sebab itulah kenapa para ulama menilai hadits Abu Dawud ini sebagai hasan. Seperti al-Tirmizi yang menilainya sebagai hadits hasan-sahih. al-Albani sendiri menilai hadits ini sebagi hasan.[26]

Dari ketiga poin di atas, dapat disimpulkan bahwa keberadaan hadits duabelas imam dalam riwayat Abu Dawud dapat dinilai sebagai hadits hasan. Dengan pertimbangan bahwa seluruh periwayat merupakan pribadi yang siqah, hanya Abu al-Khalid saja sebagai rawi yang *layyin*. Sedang mengenai ketersambungan sanadnya sendiri dapat dibuktikan adanya. Meski demikian, kualitas ini bisa jadi terangkat dengan keberadaan riwayat lain yang lebih sahih, terutama riwayat dari al-Bukhari dan Muslim yang memiliki kualitas yang lebih dari pada *mukharrij* lainnya. Sebagai hadits hasan, maka riwayat Abu Dawud ini telah memenuhi syarat untuk dijadikan sebagai hujjah.

D. Syubhat Syi'ah Isna 'Asyariyah

Kalangan Syi'ah meyakini *imamah* sebagai perpaduan antara *marja'iyat* (pemegang otoritas agama) sekaligus *hukumah*

(pemerintahan) serta *wilayah* (kedaulatan) di tengah umat.[27] Di pundak merekalah keberlangsungan *risalah Muhammadi* dan keabadian Islam diserahkan dan dipertaruhkan.

Seorang imam pada prinsipnya memiliki tiga fungsi; *pertama*, menjelaskan apa yang telah diwayukan melalui al-Qur'an dan telah diajarkan Nabi Saw. Dan menafsirkan hukum Ilahi (syari'at). *Kedua*, menjadi pembimbing spiritual untuk membawa manusia menuju pemahaman akan makna-makna batin dari segala hal. *Ketiga*, menjadi pemimpin umat muslim bila keadaan pada zamannya memungkinkan seorang imam menjalankan hal itu.[28]

Sebagai persoalan prinsipil dalam akidah Syi'ah, *imamah* meniscayakan bahwa dunia tidak akan pernah sunyi dari kehadiran seorang imam, apakah ia diketahui ataupun sembunyi *(gaib)*. Seorang imam pada masanya adalah saksi umat, gerbang menuju Allah *(bab Allah)*, dan jalan *(sabil)* serta pembimbing *(dalil)* untuk mendekati Allah. Dia adalah gudang pengetahuan Allah, penafsir wahyu-wahyu-Nya, dan pilar ke-Esaan-Nya.[29] *Imamah* merupakan *hujjat ilah*,[30] sebagaimana kenabian, yang dengan perantaranya Tuhan dikenal dan disembah.[31]

Mazhab Syi'ah menilai bahwa imam merupakan orang yang pandai dalam segala cabang ilmu pengetahuan. Ilmu itu sendiri mereka peroleh dari kazanah Ilahiah yang diwariskan oleh Nabi kepada mereka secara turun temurun.[32] Terkait dengan hal-hal yang baru, para imam memperoleh ilham secara langsung dari Allah melalui potensi *qudsiah* mereka. Dengan ilmu dan ketakwaan yang mereka miliki dapat mengantarkan mereka mencapai derajat kemaksuman, terlepas dari pengaruh hawa nafsu serta mampu mengganti fungsi Nabi sebagai pembimbing umat.[33]

Mengingat kedudukan imam sebegitu mulia dan agung, penting serta tinggi, maka menurut kepercayaan Syi'ah tidaklah sepantasnya masalah pemilihan dan pengangkatan seorang imam dipercayakan kepada orang banyak, yang bukan Nabi dan imam.[34] Karena umat tidak dapat memilih seseorang sebagai Nabi, maka mereka juga tidak dapat memilih seseorang menjadi imam. Pengangkatan imam merupakan hak prerogatif Allah, sehingga hanya Allah-lah yang berhak memilih di antara hamba-Nya yang terbaik dalam posisi ini. Hanya Allah yang Maha Tahu hamba-Nya yang memiliki kualitas-kualitas sebagaimana di atas, sehingga layak untuk diangkat sebagai imam.

Syi'ah Imamiyah berpendapat bahwa pengangkatan seorang imam harus didasarkan pada salah satu di antara dua cara: *pertama*, berdasarkan *nash* yakni penunjukkan langsung oleh Allah melalui Nabi

atau imam sebelumnya *(wasiyat)*. *Kedua*, penampakan mukjizat (karamah) oleh imam itu sendiri.[35] Sebab itulah mazhab Syi'ah disebut sebagai penganut teori hak legitimasi berdasarkan hak suci Tuhan *(the devine right of God)*.

Keyakinan Syi'ah menyatakan bahwa Nabi diperintah oleh Allah untuk menunjuk dan melantik 'Ali sebagai pengganti beliau—sebagai pemimpin spiritual dan politik. Syi'ah meyakini bahwa Allah telah mewahyukan kepada Rasul-Nya supaya melantik 'Ali agar diketahui luas oleh manusia. Rasul pun menunjuk dan melantik 'Ali setelah haji wada' di *Ghadir Khum*, kemudian orang-orang saat itu membaiat beliau.[36] Alasan pilihan kepemimpinan selepas Nabi jatuh kepada 'Ali sebab beliau tidak memiliki anak laki-laki yang hidup. Karena itu *wasi* otomatis beralih kepada keluarga terdekat. Bagi Syi'ah, 'Ali-lah keluarga terdekat beliau, anak paman beliau sekaligus menantu beliau.[37]

Untuk melegitimasi keyakinan ini kaum Syiah mengemukakan *nash* (bukti-bukti tekstual) dari al-Qur'an maupun hadits Nabi yang menetapkan 'Ali dan keturunannya *(ahl al-bait)* untuk menjadi imam atau khalifah menggantikan beliau. Diantara hadits-hadits Nabi yang mereka kemukakan adalah:

من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من ولاه و عاد من عداه

Artinya: Barang siapa menganggapku sebagai *mawla* maka 'Ali juga *mawla*-nya. Ya Allah jadilah penolong terhadap orang yang mengikutinya, dan jauhilah orang yang memusuhinya.[38]

Selain itu mereka juga beralasan dengan hadits Nabi saat perang Tabuk, di mana Nabi meminta Ali sebagai pengganti posisi beliau di Madinah di saat beliau berangkat berjihad di Tabuk. Hadits ini dimaknai mereka sebagai indikasi bahwa Rasul menghendaki Ali sebagai pengganti (khalifah) beliau selepas wafatnya Rasulullah.

Keberadaan riwayat-riwayat tersebut bagi kaum Syi'ah merupakan legitimasi bagi 'Ali atas tampuk pimpinan tertinggi umat setelah Nabi Saw. Serta kelanjutan *imamah* yang harus didasarkan pada *nash* maupun wasiat sebagaimana yang dilakukan Nabi terhadap 'Ali di atas. Tentu saja pilihan (wasiat) akan jatuh kepada *ahl al-bait* Nabi sebagai kerabat dan *zuriyat* beliau yang mewarisi kekudusan beliau secara turun-temurun. Bagi mereka, Keyakinan ini sebagaimana halnya Ibrahim As. yang diangkat sebagai pemimpin oleh Allah, kemudian beliau meminta untuk menjadikan anak cucunya serta, dan Allah-pun mengabulkan permintaannya itu.

Meski demikian, kalangan mazhab Syi'ah tidak bisa menerima bahwa imamah sebagai jabatan yang diwariskan secara turun-temurun di antara *ahl al-bait* Nabi Saw. Keberadaan imam sebagai jabatan Ilahiah, seperti halnya kenabian, dipilih berdasarkan otoritas Tuhan sendiri. Pertimbangan atas diangkatnya seorang imam tak lebih dikarenakan ia merupakan manusia yang lebih utama pada masanya ketimbang manusia lainnya, baik aspek pengetahuan maupun kesalehan. Serta adanya *nash* yang menyatakan akan pengangkatan mereka.[39] Tanpa itu semua, seorang tidak dapat diangkat menjadi imam, meski pun ia termasuk bagian dari *ahl al-bait* Nabi sendiri.

Lebih jauh, keberadaan imam-imam *ahl al-bait* suci diyakini kalangan Syi'ah telah "diramalkan" kedatangannya oleh Rasulullah Saw., sebagaimana yang terdapat dalam banyak hadits, terutama hadits duabelas khalifah di atas. Bagi mereka, keberadaan fakta konseptual hadits tersebut adalah hujjah yang tak terbantahkan. Validitas hadits-hadits tersebut merupakan bukti akan kebenaran (autentisitas) mazhab Syi'ah Duabelas Imam.[40] Sebab mereka meyakini adanya urut-urutan imam yang sejumlah duabelas sebagai pengganti Nabi. Dimulai dari Imam 'Ali dan yang terakhir adalah al-Mahdi, yaitu imam terpilih yang sejati, yang masih hidup tetapi sedang dalam masa ketersembunyian *(al-gaibah*/okultasi).

Keberadaan hadits-hadits duabelas khalifah tersebut dalam kitab-kitab hadits Ahlusunnah merupakan bukti tersendiri atas keabsahan mazhab Syi'ah. Hadits-hadits tersebut menunjukkan bahwa para khalifah pengganti Nabi berjumlah duabelas orang. Fakta konseptual ini sesuai dengan doktrin mazhab Syi'ah Isna 'Asyariyah, terutama dengan keberadaan duabelas imam yang mereka yakini.[41] Apalagi ulama Ahlussunnah selama ini merasa kerepotan dalam menjelaskan dan menginterpretasikannya. Sebab, dalam sejarahnya jumlah khalifah yang mereka akui melebihi fakta konseptual hadits tersebut. Dalam artian, tidak ada kesamaan antara fakta konseptual dengan fakta aktual yang sebenarnya. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Antaki:

Bahwa para pengkaji telah menegaskan keterkaitan hadits-hadits tersebut dengan keberadaan duabelas khalifah (imam) dari *ahl al-bait* Nabi selepas kemangkatan beliau. Karena tidak mungkin keberadaan hadits-hadits tersebut dikaitkan dengan keberadaan khalifah-khalifah yang kurang jumlahnya dari fakta konseptual hadits tersebut *(khalifah rasyidah)*. Juga tidak mungkin dikaitkan dengan keberadaan khalifah-khalifah Bani Umayyah yang jumlahnya lebih dari duabelas apalagi mereka termasuk penguasa zalim (kecuali 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz). Keberadaan hadits tersebut juga tidak bisa dikaitkan dengan

keberadaan khalifah-khalifah Bani 'Abbas, sebab selain jumlah mereka yang melebihi fakta konseptual hadits juga mereka telah mengabaikan keberadaan hadits *kisa'*.[42]

Gambaran yang bisa ditangkap dari keberadaan hadits-hadits duabelas khalifah di atas bahwa pasca wafatnya Nabi akan datang duabelas orang khalifah pengganti beliau dari kalangan Quraisy yang akan membawa kepada persatuan dan kejayaan Islam. Kedatangan mereka sendiri tidak secara serentak, akan tetapi dangan secara berurutan dan tidak terputus. Hal ini sebagaimana yang terkandung dari kalimat *la yazal* yang digunakan pada salah-satu redaksi matan hadits yang mengisyaratkan konsep tidak terputus.[43] Ditambah dengan keberadaan hadits yang menyatakan bahwa pada setiap zaman akan selalu ada seorang imam, dan seseorang yang mati tanpa mengetahui imam zamannya maka sama halnya ia mati dalam keadaan musyrik, sekaligus memperkuat dugaan keberurutan imam tersebut.[44]

Pemaknaan di atas, bagi kalangan Syi'ah, jelas mengarah kepada duabelas imam yang mereka yakini. Sebab konsep *nash* dan wasiat sebagai legitimasi *imamah* dalam tradisi mereka mengisyaratkan adanya urut-urutan tersebut. Konsep *nash* dan wasiat menunjukkan bahwa seorang imam memperoleh posisi *imamah* disebabkan adanya pengangkatan (wasiat) imam sebelumnya untuk menggantikan posisinya.

Keberadaan hadits duabelas khalifah di atas juga sejalan dengan fitrah dan prinsip-prinsip kepemimpinan sejak awal adanya penetapan adanya imam pada setiap zaman dan masa serta tidak membenarkan kosongnya suatu zaman dari seorang imam. Umat Muhammad merupakan umat paling mulia yang pernah ada dalam sejarah umat manusia. Mustahil mereka dibiarkan hidup pada zaman tertentu tanpa bimbingan seorang imam, yang berarti merupakan kemunduran dari yang baik kepada yang sebaliknya.[45]

Bagi kalangan Syi'ah, ketertiban dunia hanya akan terwujud jika ada seorang imam yang diangkat oleh Pencipta alam semesta ini. Dalam artian, imam yang ditunjuk langsung oleh Allah melalui wahyu dan wasiat dari imam sebelumnya. Sehingga, kesempurnaan Islam yang universal dan abadi sampai akhir masa akan tetap terjaga dengan keberadaan imam yang memiliki kualitas-kualitas pribadi sebagaimana yang telah disebutkan di atas.[46] Dengan demikian, gambaran yang termuat dalam hadits-hadits duabelas khalifah di atas jelas sekali menunjuk kepada duabelas imam Syi'ah yang diyakini sebagai penerima wasiat secara turun temurun tersebut. Merekalah yang dijanjikan Rasul sebagai penyelamat dari ketersesatan bagi mereka yang mau mengikutinya dan kebinasaan bagi yang menyelisihi mereka.

Sebagaimana yang dinyatakan dalam hadits riwayat imam Hakim dari sahabat Abu Zar.

أن رسول الله قال :إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك..

Artinya: Hakim meriwayatkan dari Abu Zar, Rasulullah Saw. bersabda: Perumpamaan *ahl al-bait*-ku bagi kalian seperti bahtera Nuh. Barang siapa yang sudi menaikinya akan selamat, dan barang siapa yang menyelisihinya akan binasa.[47]

Untuk itu, Rasulullah menyuruh umatnya untuk mengikuti *ahl al-bait* beliau sebagaimana yang terdapat dalam hadits *tsaqalain*.

Hadits *tsaqalain* bagi kalangan Syi'ah merupakan isyarat kemaksuman para imam *ahl al-bait* serta bukti atas kelanjutan eksistensi Islam yang dibawa Nabi. Persandingan *ahl al-bait* dengan al-Qur'an pada hadits tersebut merupakan isyarat akan kesucian mereka sebagaimana kesucian al-Qur'an. Sehingga mustahil mereka melakukan kesalahan dalam membimbing umat manusia. Dengan demikian, eksistensi Islam akan tetap terjaga kemurniannya dengan kedatangan mereka, dan agama akan tetap berdiri kokoh dengan penjagaan mereka—sebagaimana yang diungkapkan dalam kandungan hadits duabelas khalifah di atas.[48]

Mengenai matan hadits yang menyebutkan keberadaan duabelas khalifah (imam) yang secara umum ditujukan kepada suku Quraisy, bukan spesifik kepada *ahl al-bait* sebagaimana yang dipahami Syi'ah di atas. Dalam hal ini al-Antaki menyatakan bahwa di dalam riwayat lainnya Rasulullah memilih Bani Hasyim di kalangan Quraisy dan memilih *ahl al-bait*-nya di kalangan Bani Hasyim.[49] Dengan demikian maksud Quraisy dalam hadits tersebut secara tidak langsung menunjuk 'Ali dan sebelas keturunannya *(ahl al-bait)*.

E. Penutup

Menyimak penjelasan yang dikemukakan oleh kalangan Syi'ah terkait keberadaan hadits duabelas khalifah di atas jelas sekali keinginan kuat mereka untuk melegitimasi doktrin ajaran mereka (imamah) dengan riwayat hadits yang ada dalam tradisi Suni, sementara secara hakiki mereka tidak mau menerima periwayatan yang tidak bersumber dari ahli bait atau riwayat yang tidak berasal dari dalam tradisi keilmuan hadits mereka. Dalam hal ini mereka menggunakan riwayat yang sebenarya mereka lemahkan sendiri untuk mendukung doktrin teologis yang mereka yakini.

Sementara pemaknaan yang mereka kemukakan pun taramat naif dengan mengaitkan hadits duabelas khalifah dengan jumlah imam yang mereka anut. Apalagi dalam kenyataan sejarah, baiat umat tidak pernah diberikan kepada sebagian besar imam yang mereka yakini. Hanya Ali dan Hasan saja yang mendapatkan baiat umat dalam hal ini. Sehingga pemaknaan tersebut kental sekli nuansa mazhabnya dari pada berupaya mencari hikmah hadits tersebut.

Pemahaman yang paling selamat adalah bagaimana kita menangkap pesan dan hikmah hadits tersebut, untuk kemudian bersemangat dalam membina umat untuk memunculkan sesosok figur pemimpin sbagaimana yang dijanjikan dalam hadios tersebut. Bagi penulis jumlah duabelas pada hadits tersebut tidak bererti mutlak membatasi kemunculan penyelamat agama dan umat sejumlah duabelas, akan tetapi bisa jadi lebih dari itu selama hayat umat masih di kandung badan. *Wa Allah A'lab bi al-Shawwab.*

Catatan akhir:

[1]Terdapat perbedaan konsepsi antara Ahlussunnah dengan Syi'ah terhadap istilah 'hadis'. Ahlussunnah menilai hadis sebagai riwayat yang bersumber dari otoritas Nabi saw. semata, sedangkan Syi'ah menjadikannya sebagai yang bersumber kepada Nabi saw. dan para imam maksum. Lihat, Ja'far Subhani, *Ushul al-Hadis wa Ahkamuhu: fi 'Ilm al-Dirayah* (Qum: Maktabah al-Tauhid, 1414), hlm. 18.

[2]Waryono Abdul Ghafur, 'Epistemologi Ilmu Hadis', dalam Fazlur Rahman (dkk), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 3.

[3]Sebagaimana al-Qur'an, hadis termasuk bagian dari wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi saw. Sehingga nilai ajaran yang dikandunginya sama dengan al-Qur'an, karena sama-sama datangnya dari Allah Ta'ala. Lihat, Abu Muhammad al-Husain al-Baghawi, *Syarh al-Sunnah*, juz. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), hlm. 7-8; Muhammad Ajaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis: Ulumuhu wa Musthala huhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 41.

[4] Terkait perbedaan al-Qur'an demgan hadis Nabi saw. lihat, Yusuf Qardhawi, *al-Qur'an dan al-Sunnah: Referensi Tertinggi Umat Islam*, terj. Badruddin Fannani (Jakarta: Robbani Press, 1997), hlm. 101.

[5] Abu Muhammad al-Baghawi*, Syarh*…, hlm. 10.

[6] Hal ini mengingat pribadi Rasulullah merupakan manifestasi al-Qur'an. Sebagai penafsiran terhadapnya buat manusia, serta ajaran Islam yang diaktualkan dalam kehidupan sehari-hari. Yusuf Qardawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw.*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1995), hlm. 17.

[7] Muhammad Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm.43.

[8] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), juz VII, hlm. 127, Kitab al-Ahkam.

[9] Imam Muslim, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), juz II, hlm. 121. , Kitab al-Imarah.

[10] Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal,* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), juz I, hlm. 398.

[11] Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 43.

[12] *Ibid*., hlm. 43.

[13] Jamal al-Din Yusuf al-Mazi, *Tahzib al-Kamal fi Asma' al-Rijal* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1987), juz II, hlm. 450-453.

[14] Lihat, Ibn Hajar al-'Asqalani, *Tahzib al-Tahzib* (Beirut: Dar al-Shadr, 1968), juz VIII, hlm. 76.

[15] Ibn Hajar, *Tahzib...,* juz X, hlm. 88-90.

[16] Lihat, *Ibid*., juz I, hlm. 291-292.

[17] Ibn Hajar, *Tahzib*..., juz XII, hlm. 82.

[18] Lihat, *Ibid*., juz XII, hlm. 39-40.

[19] Lihat, al-Albani, *Silsilah*…, juz I, hlm. 106.

[20] Ibn al-Hajar, sebagaimana yang dikutib oleh al-A'zami, dalam klasifikasinya terhadap hadis mengatakan bahwa seseorang yang hanya meriwayatkan sedikit ilmu pengetahuan, dan tidak ada ujung pangkal yang menjelaskan bahwa dia tidak dapat dipercaya, serta tidak ada keterangan positif yang menjelaskan tingkat akurasinya, orang seperti ini disebut *maqbul* (diterima). Dan jika penuturannya dibenarkan oleh pernyataan ulama lainnya, maka ia disebut *layyin*. Lihat, Muhammad Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 100.

[21] Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik*..., hlm. 53.

[22] Lihat, Fatchur Rahman, *Ikhtishar Mushthalahul Hadis* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1974), hlm. 254-255.

[23] *Ibid*., hlm. 255-256.

[24] Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian…,* hlm. 85-86.

[25] *Ibid.,* hlm. 86.

[26] Lihat, al-Albani, *Silsilah al-Ahadis ...,* juz III, hlm. 63.

[27] M. T. Misbah Yazdi, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, trj. Ahmad Marzuki Amin (Jakarta: al-Huda, 2005), hlm. 294.

[28] Husain M. Jafri, "Mazhab Syi'ah Dua-Belas-Imam", dalam, Seyyed Hossein Nasr *(ed.)*, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 221.

[29] *Ibid*., hlm. 222.

[30] Sebagai *hujjah* Allah di muka bumi, maka kata-kata para imam adalah firman Allah dan perintah-perintah mereka adalah perintah Allah. Sebab, seluruh keputusan mereka didasarkan pada ilham dari Allah dan mengandung otoritas mutlak. *Ibid*., hlm. 221.

[31] Nourouzzaman Siddiqi, *Syi'ah dan Khawari dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta, LPP2M, 1985), hlm. 62.

[32] al-Balagh Foundation, *Ahlul Bait (the Prophet's household): Their Status, Manner and Course* (Teheran: the Ahl ul Bait World Assembly, 1992), hlm. 96.

[33] Yazdi, *Iman Semesta*…, hlm. 297.

[34] Siddiqi, *Syi'ah dan Khawarij*…, hlm. 64.

[35] Mustofa al-Yahfufy, *Konsep Ulil Amri dalam Mazhab-Mazhab Islam*, Ali Umar al-Habsyi (Bangil: YAPI, 1995), hlm. 55.

[36] Muh al-Tijani As-Samawi, *Bersama Orang-Orang yang Benar*, terj. Abdullah Beik (Jakarta; Yayasan al-Sajjad, 1997) hlm. 44.

[37] J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 205.

[38] Penggalan hadis di atas terdapat dalam sunan Imam al-Tirmizi. Ada sebelas jalur sanad yang meriwayatkan hadis ini dan kurang lebih tiga puluh sahabat Nabi yang meriwayatkannya yang sebagian besar jalur sanadnya adalah sahih atau hasan. Lihat, Ahmad Ibn Hajar al-Haitami al-Maki, *al-Shawa'iq al-Muhriqah: fi al-Rad 'ala Ahl al-Bida' wa al-Zindiqah*, (Istanbul: Hakikat Kitabevi, 1986), hlm. 122.

[39] 'Abd al-Karim Ali Najaf, *al-Imamiyah al-Itsna 'Asyariyah: Nazrah fi al-Nasy'ah wa al-Turats al-Fikri* (t. tp.: Majma' al-'Alami li Ahl al-Bait: 1426), hlm. 39.

[40] Muhammad Reza Mudarrisi Yazdi, *Shiism in Sunnism*, (Qum: Ansariyan Publications, 2003). e-book, http://al-islam.org/shiism_in_sunnism/2.html.

[41] Hikmat Rahmah, *A'immah Ahl al-Bait fi Kutub Ahl al-Sunnah* (t. tp: Mu'assasah al-Kautsar li al-Ma'arif al-Islamiyah, 2004), hlm. 78.

[42] Muhammad Mar'i al-Amin al-Antaki, *Mengapa Aku Memilih Ahlu L-Bait A. S.*, Terj. Lutpi Ibrahim (Selangor: al-Wahdah Publication, 1993). hlm. 125.

[43] Muhammad Reza Mudarrisi Yazdi, *Shiism…,* e.book, http://al-islam.org/shiism_in_sunnism/2.html.

[44] Muhammad Reza Mudarrisi Yazdi, *Shiism…,* e.book, http://al-islam.org/shiism_in_sunnism/2.html.

[45] Al-Yahfufy, *Konsep Ulil Amri*…, hlm. 67.

[46] Lihat, Yazdi, *Iman Semesta…,* hlm. 300.

[47] al-Haitami, *al-Shawa'iq al-Muhriqah…,* hlm. 186.

[48] Murtadha Mutahhari, *Imamah dan Khilafah*, terj. Satrio Pinandito (Jakarta: Penerbit Firdaus, 1991), hlm. 53.

[49] al-Antaki, *Mengapa Aku*…, hlm. 125.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal juz I,* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.).

Al-`Asqalani, Ibn Hajar. *Tahzib al-Tahzib juz VIII* (Beirut: Dar al-Shadr, 1968).

Al-Antaki, Muhammad Mar'i al-Amin. *Mengapa Aku Memilih Ahlu L-Bait A. S.*, Terj. Lutpi Ibrahim (Selangor: al-Wahdah Publication, 1993).

Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husain. *Syarh al-Sunnah*, juz. I. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992).

Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari Juz VII* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).

Al-Maki, Ahmad Ibn Hajar al-Haitami. *Al-Shawa'iq al-Muhriqah: fi al-Rad 'ala Ahl al-Bida' wa al-Zindiqah*, (Istanbul: Hakikat Kitabevi, 1986)

Al-Mazi, Jamal al-Din Yusuf. *Tahzib al-Kamal fi Asma' al-Rijal juz II* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1987)

Al-Yahfufy, Mustofa. *Konsep Ulil Amri dalam Mazhab-Mazhab Islam*, terj. Ali Umar al-Habsyi (Bangil: YAPI, 1995)

As-Samawi, Muh al-Tijani. *Bersama Orang-Orang yang Benar*, terj. Abdullah Beik (Jakarta; Yayasan al-Sajjad, 1997)

Azami, Muhammad Mustafa. *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992).

Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004)

Foundation, Al-Balagh. *Ahlul Bait (the Prophet's household): Their Status, Manner and Course* (Teheran: the Ahl ul Bait World Assembly, 1992)

Ghafur, Waryono Abdul. 'Epistemologi Ilmu Hadis', dalam Fazlur Rahman (dkk), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

Ismail, Muhammad Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

Jafri, Husain M. "Mazhab Syi'ah Dua-Belas-Imam", dalam, Seyyed Hossein Nasr *(ed.)*, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2003).

Khatib, Muhammad Ajaj. *Ushul al-Hadis: Ulumuhu wa Musthala huhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).

Muslim, Imam. *Sahih Muslim Juz II* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.).

Mutahhari, Murtadha. *Imamah dan Khilafah*, terj. Satrio Pinandito (Jakarta: Penerbit Firdaus, 1991).

Najaf, 'Abd al-Karim Ali. *Al-Imamiyah al-Itsna 'Asyariyah: Nazrah fi al-Nasy'ah wa al-Turats al-Fikri* (t. tp.: Majma' al-'Alami li Ahl al-Bait: 1426)

Pulungan, J. Suyuthi. *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994)

Qardhawi, Yusuf. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw*., terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1995)

_____. *Al-Qur'an dan al-Sunnah: Referensi Tertinggi Umat Islam*, terj. Badruddin Fannani. (Jakarta: Robbani Press, 1997).

Rahmah, Hikmat. *A'immah Ahl al-Bait fi Kutub Ahl al-Sunnah* (t. tp: Mu'assasah al-Kautsar li al-Ma'arif al-Islamiyah, 2004).

Rahman, Fatchur. *Ikhtishar Mushthalahul Hadis* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1974).

Siddiqi, Nourouzzaman. *Syi'ah dan Khawari dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta, LPP2M, 1985).

Subhani, Ja'far. *Ushul al-Hadis wa Ahkamuhu: fi 'Ilm al-Dirayah* (Qum: Maktabah al-Tauhid, 1414).

Yazdi, M. T. Misbah. *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, trj. Ahmad Marzuki Amin (Jakarta: al-Huda, 2005).

Yazdi, Muhammad Reza Mudarrisi., *Shiism in Sunnism*, (Qum: Ansariyan Publications, 2003). e-book, http://al-islam.org/shiism_in_sunnism/2.html.

OTENTISITAS HADITS MENURUT ABDULLĀH AL-ASYI DALAM KITAB SYIFĀ' AL-QULŪB

Abd. Wahid
Fakultas Ushuluddin UIN Ar-Raniry
Kopelma Darussalam Kota Banda Aceh
Email: abdulwahidbinarsyad@gmail.com

Abstract

This study tried to find an answer about the position of Sheikh Abdullah al - Asyi in terms of the authenticity of the Hadith. Can be formulated in more detail in the following questions: How does the quality of the hadith contained in the book Shifā' al-Qulūb of Sheikh Abdullāh al-Asyi? ; How methods hadith mention in the book of Shifa' al - Qulub ; How is discussion authority of hadith in the Shifā' al-Qulūb? According to the study authors, it can be concluded that: With regard to the quality of the hadith contained in this work , as far as the research that has been done, it can be said that there are several categories of hadith, there is a shahih, hasan and dha'if. The hadiths mention methods contained in the book Shifā' al-Qulūb, in terms of the language used is the language Malay. While the script used is Arabic Jawi (Jawi writing). In the hadith mention also, the author of this book does not mention the hadith texts in Arabic, both sanad and matan. In addition, the author also does not mention the source of the hadith collection of original sources. Based on the author's own admission, he does not mention the Arabic text, not to mention sanad and matan, and just take the intent or understanding of tradition alone. This, according to the author is to facilitate the readers, not boring and not spend a long time. Can also be explained, following the usual standards of scientific work today , it can be concluded that the reference to the Hadith without mentioning the sanad and matan, and sources, according to researchers in terms of scientific standards to be used as a less credible source or scientific references in scientific papers in present.

Key words: *Abdullah al-Asyi, Hadith, authenticity*

Abstrak

Penelitian ini berusaha mencari jawaban tentang posisi Syeikh Abdullah al-Asyi dalam hal otentisitas Hadits. Secara lebih rinci dapat dirumuskan dalam beberapa pertanyaan berikut: Bagaimana kualitas hadits yang terdapat dalam kitab Syifā' al-Qulūb karya Syeikh Abdullah al-Asyi?; Bagaimana metode penyebutan hadits dalam kitab Syifā' al-Qulūb; Bagaimana

otoritas pembahasan tentang hadits dalam kitab Syifā' al-Qulūb? Berdasarkan penelitian penulis, dapat disimpulkan bahwa: Berkenaan dengan kualitas hadits yang terdapat dalam karya ini, sejauh penelitian yang telah penulis lakukan, dapat dikatakan bahwa ada beberapa kategori hadits, terdapat hadits yang shahih, hasan maupun dha'if. Adapun metode penyebutan hadits-hadits yang terdapat dalam kitab Syifā' al-Qulūb, dari segi bahasa yang digunakan adalah bahasa Melayu. Sedangkan aksara yang digunakan adalah aksara Arab Jawi (tulisan Jawi). Dalam menyebutkan hadits juga, pengarang kitab ini tidak menyebutkan teks hadits dalam bahasa Arab, baik sanad maupun matannya. Di samping itu, pengarang juga tidak menyebutkan sumber pengambilan hadits dari sumber-sumber aslinya. Berdasarkan pengakuan pengarang sendiri, beliau tidak menyebutkan teks Arab, tidak menyebutkan sanad serta matan, dan hanya mengambil maksud atau pengertian hadis saja. Hal tersebut, menurut pengarangnya adalah untuk memudahkan pembacanya, tidak membosankan serta tidak menghabiskan waktu yang panjang. Dapat juga dijelaskan, mengikuti standarisasi karya ilmiah yang lazim dewasa ini, dapat disimpulkan bahwa penyebutan hadits tanpa menyebutkan sanad dan matan serta tidak menyebutkan sumbernya, menurut peneliti dari segi ilmiah memiliki standar yang kurang kredibel untuk dijadikan sumber atau referensi ilmiah dalam karya-karya ilmiah di masa sekarang.

Kata Kunci: *Abdullah al-Asyi, Hadits Nabi, otentisitas*

A. Pendahuluan

Kajian tentang karya-karya ulama Aceh tempo dulu telah banyak dilakukan, baik dalam bentuk penelitian tentang keberadaan karya-karya tersebut, maupun pemikirikan-pemikiran tentang berbagai hal oleh para ulama. Menkaji tentang karya ulama Aceh dari periode ke periode, merupakan salah satu upaya *discovery* tentang keberadaan karya-karya yang pernah diukir oleh para pakar setempat. Penemuan-penemuan hasil karya dimaksud juga menjadi salah satu motivator bagi para ilmuwan Aceh dewasa ini, dalam memberikan perhatian untuk berkarya sebagai kekayaan intelektual yang akan ditinggalkan untuk generasi yang akan datang. Lebih dari itu, para peneliti dewasa ini juga dapat menjadikan karya-karya ulama terdahulu sebagai objek kajian dalam pengembangan keilmuan, di samping juga dengan sendirinya melalui pengkajian tersebut, akan menciptakan kesan nuansa keilmuan regional Aceh yang tetap hidup.

Para ulama Aceh terdahulu, dikenal memiliki keilmuan dalam berbagai disiplin. Namun demikian, ada disiplin yang lebih menonjol dalam arti lebih banyak mereka kaji dibanding kajian disiplin yang lain. Hal ini bukan berarti suatu kelemahan bagi mereka, tetapi menjadi keunikan tersendiri bagi daerah Aceh sebagai daerah yang paling awal menjadikan Islam sebagai agama di Nusantara. Tradisi keilmuan ulama Aceh, telah melewati masa yang cukup panjang. Hal ini ditandai dengan munculnya para intelektual dengan karya-karya yang masih dijadikan rujukan bagi berbagai kalangan sekarang ini. Nama Hamzah Fansuriy, Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M), Nuruddin Ar-Raniry (1658 M), dan Abdurrauf al-Sinkiliy (1615-1693 M) merupakan nama-nama yang sangat populer sebagai ulama-ulama kenamaan dalam abad ke 17 M. Di samping itu, sederetan ulama kawasan Nusantara lainnya juga merupakan khazanah keilmuan masa-masa awal (pra kolonial). Mereka bersama-sama ulama lainnya telah memainkan peranan penting dalam membentuk tradisi pemikiran dan praktek keagamaan kaum Muslim Melayu Indonesia pada zamannya. Mereka juga dikenal sebagai perintis pengetahuan Islam dengan mengangkat aspek subtansial dalam Islam dan merekonstruksinya ke dunia regional, yaitu dunia Melayu Nusantara.[12]

Hasil karya mereka, berupa karya kitab dan sastra, terutama yang ditulis di Aceh pada abad ke 17, berperan besar dalam trnasformasi pemikiran keagamaan dan kiebudayaan di Nusantara. Bukti luas dan kuatnya pengaruh karya tersebut adalah banyak ditemukannya salinan naskah karya mereka di berbagai pusat penyebaran Islam di Nusantara. Kitab-kitab tersebut kemudian menjadi rujukan penting dalam tradisi keilmuan dan ketatanegaraan di berbagai tempat di Nusantara. [3]

Tradisi intelektual yang telah dirintis oleh ulama abad ke 17 diteruskan oleh ulama abad ke 18 dan 19. Mereka berasal dari berbagai kawasan di Nusantara. Kurangnya frekwensi penyebutan deretan nama-nama ulama Aceh abad ke 18 dan 19 bukan berarti kurangnya keilmuan yang mereka miliki. Bisa saja beberapa faktor lain, ikut mengitari keberadaan mereka, misalnya karena pada masa mereka mulainya terjadi kolonilisasi di nusantara yang menyebabkan kurangnya ruang gerak yang mereka miliki. Hal ini ditambah lagi dengan minimnya karya-karya mereka yang dapat sampai kepada generasi setelah mereka yang juga mungkin disebabkan kondisi wilayah nusantara yang tidak mendukung ketika itu.

Para ulama nusantara abad ke 18 menjadi penerus tradisi intelektual para ulama sebelumnya. Mereka berasal dari berbagai wilayah di nusantara. Di antara nama-nama penting dalam deretan

ulama nusantara abad ke 18 adalah: Syihabuddin ibn Abdullah Muhammad, Kemas Fakhruddin (1719-1763 M), Abdussamad al-Falimbani (w. sesudah 1789 M), Kemas Muhammd ibn Ahmad, Muhammad Muhyiddin ibn Syihabuddin (semuanya berasal dari Palembang), Sumatera Selatan), Muhammad Arsyad ibn Abdullah al-Banjari (1710-1812 M) dari Kalimantan Selatan, Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari (lahir : 1735 M) dari Kalimantan Selatan, Abdul Wahab al-Bugisi (Sulawesi), Abdurrahman al-Masri al-Batawi (Batavia), Dawud ibn Abdullah al-Fatani (W. 1847 M) dari Fatani, Thailand, Ahmad ibn Muhammad Zayn al-Fatani (Fatani, Thailand), dan Abdullah ibn Abdul Kadir Munsyi 1787-1854 M).[4]

Dalam bidang hadits, sejauh penelitian awal penulis, sangat sedikit ulama Aceh –khususnya ulama abad ke 18 dan 19- yang menggoreskan karya mereka dalam bidang hadits, baik kajian dalam bidang sanad maupun dalam bidang matannya. Selain, yang dikarang oleh Syeikh Abdullah al-Asyi kitab yang berhubungan dengan hadis lain adalah berjudul:

1. *Al-Fawā'id al-Babiyāt fi al-Ahadits al-Nabawiyyah* (Faedah Utama dalam Hadits-Hadits Nabi). Kitab ini dikarang oleh Nuruddin Ar-Raniry pada tahun 1635 M, berisi tentang kelebihan dan keutamaan sesuatu amal dan perbuatan, sehingga dianjurkan untuk dilaksanakan. Begitu juga kekurangan dan keburukan perbuatan, sehingga disuruh tinggalkan. Sekarang kitab ini diccetak, sebagai *hasyiyah* pada pinggir kitab *Jam'u al-Fawa'id wa Jauhar al-Qala'id,* karangan Dawud ibn Abdullah al-Fathani.[5]
2. *Syarh al-Lathif 'ala Arba'ina Haditsan li al-Imam al-Nawawi* (penjelasan terperinci atas Kitab Hadits Matan Arba'in (Empat Puluh Hadits) karangan Imam Nawawi). Kitab ini berisi penjelasan dalam bahasa Melayu atas kitab *Matan Arba'in,* yang ditulis atas permintaan Sulthanah Zakiyatuddin (1678-1688 M).
3. Pada abad modern, juga sangat sedikit ulama hadits yang berasal dari Aceh dengan karya-karya mereka. Mungkin sejauh ini hanya bisa disebut nama T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975) dengan beberapa karya yang berhubungan dengan hadits dan Ulumul Hadits. Beberapa karya Hasbi As-Shiddiqiy adalah: *Koleksi Hadits-Hadits Hukum; Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits; Pokok-Pokok Ilmu Dirayah* (2 jilid*);* dan beberapa judul lainnya.

Khususnya di Aceh, sejauh ini belum banyak penelitian yang berusaha mengangkat ke permukaan bagaimana perkembangan tradisi keilmuan yang ditulis oleh para ulama nusantara, baik dalam bidang

hadits maupun dalam bidang yang lainnya. Oleh karena itu, pengkajian ini diharapkan dapat menutupi kekurangan tersebut, terutama dalam bidang hadits. Karena persoalan hadits merupakan persoalan yang sangat mendasar, sebagai pedoman kedua dalam kehidupan umat Islam setelah al-Qur'an.

B. Perkembangan Pemikiran Hadits di Aceh

Kajian perkembangan hadits di Aceh, tidak dapat dipisahkan dengan perkembangan pemikiran tentang hadits di Nusantara, karena Aceh sendiri merupakan bahagian dari Nusantara (Republik Indonesia). Berbeda dengan kajian-kajian keislaman lainnya, kajian tentang hadits oleh ulama nusantara kurang mendapat tempat sebagaimana kajian-kajian lainnya seperti fiqh, tasawuf, tafsir, dan lain-lain. Hal ini bisa saja disebabkan oleh kerumitan ilmu hadits itu sendiri, sehingga perkembangan dan pengembangannya oleh para ulama pun tidak begitu dapat berkembang.

Melacak perkembangan pemikiran di Indonesia, tidak terlepas dari perkembangan hubungan antara muslim di kepulauan Nusantara ini dengan pusat pendidikan Islam yang ada di Timur Tengah, yang menurut Azyumardi Azra, khususnya abad ke 17 dan 18 merupakan masa panjang dan dinamis dalam sejarah sosio-intelektual kaum muslim.[6] Hal tersebut kemudian didukung oleh semakin kuatnya semangat baru dalam keagamaan (*religious revivalism*) di sebagian besar kepulauan Nusantara, seperti Jawa dan Sumatera. Penyebabnya antara lain berkmbangnya hubungan laut antara Eropa dan Asia (dan tentunya dengan Jawa), terutama setelah dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869, yang melancarkan proses penyebaran Islam ke daerah-daerah pedesaan di Jawa. Untuk beberapa puluh tahun terakhir di abad ke 19, Jawa seolah-olah dilanda oleh intensitas kehidupan Islam.[7]

Di samping itu, perkembangan selanjutnya yang cukup penting ialah sejak pertenghahan abad ke 19, banyak sekali anak-anak muda dari Jawa yang menetap beberapa tahun di Mekkah dan Madinah untuk memperdalam pengetahuan mereka. Bahkan banyak di antara mereka yagn menjadi ulama yang terkenal dan mengajar di Mekkah atau di Madinah. Karena para ulama dari Jawa ini turut aktif dalam alam intelektulisme dan spiritualisme Islam yang berpusat di Mekkah, mereka juga memengaruhi perubahan watak Islam di Nusantara. Semakin kuatnya ketelibatan mereka dalam kehidupan intelektual dan spiritual Timur Tengah, Islam di Nusantara dan semakin jelas di Jawa menyebabkan hilangnya sifat-sifat local dan titik beratnya pada aspek tarekat.[8]

Ada yang berpendapat bahwa upaya penelusuran sejarah perkembangan kajian hadis di Indonesia belum dilakukan secara sistematis. Hal ini bisa diduga disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, kenyataan bahwa kajian hadis tidak seintens kajian di keislaman yang lain, seperti al-Qur'an, fiqh, akhlak dan sebagainya. Kedua, kajian hadis bisa dikatakan berkembang sangat lambat, terutama bila dilihat dari kenyataan bahwa para ulama Nusantara telah menulis di bidang hadis sejak abad ke-17. Namun demikian, seperti terlihat kemudian, tulisan-tulisan tersebut tidak dikembangkan lebih jauh. Kajian hadis setelah itu mengalami kemandekan hampir satu setengah abad lamanya. Untuk itulah, perhatian para pengamat terhadap kajian hadis di Indonesia masih sangat kurang. Kalaupun ada pengamat yang menaruh perhatian, perhatiannya masih parsial dan tidak komprehensif.

Agung Danarto mengulas kajian hadis antara 1900 sampai 1945. Kajian yang dilakukannya difokuskan kepada pemikiran dua tokoh hadis terkemuka saat itu, yaitu T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan A. Hasan. Berbeda dengan kajian Agung Danarto yang lebih berfokus kepada pemikiran tokoh, Howard M. Federspiel melakukan survei literatur hadis di Indonesia sampai masa 1980-an, secara lebih ekstensif. Kajian Federspiel diarahkan kepada upaya klasifikasi genre literatur yang ditulis oleh para penulis Indonesia. Kualitas literatur dinilai dari latar belakang penulis, kepentingan penulisan dan popularitasnya.

Model kajian yang lain dilakukan oleh Ahmad Husnan dan Dawud Rashid. Karya Ahmad Husnan membahas tentang bentuk-bentuk penolakan terhadap hadis di Indonesia dan tanggapan terhadapnya. Hampir sama dengan karya Husnan, karya Dawud Rashid membahas beberapa bentuk "serangan" terhadap hadis Nabi di Indonesia. Serangan itu mengarah kepada penolakan terhadap hadis sebagai sumber ajaran Islam. Penolakan itu mengambil tiga bentuk: (1) penolakan terhadap hadis secara keseluruhan, (2) penolakan terhadap sebagian hadis, dan (3) penolakan terhadap hadis tanpa dasar argumentasi dari al-Qur'an dan hadis. Adapun yang melontarkan serangan yang berujung pada penolakan terhadap hadis itu adalah para orientalis dan murid-muridnya yang berada di Indonesia. Karya ini juga secara khusus membahas karya Harun Nasution yang berjudul: Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, dan beberapa artikel yang dimuat oleh Jurnal Ulumul Qur'an. Dua karya terakhir dianggap sebagai representasi murid-murid orientalis yang menolak hadis sebagai sumber ajaran Islam. Setelah bentuk-bentuk penolakan itu dipaparkan, Rasyid mengemukakan argumentasi yang membantah

serangan tersebut. Tesis utama yang ingin ia kemukakan adalah bahwa hadis Nabi bersifat otentik dan memiliki legitimasi normatif dan historis sebagai sumber ajaran Islam.

Secara umum, dua karya terakhir ini bersifat polemis dan sebagai pembelaan internal umat Islam terhadap sumber ajaran agamanya. Untuk itulah, dua karya ini merupakan cermin dinamika internal umat Islam Indonesia dalam mendekati hadis atau sunnah Nabi sebagai dasar sekaligus sumber ajaran agama mereka.

Berbeda dengan model-model kajian di atas, tulisan ini mencoba untuk menelaah perkembangan kajian hadis di Indonesia sejak abad XVII sampai sekarang. Telaah dimulai dengan melihat karakteristik kajian masa awal (abad XVII sampai akhir abad XIX) di mana kajian masih bersifat individual. Kemudian telaah dilanjutkan dengan melihat kajian hadis setelah dimasukkan dalam kurikulum pesantren-pesantren dan madarasah-madrasah di seluruh Indonesia pada paruh terakhir abad ke-19 sampai masa kemerdekaan Indonesia. Terakhir, telaah diarahkan kepada kajian hadis di perguruan tinggi sampai sekarang.

Kajian hadis di Indonesia dapat ditemukan sejak abad ke-17 dengan ditulisnya kitab-kitab hadis oleh Nur al-Din al-Raniri dan 'Abd al-Rauf al-Sinkili. Al-Raniri mengumpulkan -dalam karyanya *Hidāyah al-Habīb fi al-Targhīb wa at-Tarhīb-* sejumlah hadis yang diterjemahkannya dari Bahasa Arab ke Bahasa Melayu. Dalam karyanya ini, ia memadukan hadis-hadis dengan ayat-ayat al-Qur'an untuk mendukung argumen-argumen yang melekat pada hadis. Selanjutnya, Al-Sinkili menulis dua karya tentang hadis, yaitu penafsiran terhadap Hadis Arba'in karya al-Nawawi dan koleksi hadis-hadis qudsi yang diberi judul *Al-Mawā'izh al-Badī'ah*. Al-Sinkili juga menjadikan Syarh Kitab Muslim karya al-Nawawi sebagai salah satu rujukan penting dalam menyusun kitab fikih yang berjudul *Mir'ah at-Thullāb*.

Karya dua ulama di atas lebih diarahkan kepada pembinaan praktek keagamaan, terutama fiqih dan akhlak daripada kepada penelitian keotentikan nilai hadis-hadis yang digunakan. Hal ini menunjukkan bahwa pada masa itu kajian *'ilm musthalah al-hadīts* belum mendapatkan perhatian yang besar dari ulama Indonesia. Lebih jauh, seperti dituturkan oleh Howard M. Federspiel, pembicaraan tentang hadis pada masa-masa Belanda berkuasa, masih sebagai bagian pembicaraan tentang fiqih, bukan bidang yang berdiri sendiri.

Mahfuzh al-Tirmasi (w. 1919/1920 M) tercatat sebagai ulama yang menulis kitab musthalah al-hadis dengan judul Manhaj Dhawi al-Nazar. Ia dikenal dengan panggilan Kiai Mahfudh Termas. Para kiai di

kalangan pesantren banyak yang menyatakan bahwa al-Tirmasi terambil dari kata Termas, sebuah nama desa di Kabupaten Pacitan. Namun demikian, karena keterangan ini sulit dicarikan sumber referensinnya, maka sulit pula untuk membuktikan bahwa beliau benar-benar berasal dari Termas. Hal ini lebih dipersulit lagi oleh kenyataan bahwa waktu lahir dan wafat beliau tidak bisa diketahui secara pasti.

Kitab *Manhaj Dhawi an-Nazhar* merupakan syarh kitab nazam yang ditulis oleh Jalal al-Din al-Suyuti yang berjudul Alfiyyat al-Suyuthi. Ia menyarahinya dari awal hingga akhir. Al-Tirmasi juga memberikan tambahan kepada kitab al-Suyut}i. Alasannya adalah bahwa kitab al-Suyuthi itu tidak mencapai seribu bait syair, sementara al-Suyuthi dua kali menyebutkan bahwa kitabnya itu terdiri dari seribu bait syair. Al-Tirmasi berkali-kali menghitung, ternyata syairnya hanya 980 bait saja. Oleh karenanya, ia menambahi dua puluh bait lagi. Proses penyarahan itu berakhir pada tanggal 14 Rabi‘ al-Awwal 1329 H, dan diduga kitabnya ini ditulis ketika beliau berada di Mekah. Selain itu, beliau juga mengajarkan kitah Shahih} al-Bukhari. Langkahnya ini selanjutnya diteruskan oleh para ulama di pesantren lain, di antaranya KH. Hasyim Asy'ari di Tebu Ireng, Jombang.

Sekalipun sudah ditemukan sejak abad ke-17, kajian hadis tidaklah begitu populer pada masa-masa sebelum abad ke-20. Ketidakpopuleran tersebut disebabkan oleh adanya kecenderungan kepada tasawuf yang lebih dominan daripada kepada syariat. Kecenderungan ini akhirnya bergeser menuju syariat akibat pembaruan dan pemurnian yang berlangsung sejak abad ke-17. Begitu pula, munculnya Tarekat Naqsyabandiyah pada abad ke-19 yang lebih berorientasi kepada syariat daripada tarekat merupakan bagian dari proses pergeseran ini. Namun demikian, pembaruan pada abad ke-17 belum cukup membawa pergeseran perhatian yang lebih besar kepada hadis. Barulah pada abad ke-20, munculnya pembaruan akibat dampak modernisme dengan slogannya "kembali kepada al-Qur'an dan sunnah" menandai munculnya perhatian yang cukup besar pada hadîth. Selain itu, seperti terlihat dalam uraian sebelumnya, kajian hadis masih dilakukan oleh pribadi-pribadi, dan belum menjadi bahan kajian di lembaga-lembaga pendidikan Islam yang bersifat formal.

Dari berbagai kajian tersebut, sejauh ini belum ditemukan kajian yang ditujukan kepada Kitab *Syifā' al-Qulūb* karya Syeikh Abdullah al-Asyi, baik secara umum maupun secara khusus.

C. Kualitas Hadits dalam Kitab Syifā' al-Qulūb

Penulisan kitab ini memiliki susunan sebagai berikut: setiap bab diberikan nama atau judulnya, di dalamnya terdapat hadits-hadits yang tidak disebutkan matan maupun sanadnya, tetapi maksud dari hadits saja. Hal ini sebagaimana diakui oleh pengarang kitab itu sendiri, bahwa kitabnya diformat demikian rupa supaya lebih praktis. Bab pertama kitab ini diberi judul "*Bab al-Awwal fi Fadhilatil 'Ilmi wal 'Ulama*".

Pengarang Kitab Syifā' al-Qulūb menyebutkan tentang hadits-hadits kelebihan halaqah ilmu sebagai berikut:

1. Hadits tentang Besarnya Pahala Mengikuti Majelis Ilmu

"bermula dudukmu pada halaqah yakni pada golongan orang yang menuntut ilmu padahal tiada engkau menjabat akan kalam dan tiada engkau surat satu huruf yaitu terlebih baik bagimu daripada memberi shadaqah seribu kuda pada perang sabilillah dan memberi salam olehmu atas orang yang alim itu terlebih baik daripada puasa setahun (hadits).

Pengarang juga menyebutkan bahwa hadits tersebut diriwayatkan melalui 'Abdullah ibn Mas'ud. pengarang tidak menyebutkan dalam kitab mana terdapat hadits tersebut serta bagaimana teks Arabnya.

Sejauh penelitian penulis, belum ditemukan sumber-sumber kitab hadits yang di dalamnya terdapat hadits di atas.

2. Hadits tentang Kelebihan Orang Berilmu

Pada bagian selanjutnya, pengarang mengemukakan hadits denga statemen berikut: "Bermula faqih yang satu itu terlebih sangat masyaqqah atas syaithan daripada murib orang yang abid dan murib orang yang wara"'.

Sejauh penelitian penulis, pernyataan pengarang tentang hadits Nabi yang berkenaan dengan kelebihan orang yang belajar (murib), dengan mengemukakan maksudnya saja. Selain itu, pengarang menggunakan bahasa Melayu dengan aksara Arab (Arab Jawi). Sedangkan teks hadits serta sanadnya, yang kemungkinan besar dimaksudkan oleh pengarang adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ جَنَاحٍ أَبُو سَعْدٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ. [9]

Artinya: Hisyam bin Ammar menceritakan kepada kami, al-Walid ibn Muslim menceritakan kepada kami, Rauh bin Janah (Abu Sa'id) menceritakan kepada kami, dari Mujahid dari Ibnu Abbas, ia berkata: Rasulullah Saw. Bersabda: Satu orang ahli ilmu (Faqih) lebih berat bagi syaithan dalam menggodanya dibandingkan seribu orang ahli ibadah ('*abid*).

Sejauh penelusuran peneliti, hadits di atas terdapat dalam beberapa kitab hadits yaitu, *Sunan Ibn Majah, Sunan Tirmidzi.* Untuk mengetahui kualitas hadits di atas berikut ini dikemukakan *tarjamah* para perawinya dan skemanya.

Skema Perawi Hadits



a. Tarjamah Para Rawi

1) Hisyam ibn Ammar

Hisyam ibn Ammar ibn Nashir ibn Maisarah ibn Abban al-Sullami, ada yang memanggilnya al-Dhafariy atau Abu Walid al-Dimasyqy (seorang khatib di sebuah masjid jami'). Ia lahir tahun 153 H. Ia tergolong thabaqah 10 (*Kubbar al-Akhizin 'an Tab'i al-Atba*'). Ia merupakan perawi yang diambil haditsnya antara lain : Bukhari, Abu Dawud, Tirmidzi, Nasa'iy dan Ibn Majah). Berkenaan dengan jarah dan ta'dil terhadapnya, Ibn Hajar menetapkannya dalam tingkatan *Shuduq Maqra' Kibru Fishar Yatalaqqan, Fa haditsuhu al-Qadim Ashahu.* Sedangkan Imam al-Zahabi menilai dirinya dengan komentar: *Al-Hafidz, Khatib Damasq wa alamuha.* (Maktabah Syamilah). Dengan demikian terdapat sedikit perbedaan pandangan tentang Hisyam, namun tidak sampai pada tingkatan cela. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa ia ***shaduq***.

2) Rauh ibn Janah

Rauh ibn Janah memiliki nama lengkap Rauh ibn Janah al-Qirasyi al-Umawi, laqabnya adalah Abu Sa'd, ada juga yang mengatakan Abu Sa'id, ia penduduk Damaskus, ia saudara dari Marwan ibn Janah. Ia tergolong dalam thabaqat ke 7, sebagai bagian dari kelompok tabi' tabi'in besar. Ia merupakan rawy yang diambil haditsnya oleh Imam Tirmidziy dan Ibn Majah. Sehubungan dengan peringkat ketsiqatannya, menurut Ibn Hajar ia dha'if, dan menurut al-Dzahabiy ia *laisa bi qawiy*. Sedangkan Imam Dahim menyatakannya tsiqah. Dari beberapa pendapat tentang Rauh ibn Janah, para ulama lebih condong kepada peringkat dha'if terhadapnya. Dengan demikian, penulis berkesimpulan bahwa Rauh ibn Janah adalah tergolong rawiy yang lemah atau ***dha'if.***

3) Al-Walid ibn Muslim al-Qirasyi

Nama lengkapnya adalah Al-Walid ibn Muslim al-Qirasyi Abu al-Abbas al-Dimasyqy. Ia tergolong dalam thabaqat ke 8 (termasuk tabi' tabi'in pertengahan. Tahun wafatnya ada dua pendapat ada yang mengatakan 194 dan ada pula yang mengatakan tahun 195 H. Ia tergolong rawi yang cukup terkenal karena darinya banyak yang belajar atau mengambil hadits. Hal itu, dapat dilihat dari banyak deretan perawi yang menjadi muridnya antara lain: Bukhari, Muslim, Abu Dawud al-Tirmidzi, al-Nasa'iy dan Ibn Majah. Sehubungan dengan kualitas rawi, Ibn Hajar mengatakan bahwa ia tsiqah tetapi ia banyak mentadliskan hadits dan *taswiyah*. Sedangkan al-Dzahabi mengatakan bahwa ia orang Syam yang alim. Ibn Madiny mengatakan "tidak ada orang sehebat dia yang aku kenal dari penduduk negeri Syam". Dari pendapat dua tokoh rijal hadits dan jarh wa ta'dil tersebut, dapat dikatakan bahwa al-Walid adalah ***tsiqah.***

4) Zuhair ibn Muhammad

Nama lengkapnya Zuhair ibn Muhammad al-Taimy al-'Anbari al-Maruzy al-Khirqy, ia penduduk Syam. Ia tergolong thabaqah ke 7 dari golongan tabi' tabi'in, yang wafat tahun 162 H. Ia termasuk perawi yang turut diambil hadits darinya yaitu oleh: Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Tirmidzi, Ibn Majah dan al-Nasa'iy.

Berikut ini dikemukakan tentang komentar para ulama tentang Abu Muslim, menurut Ibn Hajar mengatakan bahwa Zuhair ahlunnas yang tidak istiqamah, maka ada orang melemahkannya. Imam Ahmad berkata: Zuhair seakan –akan semua hadits ahli Syam diriwayatkan melalui Zuhair. Sedangkan al-Zahabi menyatakan bahwa ia *tsiqah yughrab, wa ya'ti bima yunkar*. Dari ketiga pendapat tentang Zuhair, tidak

satupun yang mencelanya. Dengan demikian penulis berkesimpulan bahwa Zuhair adalah seorang rawiy yang *tsiqah*.

5) Mujahid bin Jabr

Mujahid bin Jabr juga sering dipanggil dengan ibn Jubair, namun yang lebih kuat adalah yang pertama yaitu Mujahid ibn Jabr. Ia penduduk Mekkah ia juga memiliki kuniyah Abu al-Hujjaj dan mempunyai gelar al-Qirsyi al-Makhzumi. Ia tergolong dalam thabaqat ke 3, atau tabi'in pertengahan. Ada tiga versi tentang tahun wafatnya yaitu 101, 102, 103 atau 104 H. Ia merupakan perawi hadits yang juga diambil hadits dalam kitab-kitab hadits yang masyhur seperti Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidzi, Nasa'iy dan Ibn Majah). Berkenaan dengan derajat ketsiqatannya, menurut Ibn Hajar ia adalah tsiqah dan ahli dalam ilmu tafsir dan ilmu agama. Sedangkan al-Zahabi mengatakan bahwa ia Hujjah, imam ahli Qira'ah dan Tafsir. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Mujahid tergolong seorang rawiy yang ***tsiqah***.

b. Kesimpulan tentang Kualitas Sanad

Berdasarkan uraian tentang tarjamah para perawi hadits di atas, dapat disimpulkan bahwa dari lima orang rawi dalam hadits di atas, tiga orang perawi memiliki derajat *tsiqah* dan satu orang mendapat kriteria ***shaduq***, dan satu orang satu orang menempati posisi ***dha'if.*** Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sanad hadits di atas berkualitas ***dha'if.*** Hal ini dikarenakan terdapat satu orang rawi yang tidak mencapai derajat ***tsiqah***, tetapi hanya pada peringkat ***dha'if***, maka kesimpulan tentang kualitas hadits di atas adalah ***dha'if.*** Bahkan Muhammad Nashiruddin al-Albani menyatakan hadits tersebut sebagai hadits maudhu' (palsu).

c. Analisis Kualitas Matan

Hadits di atas dari segi sanadnya ***dha'if***, sehingga matan hadits di atas perlu pemahaman yang mendalam untuk dapat diamalkan. Dari segi materi haditsnya, karena tidak memuat permasalahan aqidah dan tidak menetapkan hukum, karena berupa motivasi untuk mencintai ilmu atau sejenisnya. Oleh karena itu, dalam kapasitas masyarakat awam dengan kondisi yang kurang mencintai ilmu dan pendidikan maka hadits ini cenderung dapat dijadikan motivator untuk meningkatkan kecintaan masyarakat yang bersangkutan terhadap ilmu dan mencintai majelis ilmu.

d. Kesimpulan tentang Kandungan Hadits

Dapat dipahami bahwa Islam sangat mementingkan ilmu pengetahuan, sehingga tidak aneh, jika Nabi Muhammad menyampaikan sabda beliau seperti hadits di atas, bahwa seorang yang alim akan lebih menyusahkan bagi syaithan dalam menggoda karena ilmu tersebut memiliki kedudukan yang tinggi.

3. Hadits tentang Perumpamaan Penuntut Ilmu

Dalam bagian hadits tentang perumpamaan penuntut ilmu, pengarang mengatakan:

"Lazim olehmu dengan duduk serta segala ulama dan mendengar perkataan hukuman bahwasanya Allah itu maha hidup ia akan hati dengan nur hikmah seperti menghidupi Ia akan bumi yang mati dengan hujan".

Berdasarkan penelusuran penulis, dapat dikatakan bahwa pernyataan pengarang tersebut adalah ungkapan yang dimaksud dalam hadits berikut:

حدثني عن مالك انه بلغه ان لقمان الحكيم أوصى ابنه فقال يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتيك فإن الله يحيي القلوب بنور الحكمة كما يحيي الله الأرض الميتة بوابل السماء.[10]

Artinya: Diceritakan kepadaku dari Malik, bahwasanya ia menyampaikan bahwa Luqman al-Hakim mewasiatkan anaknya dengan berkata: Wahai anakku duduklah bersama ulama dan dekatilah mereka, maka sesungguhnya Allah menghidupkan hati dengan nur hikmah sebagaimana menghidupkan bumi yang dengan hujan dari langit.

Riwayat di atas tidak memiliki sanad yang lengkap, sehingga tidak dapat ditelusuri keadaan para perawinya.

Dalam kitab hadits yang lain, seperti diriwayatkan oleh al-Ramahurmuzi dalam kitab Amtsal al-Hadits terdapat sanadnya, sebagaimana dalam teks berikut:

أخبرنا أحمد بن يحيى الحلواني ثنا أحمد بن يونس ثنا أبو بكر بن عياش عن أبي المهلب عن عبيد الله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه و سلم أن لقمان قال لابنه يا بني عليك بمجالسة العلماء

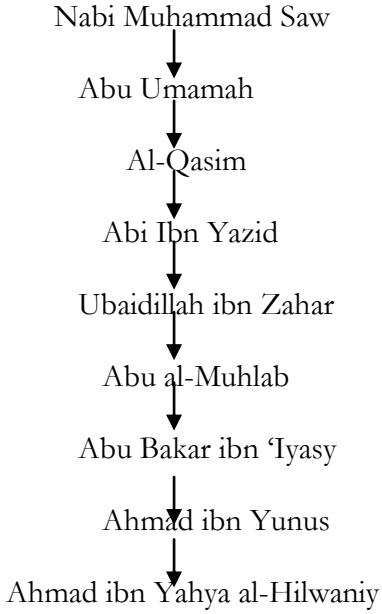
واستماع كلام الحكماء فإن الله عز و جل يحيى القلوب بنور الحكمة كما يحيى الأرض بوابل المطر.[11]

Artinya: Ahmad ibn Yahya al-Hilwaniy mengkhabarkan kepada kami, Ahmad ibn Yunus menceritakan kepada kami, Abu Bakar ibn 'Iyasy menceritakan kepada kami dari Abu al-Mahlab dari Ubaidillah ibn Zahar dari Ali ibn Yazid dari al-Qasim dari Abu Umamah dari Nabi Saw bahwa Luqman berkata kepada anaknya "wahai anakku hendaklah kamu sering duduk bersama ulama dan dengarkanlah perkataan para ahli hikmah sesungguhnya Allah Azza wajalla menghidupkan hati dengan cahaya hikmah seperti menghidupi bumi dengan hujan.

Untuk mengetahui bagaimana kualitas para rawiy yang terlibat dalam periwayatan hadits di atas, berikut dikemukakan kualitas para rawi yang terlibat dalam periwayatan hadits tersebut.

a. Tarjamah Rawiy

Skema Perawi Hadits



1) Ahmad ibn Yahya al-Hulwaniy

Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn Yahya, kuniyahnya Abu Jakfar, nasabnya al-Hulwaniy. Sejauh ini belum ditemukan pendapat para ulama tentang kredibilitasnya. Namun, tanggal wafatnya disebutkan yaitu pada bulan Jumadil Awal tahun 276 H, dalam usia 95 tahun.

2) Ahmad ibn Yunus

Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn Yunus ibn Ahmad ibn Barakah al-Arbaliy al-Muhaddis Syihabuddin Abu al-Abbas, pengarang kitab al-Mu'jam. Ia mempelajri atau menerima hadits dari Ali Ibn al-Jumaiziy al-Tsaqafiyat. Ia meninggal di Al-Mahram pada tahun 793 H dalam usia 52 tahun. Sedangkan lahirnya adalah di Mesir. Dalam kitab *Slsilah al-Shahihah al-Mujallad*, dikatakan bahwa Ahmad ibn Yunus adalah tsiqah, nama ayahnya adalah Abdullah ibn Yunus. (Abu al-Qasim al-Hasan ibn Basyar al-Amadiy). Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Ahmad ibn Yunus ***tsiqah.***

3) Abu Bakar ibn 'Iyasy

Nama lengkapnya adalah Abu Bakr ibn 'Iyasy ibn Salim al-Asadiy al-Kufiy al-Maqriy al-Hinath, menurut pendapat yang kuat, nama dan kuniyahnya adalah sama yaitu Abu Bakar. Ia lahir tahun 95 H, namun ada pendapat lain yang mengatakan bahwa ia lahir tahun 96, bahkan ada yang mengatakan bahwa ia lahir tahun 100 H. ia termasuk dalam thabaqat ke 7 atau tabi' tabi'in besar. Ia wafat tahun 194 H, dan ada pendapat yang mengatakan bahwa ia wafat sebelum tahun tersebut.

Dalam kitab *Man Takallama fi* dikatakan bahwa Abu Bakar ibn 'Iyasy peringkatnya adalah *tsiqah fihi syai'un*. Sedangkan menurut Muhammad ibn Numair ia dianggap dha'if.[12] Dalam kitab *al-Nihayah al-Nukhbat* dikatakan bahwa ia termasuk dalam kelompok perawi hadits Shahih Bukhari. Menurutnya, pendapat yang kuat tentangnya adalah ia perawi yang ***tsiqah***, hanya saja ketika masa tuanya ia mengalami sifat lupa dan banyak salah.

Berdasarkan berbagai pendapat tentang Abu Bakar ibn 'Iyasy dapat disimpulkan bahwa ia seorang rawi yang dapat diterima atau ***tsiqah***.

4) Abu al-Muhlab

Abu al-Muhlab memiliki nama lengkap: Muthrah ibn Yazid al-Kinany. Kuniyahnya adalah Abu al-Muhlab. Ia penduduk Kufah, tergolong dalam kelompok orang yang semasa dengan tabi'in kecil

atau generasi ke 6. Hadits-haditsnya hanya terdapat dalam kitab *Sunan Ibn Majah*. Berkenaan dengan kualitas dirinya dalam periwayatan hadits, menurut Ibn Hajar dan al-Dzahabiy ia adalah *dha'if*. Sejauh penelitian penulis, tidak ditemukan pendapat lain tentangnya. Dengan demikian, penulis berkesimpulan bahwa Abu al-Muhlab adalah ***dha'if***.

5) Ubaidillah ibn Zahar

Ubaidilah ibn Zahar memiliki nama lengkap Ubaidillah ibn Zahar al-Dhamariy, ia keturunan orang Afrika. Ia tergolong dalam thabaqat ke 6 tergolong dari kalangan tabi'in kecil. Adapun kitab-kitab yang mengambil hadits darinya antara lain: *Adab al-Mufrad, Sunan Abu Dawud, Sunan Turmudzi, Sunan Nasa'iy,* dan *Sunan Ibn Majah*). Salah satu muridnya termasuk Abu al-Muhlab. Berkenaan dengan tingkat kepercayaan atau kredibilitasnya, menurut Ibn Hajar ia adalah: *Shuduq Yakhtha',* sedangkan al-Dzhahabi malah mengatakan bahwa ia: *fihi ikhtilaf wa lahu manakir*.

Berdasarkan pendapat-pendapat ulama jarh wa ta'dil tentang Ubaidillah, tidak satupun ulama mengatakan bahwa ia *tsiqah*. Hanya saja ada satu pendapat yaitu dari Ibn Hajar, yang mengatakan bahwa ia *shaduq*. Dengan demikian penulis berkesimpulan bahwa Ubaidillah ibn Zahar ***shaduq***.

6) Ali ibn Yazid

Sejauh penelitian penulis, Ali ibn Yazid tercatat sebagai salah seorang murid dari al-Qasim. Nama lengkapnya adalah Ali ibn Yazid ibn Abi Hilal al-Alhaniy, ada juga yang menyebut al-Hilaliy. Laqabnya adalah Abu Abdul Mulk, ada yang menyebutnya juga Abu al-Hasan. Ia penduduk Damaskus. Thabaqahnya adalah generasi ke 6 atau orang yang hidup segenerasi dengan tabi'in kecil. Tahun wafatnya adalah 100 H. Ia termasuk perawi yang terdapat haditsnya dalam kitab *Sunan Tirmidzi* dan *Sunan Ibn Majah*. Berkenaan dengan kredibilitas rawinya, menurut Ibn Hajar ia adalah ***dha'if***. Sedangkan al-Zahabi mengatakan: *Dha'afahu Jama'ah, wa lam yutrak*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Ali ibn Abi Yazid berstatus ***dha'if***.

7) Al-Qasim

Nama lengkapnya adalah al-Qasim ibn Aburrahman al-Syami, kuniyahnya adalah Abu Abdirrahman al-Dimasyqiy. Ia termasuk salah seorang teman dari Abu Umamah. Ia tergolong thabaqat ke 3 yaitu tabi'in pertengahan. Tidak ditemukan tahun kelahirannya, namun tahun wafatnya adalah tahun 112 H. Sedangkan para pengarang kitab hadits yang mengambil hadits dari beliau antara lain: Imam Bukhari

dalam kitab *al-Adab al-Mufrad,* Abu Dawud, al-Tirmidziy al-Nasa'iy dan Ibn Majah). Berkenaan dengan kredibilitas dirinya, menurut Ibn Hajar ia *Shaduq yughrab katsiran,* sedangkan al-Dzahabiy mengatakan ***Shaduq***. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa al-Qasim ***shaduq***.

8) Abu Umamah

Abu Umamah termasuk seorang sahabat, yang menerima hadis langsung dari Nabi Saw. Nama lengkapnya adalah: Al-Shidiy ibn 'Ajlan ibn Wahab. Ia bermukim di Syam. Meninggalnya tahun 86 H di Syam, umurnya tujuh puluh satu tahun.[13] Abu Umamah selain menerima hadis langsung dari Nabi, juga menerima dari beberapa sahabat, antara lain: Yazid ibn al-Akhnas al-Sulamiy.

b. Kesimpulan tentang Kredibilitas para Rawiy

Berdasarkan penelitian tentang riwayat hidup dan kredibilitas para perawi hadits di atas, maka dapat dijelaskan bahwa dalam rangkaian perawi hadits tersebut terdapat banyak perawi yang tidak memiliki validitas yang yang dapat diterima sebanyak dua orang perawi antara lain: Abu al-Muhlab (***dha'if)*** dan Ali ibn Abi Yazid (***dha'if).*** Sementara itu, dalam kategori shaduq terdapat dua orang, yaitu al-Qasim dan Ubaidillah ibn Zahar ***shaduq***. Namun demikian, terdapat dua orang yang berstatus tsiqah, yaitu: Ahmad ibn Yunus dan Abu Bakar ibn 'Iyasy.

Dari keterangan tersebut, karena terdapat dua orang perawi yang dha'if, maka sanad hadits tersebut menjadi ***dha'if.***

Hadits ini juga diriwayatkan dalam kitab *al-Madkhal ila Sunan al-Kubra al-Baihaqi* sebagai berikut:

وأخبرنا أبو الحسين بن بشران ، ثنا إسماعيل الصفار ، ثنا محمد بن علي الجوزجاني ، ثنا أبو غسان ، ثنا أبو بكر يعني ابن عياش ، ح وحدثنا أبو الطاهر الفقيه ، إملاء أبنا أبو الحسين أحمد بن محمد بن عبدوس ، ثنا عثمان بن سعيد الدارمي ، ثنا أحمد بن يونس ، أبنا أبو بكر بن عياش ، قال حدثني أبو المهلب ، وفي رواية الدارمي : عن أبي المهلب ، عن عبيد الله بن زحر ، عن علي بن يزيد ، عن القاسم أبي عبد الرحمن ، عن أبي أمامة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن لقمان قال لابنه يا بني عليك بمجالس العلماء فالتزمها ، واستمع

كلام الحكماء فإن الله يحيي القلب الميت بنور الحكمة كما يحيي الأرض الميتة بوابل (1) السماء » ، وفي رواية الدارمي بوابل القطرة[14].

Riwayat di atas, juga terdapat di dalamnya perawi yang dianggap lemah, yaitu Abu al-Muhlab*)* dan Ali ibn Abi Yazid sehingga tidak dapat menjadi *syahid* bagi hadits di atas.

c. Kritik Matan

Hadits di atas, dari segi sanadnya adalah lemah (dha'if), hadits ini membicarakan tentang kelebihan atau manfaat ilmu pengetahuan, tidak terdapat di dalamnya tentang persoalan aqidah maupun hukum. Dari segi ini, maka hadits di atas dapat saja diamalkan. Sedangkan menurut standar keshahihan hadits, maka hadits tersebut jelas merupakan hadits yang lemah, dan tidak dapat dijadikan hujjah dalam kehidupan.

4. Hadits tentang Kelebihan Orang yang Alim

Pengarang Syifā' al-Qulūb, dalam pembahasan berikutnya menyampaikan ungkapan berupa maksud dari sebuah hadits dengan pernyataan berikut:

"Bermula kelebihan orang yang alim atas orang yang abid itu seperti kelebihanku atas sekurang-kurang umatku".

Setelah penulis menyelusuri tentang maksud pernyataan di atas, maka menurut penulis yang dimaksud oleh pengarang Syifā' al-Qulūb adalah hadits berikut:

حدثني عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني روح بن عبد المؤمن المقري) ح (وحدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي ثنا محمد بن أبي رجاء العباداني ثنا سلمة بن رجاء عن الوليد بن جميل عن القاسم عن أبي أمامة قال : ذكر رسول الله صلى الله عليه و سلم رجلين أحدهما عالم والآخر عابد فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم [15].

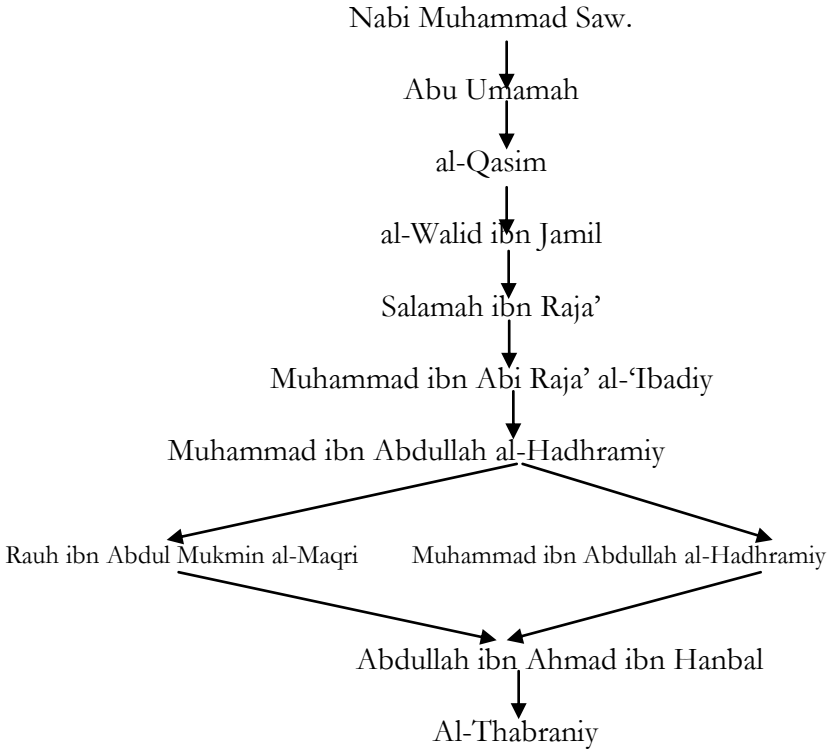
Artinya: Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal menyampaikan kepada saya, Rauh ibn Abdul Mukmin al-Maqri menyampaikan kepadaku dan Muhammad ibn Abdullah al-Hadhramiy menyampaikan kepada kami, Muhammad ibn Abi Raja' al-'Ibadiy menyampaikan kepada kami, Salamah ibn Raja' menyampaikan kepada kami dari al-Walid ibn Jamil dari al-

Qasim dari Abu Umamah, ia berkata: Rasululla Saw menyebutkan dua orang salah satunya orang berilmu dan orang yang satu lagi ahli ibadah, maka Rasulullah Saw. Bersabda: Kelebihan orang alim dengan orang abid seperti kelebihanku dengan orang terendah di antara kamu.

a. Kualitas Sanad Hadits

Skema Perawi

Untuk memperhatikan rangkaian dan kredibilitas para perawi, berikut ini digambarkan dalam bentuk skema



b. Kredibilitas para Perawi

1) Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal

Nama lengkapnya adalalah Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ibn Hilal ibn Asad al-Syaibaniy, laqabnya adalah Abu Abdurrahman al-Baghdadi. Ia tergolong dalam tabaqah 12 (*shughar al-Akhidzin 'an Tabi' Tabi' Tabi'in*). Wafatnya tahun 290 H. Ibn Hajar menilainya dengan *tsiqah*. Sedangkan al-Dzhahabi menilainya

dengan *hafizh*. Oleh karena itu, penulis berkesimpulan bahwa Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal adalah perawi yang ***tsiqah***.

2) Rauh ibn Abdul Mukmin al-Maqri

Nama lengkapnya adalah Rauh ibn Abdul Mu'min al-Hadzliy, laqabnya Abu Hasan al-Bashari al-Maqri. Ia tergolong thabaqah ke 10 (*Kubbar al-Akhizin 'an Tab'I al-Atba'*. Tahun wafatnya adalah 233H, dan ada yang berpendapat bukan demikian. Ia termasuk salah satu perawi yang haditsnya diriwayatkan oleh Bukhari. Mengenai kredibilitasnya, Ibn Hajar mengatakan bahwa ia ***Shaduq***, sedangkan al-Dzahabi mengatakan bahwa ia ***tsiqah.*** Oleh karena itu, penulis berkesimpulan bahwa Rauh ibn Abdul Mukmin ***tsiqah.***

3) Muhammad ibn Abdullah al-Hadhramiy

Sejauh penelitian dan penelusuran penulis, tidak diketahui kredibilitas dan identitasnya, karena itu penulis berkesimpulan bahwa Muhammad ibn Abdullah al-Hadhramiy adalah ***majhul.***

4) Muhammad ibn Abi Raja' al-'Ibadaniy

Sejauh penelusuran penulis, tidak ditemukan komentar para ulama tentang Muhammad ibn Abi Raja'. Demikian, penulis berkesimpulan bahwa Muhammad ibn Abi Raja' al-'Ibadaniy ***tsiqah.***

5) Salamah ibn Raja'

Nama lengkapnya adalah Salamah ibn Raja' al-Taimiy, laqabnya adalah Abu Abdurrahman al-Kufi, tergolong dalam thabaqah ke 8 (*mini wustha min atba' al-tabi'in).* Haditsnya terdapat dalam kitab-kitab yang dikarang oleh: al-Bukhari, al-Tirmidzi dan Ibn Majah). Berkenaan dengan kredibilitasnya, Ibn Hajar mengatakan bahwa ia ***shaduq yughrab.*** Sedangkan al-Dzahabi mengatakan: Ibn Ma'in melemahkannya, Abu Zar'ah mengatakan *Shaduq*. Ibn Adiy mengatakan bahwa ia *hadatsa bi ahadits la yutabih 'alaiha*. Dengan demikian, ada beberapa pendapat yang agar berbeda, namun yang melemahkan hanya satu orang saja. Oleh karena itu, penulis berkesimpulan bahwa Salamah ibn Raja' adalah ***tsiqah.***

6) Al-Walid ibn Jamil

Nama lengkapnya adalah al-Walid ibn Jami lbn Qais al-Qirsyi, Abu al-Hujjaj al-Falistiniy. Ia tergolong thabaqah ke 6 (minal lazin 'ashiru sughar al-tabi'in). Adapun kitab-kitab yang memuat haditsnya adalah: Adab al-Mufrad karya al-Bukhari, Sunan Turmizi dan Sunan ibn Majah). Kredibilitasnya menurut Ibn Hajar adalah ***Shaduq***

yakhta'. Akan tetapi al-Zahabi melemahkannya dengan merujuk kepada pendapat Abu Zar'ah. Dengan demikian, karena tidak satupun ulama menyatakan bahwa al-Walid adalah tsiqah, maka penulis berkesimpulan bawah al-Walid adalah ***shaduq***.

7) Al-Qasim

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, kredibilitas diri al-Qasim, menurut Ibn Hajar ia *Shaduq yughrab katsiran,* sedangkan al-Dzahabiy mengatakan ***Shaduq***. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa al-Qasim ***shaduq***.

8) Abu Umamah

Seperti diuraikan sebelumnya Abu Umamah termasuk seorang sahabat, yang menerima hadis langsung dari Nabi Saw. Abu Umamah selain menerima hadis langsung dari Nabi, juga menerima dari beberapa sahabat, antara lain: Yazid ibn al-Akhnas al-Sulamiy.

c. Kesimpulan Kredibilitas para Rawi Versi al-Thabrani

Berdasarkan penelitian tentang kredibilitas para perawi hadits di atas dapat dijelaskan bahwa terdapat tiga macam criteria kualitas para perawi yang berjumlah 9 orang tersebut yaitu: Kelompok perawi yang *tsiqah* sebanyak 4 orang yaitu: Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal**,** Rauh ibn Abdul Mukmin*,* Salamah ibn Raja', Muhammad ibn Abi Raja' al-'Ibadaniy.

Sedangkan kelompok perawi yang termasuk dalam kategori shaduq sebanyak dua orang yaitu: al-Walid dan al-Qasim.

Di samping itu terdapat juga perawi yang *majhul* yaitu Muhammad ibn Abdullah al-Hadhramiy.

Dengan demikian, penulis berkesimpulan bahwa hadits tersebut adalah *dha'if,* dari segi kualitas sanadnya.

d. Kritik Matan

Dari segi matannya, hadits ini berisi tentang kelebihan orang yang berilmu. Tidak terdapat di dalamnya pembicaraan tentang aqidah maupun hukum. Karena itu, untuk membangkitkan motivasi belajar dalam kalangan masyarakat dapat diamalkan.

Dalam versi sanad yang agak berbeda, al-Darimi juga meriwayatkan hadits tersebut, seperti berikut:

-أخبرنا يعقوب بن إبراهيم ثنا يزيد بن هارون ثنا الوليد بن جميل الكتاني ثنا مكحول قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : فضل العالم على

العابد كفضلي على أدناكم ثم تلا هذه الآية { إنما يخشى الله من عباده العلماء } إن الله وملائكته وأهل سماواته وأرضيه والنون في البحر يصلون على الذين يعلمون الناس الخير. قال حسين سليم أسد : هكذا جاء مرسلا[16].

Hadits riwayat juga tidak dapat menguatkan hadits di atas, karena menurut ulama hadits, hadits riwayat Darimi berstatus *Mursal.*

D. Kesimpulan

1. Berkenaan dengan kualitas hadits yang terdapat dalam karya ini, sejauh penelitian yang telah penulis lakukan, dapat dikatakan bahwa ada beberapa kategori hadits, terdapat hadits yang shahih, hasan maupun dha'if.
2. Adapun metode penyebutan hadits-hadits yang terdapat dalam kitab Syifā' al-Qulūb, dari segi bahasa yang digunakan adalah bahasa Melayu. Sedangkan aksara yang digunakan adalah aksara Arab Jawi (tulisan Jawi). Dalam menyebutkan hadits juga, pengarang kitab ini tidak menyebutkan teks hadits dalam bahasa Arab, baik sanad maupun matannya. Di samping itu, pengarang juga tidak menyebutkan sumber pengambilan hadits dari sumber-sumber aslinya. Berdasarkan pengakuan pengarang sendiri, beliau tidak menyebutkan teks Arab, tidak menyebutkan sanad serta matan, dan hanya mengambil maksud atau pengertian hadis saja. Hal tersebut, menurut pengarangnya adalah untuk memudahkan pembacanya, tidak membosankan serta tidak menghabiskan waktu yang panjang.
3. Dapat juga dijelaskan, mengikuti standarisasi karya ilmiah yang lazim dewasa ini, dapat disimpulkan bahwa penyebutan hadits tanpa menyebutkan sanad dan matan serta tidak menyebutkan sumbernya, menurut peneliti dari segi ilmiah memiliki standar yang kurang kredibel untuk dijadikan sumber atau referensi ilmiah dalam karya-karya ilmiah di masa sekarang.

Catatan akhir:

[1]Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh Dalam Lintas Sejarah*, (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999), hal. xiv.; Jajat, Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual" dalam Taufik Abdullah, dkk. (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Asia Tenggara,* Jilid 5, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hal. 139.

[2]

[3] Abdul Hadi, W.M. 2006. "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Menjadi Indonesia; 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara,* Jakarta: Mizan, hal. 470-471.

[4] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII***,** Jakarta: Prenada Media, 2004.

[5] Erawadi, "Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX"*, Disertasi*, (Jakarta: SPS UIN Syarif Hidayatullah, 2009), hal. 37.

[6] Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*..., 32-37.

[7] Sartono Kartodirdjo, 1966: hal. 140-144.

[8] Muhammad Dede Rudliyana, 2004: 134

[9] Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1982), Juz 1, hal. 258; Al-Tirmidziy, *Sunan Al-Tirmizidzi,* (Cairo: Dar al-Ihya al-Sunnah, 1990), juz 9, hal. 259; Al-Baihaqi, *Sunan Al-Baihaqi,* Beirut: Dar al-Kutub, 1982), juz 2, hal. 267.

[10] Malik bin Anas, *Muwaththa Malik,* (Cairo: Al-Risalah, 1982), juz 2, hal. 1003.

[11] Al-Ramahurmuzi, *al-Muhaddits al-Fashil*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1984), hal. 87

[12] Al-Zahabi, *Jarh wa Ta'dil,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), juz 1, hal. 207.

[13] Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad Abu Hatim al-Taimiy al-Bastiy, 1959. *Masyahir Ulama' al-Amshar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah , 1959), juz 1: 50.

[14] Al-Baihaqi, *Sunan Baihaqi,* (Beirut: Dar al-Kutub, 1988), hal. 348

[15] Sulaiman ibn Ahmad ibn Ayub Abu al-Qasim al-Thabraniy, *Sunan al-Thabaraniy,* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah*,* 1982), juz 233.

[16] Darimi, *Sunan al-Darimiy,* (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, 1982, juz 1), hal. 100

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Abdul Aziz, al-Khauli, 1982. *Miftah al-Sunnah*, Beirut Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Abdul Hadi, W.M. 2006. "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Menjadi Indonesia; 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara,* Jakarta: Mizan.

Ahmad, ibn Hanbal, 1969. *Musnad,* Beirut: al-Maktab al-Islami.

Al-Baihaqi, 1982. *Madkhal Ila Sunan al-Kubra al-Baihaqi*

Al-Idlibi, 1983. *Manhaj Naqd al-Matn*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.

Al-Ramahurmuzi, t.t., *Amtsal al-Ramahurmuzi,* http. Alsunnah.com.

Atar, Semi, 1987. *Kritik Sastra*, Bandung: Angkasa.

Azyumardi, Azra, 2004. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Akar Pembaharuan Islam Indonesia,* Jakarta: Kencana.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1988. *Kamus Umum Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka.

Erawadi, 2009. "Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX"*, Disertasi*, Jakarta: SPS UIN Syarif Hidayatullah.

Erfan, Soebahar, 2003. *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah: Kritik Musthafa al-Siba'i terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadits dalam Fajr al-Islam*, Bogor: Kencana.

Hans, Wehr, 1970. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: George Allen & Unwa Ltd.

Hasyim, Abbas, 2004. *Kritik Matan Hadis, Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, Yogyakarta: Teras.

Jajat, Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual" dalam Taufik Abdullah, dkk. (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Asia Tenggara,* Jilid 5, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002

Luthfi, Auniy dkk, (ed.), 2004. *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh,* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press.

M., Mustafa, al-A'zami, 1982. *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhadditsin,* Riyadh: al-Ummariyah.

M. Thahir, Al-Jawabi, 1986. *Juhud al-Muhadditsin fi Naqdi Matni al-Hadits al-Nabawiy al-Syarif*, Tunisia: Muassasah 'Abd al-Karim.

Muslim, Ibn Hajjaj, t.t., *Shahih Muslim*, V: 20 dan al-Baihaqi, *Sunan al-Kubra*, Beirut: Dar al-Fikr.

Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad Abu Hatim al-Taimiy al-Bastiy, 1959. *Masyahir Ulama' al-Amshar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Sulaiman ibn Ahmad ibn Ayub Abu al-Qasim al-Thabraniy, 1982. *Mu'jam al-Kabir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

MENCIPTAKAN BANK SYARIAH YANG BERPIHAK

Efi Syarifudin
Dosen Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam
IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten

Abstract

Islamic banking has problems in determining its identities which are perceived variedly by the people. The profit sharing system and Islamic legal contract developed in Islamic finance are no longer perceived distinctively because they have been modified adjusting to the trends in common finance system. However, aspects that should have been the spirits (ruh) of Islamic finance can be systematically ruined in the merely profit-oriented infrastructure and business vision.

Muslim societies' problems should have been solved by the presence of Islamic banking. One of which is the problem of financial access for the have-nots. This can be constructed as a form of support which acts as identities and cores of Islamic finance. A number of strategic steps offered in this paper are: 1. The purity of akad (contract) and the creation of togetherness; 2. Making humanity problems as the ultimate orientation, not the accumulation of capital; 3. Making use social modal, creating the environment of support through the development of norms and communal awareness in distributing risk as well as conducting continuous guidance.

Through those approaches and steps, Islamic banking is expected to have different identities from those of other finance systems. Therefore, togetherness and familyness (jama'ah wal ukhuwah) can constantly become the ultimate spirits in creating nation's welfare as written in article 33 of the National Constitution (UUD 1945), and not through the individualistic competitive condition.

Keyword: *Islamic bank, partnership, intermediation, empowerment*

Abstrak

Perbankan syariah memiliki persoalan dalam menetapkan identitas yang dirasakan berbeda oleh masyarakat. Sistem bagi hasil dan akad fiqh yang dikembangkan dalam industri keuangan syariah tidak dapat dirasakan bedanya karena telah termodifikasi mengikuti kecenderungan industri keuangan secara umum, namun hal-hal yang seharusnya menjadi ruh (spirit) perekonomian syariah bisa jadi tidak terpola secara sistemik dalam infrastruktur dan visi bisnis yang profit oriented semata.

Persoalan masyarakat muslim sudah seharusnya terselesaikan dengan kehadiran perbankan syariah. Salah satunya adalah ketimpangan akses finansial bagi kelompok ekonomi lemah. Hal ini dapat dikonstruk sebagai bentuk keberpihakan terhadap yang merupakan identitas dan spirit keuangan syariah. Beberapa langkah strategis yang ditawarkan dalam tulisan ini antara lain adalah melalui : 1) Pemurnikan akad dan menciptakan kebersamaan; 2) Menjadikan persoalan kemanusiaan sebagai orientasi utama, bukan akumulasi capital; dan 3) Memanfaatkan modal sosial, menciptakan iklim keberpihakan dan kebersamaan; melalui pengembangkan norma dan kesadaran komunal dalam mendistribusikan risiko serta senantiasa melakukan pembinaan secara berkesinambungan.

Melalui pendekatan dan langkah tersebut perbankan syariah diharapkan memiliki identitas yang berbeda dengan industri keuangan lainnya. Sehingga kebersamaan dan kekeluargaan (jama'ah wal ukhuwah) senantiasa menjadi spirit utama dalam menciptakan kesejahteraan bangsa sebagaimana dicita-citakan dalam pasal 33 UUD 45, tidak melalui iklim kompetitif individualistik.

Kata Kunci: *bank syari'ah, kemitraan, intermediasi, pemberdayaan*

A. Pendahuluan

Intermediasi bank dari sudut pandang Islam, memiliki potensi dalam rangka memaksimalkan perputaran modal bagi banyak orang. Mekanisme intermediasi bank memberi ruang bagi pemilik dana (*surplus capital*) untuk memberikan peluang bagi pemilik usaha yang membutuhkan dana usaha dari kelebihan uang mereka (*idle money*) yang belum terpakai dan masih disimpan di bank. Hal seperti ini merupakan semangat pemerataan distribusi kekayaan yang tercantum dalam Qur'an yaitu "agar harta tidak hanya berputar pada segelintir orang kaya di antara kamu[1].

Persoalan intermediasi perbankan terhambat oleh adanya gap aksesibilitas yang disebabkan oleh persoalan kepemilikan aset sebagai jaminan, usaha sebagai sumber pendapatan dan mekanisme pasar perbankan yang kurang berpihak terhadap kelompok yang lemah secara ekonomi[2] Kehadiran bank syariah di Indonesia menghadapi tantangan ini, tidak hanya persoalan kehalalan transaksi[3] akan tetapi bagaimana mampu memberikan akses bagi semua golongan untuk mencapai tujuan yang dimaksud oleh ayat Qur'an, yaitu agar kekayaan

tidak berputar hanya pada sekelompok golongan sejalan dengan paham kolektivisme Pancasila yang dianut oleh Republik Indonesia[4].

Perbedaan skim akad yang selalu dipromosikan oleh bank syariah sebagai pembeda utama dengan bank konvensional telah menggeser perbedaan yang ditawarkan oleh bank syariah pertama kali, yaitu bank bagi hasil. Perkembangan industri perbankan syariah telah menggeser transaksi bagi hasil ke skim pendapatan tetap dengan prinsip jual beli atau sewa. Pergeseran ini disatu sisi telah melemahkan daya tawar bank syariah sebagai bank yang benar-benar berbeda, disisi lain akad dengan skim pendapatan tetap memberikan banyak pengaruh terhadap minat investor mendirikan bank syariah.[5]

Perbedaan bank syariah tidak begitu terasa terutama disebabkan mekanisme operasional serta penetapan tingkat *pricing* (*rate margin* atau *equivalen rate* bagi hasil) bank syariah sama dengan bank konvensional, yaitu mengacu kepada kebijakan BI-Rate. Tidak adanya perbedaan yang "dirasakan" oleh masyarakat selain penggunaan istilah pada produk dan akad yang digunakan, bahkan dengan adanya fatwa keharaman bunga bank pun, bank syariah tetap sulit mencapai target *market-share* di atas lima persen dalam total aset perbankan nasional.[6]

Tidak mudah menentukan secara pasti apakah faktor dominan yang menjadikan bank syariah sulit untuk meningkatkan *market-share*nya. Namun salah satu diantara persoalan yang dihadapi adalah bahwa bank syariah kesulitan untuk memberikan "cita-rasa" yang berbeda kepada masyarakat ketika menjadi konsumen bank syariah, terutama jika mekanisme dan orientasi pasar yang pilih tidak jauh berbeda dengan bank komersial-konvensional.

Salah satu hal yang diusulkan melalui tulisan ini adalah bahwa bank syariah perlu kembali kepada cita-cita ekonomi yang diharapkan oleh para pendiri bangsa ini, yaitu upaya mewujudkan keadilan sosial yang berdasarkan kerjasama (*cooperation-based economics*) yang menolak pasar bebas (*free-market-based*) dan persaingan (*competition-based*). Liberalisme perbankan di Indonesia bertentangan dengan semangat yang dipupuk oleh para pendiri bangsa, yaitu mewujudkan ekonomi yang memiliki paham "kebersamaan" (ber-*jamaah*) dalam "asas kekeluargaan" (ber-*ukhuwah*) yang bersebrangan arah dengan *competitive economics* yang memberhalakan *maximum satisfaction, profit dan* gain berdasarkan *self-interest* atau hasrat indivualisme yang tidak selalu bersambung dengan manfaat sosial dan kepentingan sosial masyarakat.[7] Berdasarkan paham *kooperativisme* ini, maka operasional bank syariah tidak boleh terjebak pada industri keuangan pro-pasar yang senantiasa dikonstruksi sesuai dengan kehendak si kaya dan oleh perhitungan rigid untung-rugi ekonomi semata.

B. Upaya Menciptakan Keberpihakan

Upaya mewujudkan keadilan distribusi melalui perbankan tidak dapat diserahkan pada mekanisme pasar bebas. Industri perbankan syariah perlu dikondisikan untuk menjadi perbankan yang memiliki keberpihakan terhadap usaha mikro yang merupakan level usaha dominan pada sektor ekonomi di Indonesia. Beberapa hal yang dapat ditempuh oleh bank syariah untuk mencapai tujuan tersebut adalah :

1. Memurnikan akad dan menciptakan kebersamaan

Saat ini hanya akad lah yang menjadi pembeda bank syariah dengan bank konvensional. Beberapa akad yang ada dalam *fiqh mu'āmalaĥ* telah "disesuaikan" dengan skim yang ramah terhadap tuntutan pasar (pro-pasar). Sebagai contoh adalah murābahaĥ yang merupakan transaksi jual beli menjadi transaksi pembiayaan murni di mana bank tidak berhubungan dengan sektor ril. Hal ini pula yang menjadikan produk pembiayaan bank syariah terasa sama dengan bank konvensional.

Sebagai upaya mencapai tujuan ekonomi nasional, maka akad perlu direkonstruksi agar memenuhi kesesuaian aturan fiqh dan meminimalisir adanya penyimpangan pada praktek di lapangan. Di antara akad yang perlu direkonstruksi agar mencapai tujuan nasional adalah :

1. *Murābahaĥ Amrun bi Asy-syirā'* kembali menjadi *Bai' Murābahaĥ* .

Seperti yang telah dibahas pada bab sebelumnya bahwa pada prakteknya *murābahaĥ* hanyalah transaksi pembiayaan seperti halnya kredit barang tanpa adanya keterlibatan langsung bank dalam memfasilitasi barang yang dibutuhkan. Selain berisiko terhadap penyimpangan penggunaan dana (*side-streaming*) juga dapat melanggar keabsahan akad fiqh.[8]

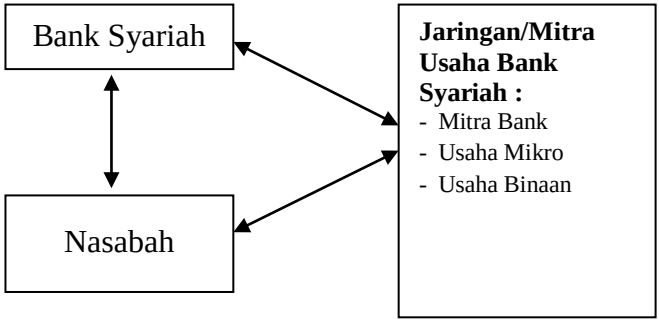
Pada skim *murābahaĥ amrun bi asy-syirā'* (*to the purchase orderer*) peran bank hanya sebatas menjalankan fungsi intermediasi keuangan semata. Bahkan tidak lazim dalam transaksi jual beli jika pembeli menyediakan barang yang dibutuhkannya sendiri, kemudian menjualnya pada dirinya sendiri atas perintah pemilik dana. Dalam transaksi seperti ini bank syariah memiliki andil yang sama dengan bank konvensional, yaitu semata-mata menyediakan uang kredit bagi masyarakat.

Skema *Murābahaĥ to the purchase orderer*



Berbeda dengan bank konvensional, jika menjalankan transaksi *bai' murābahaĥ* tanpa order, maka bank syariah dapat memaksimalkan fungsi intermediasi sektor ril secara langsung dengan merangkul mitra-mitra usaha dan jejaring relasi kemitraan binaan dalam rangka mewujudkan transaksi *bai' murābahaĥ* yang sesuai tuntunan fiqh. Dalam skim seperti ini, peran bank syariah tidak hanya memberikan uang kredit, tapi menjadi fasilitator antara pelaku usaha di sektor ril dengan konsumen yang bermaksud memenuhi kebutuhannya. Bank syariah dapat membentuk subordinasi atau unit-unit khusus yang menjalankan fungsi intermediasi sektor ril apabila bank memiliki hambatan manajerial dalam melaksanakan upaya tersebut.

Gambar 6.1
Skema Kemitraan *Ba'i Murābahaĥ*



Skenario pertama adalah sebagai berikut :

a) Nasabah mendatangi bank untuk memenuhi kebutuhan barang.
b) Bank menghubungi mitra usaha bank yang bersedia menyediakan kebutuhan barang sesuai spesifikasi yang diinginkan nasabah, kemudian menyatakan membelinya. Pembayaran dilakukan melalui rekening mitra usaha di bank.
c) Nasabah dan bank melakukan akad setelah terjadi proses khiyar
d) Barang dikirim oleh mitra usaha bank kepada nasabah atau nasabah dapat mengambilnya sendiri.
e) Pembayaran dilakukan antara bank dan nasabah sesuai kesepakatan.

Skenario kedua adalah sebagai berikut :

a) Konsumen mendatangi mitra usaha bank untuk memenuhi kebutuhan barang.
b) Mitra usaha bank menghubungkan konsumen dengan bank syariah agar mendapatkan pembiayaan murābahaĥ .

c) Konsumen dan bank melakukan akad setelah terjadi proses khiyar melalui mitra usaha.
d) Barang dikirim oleh mitra usaha bank kepada nasabah atau nasabah dapat mengambilnya sendiri.
e) Pembayaran nasabah kepada bank dilakukan sesuai kesepakatan.

Skim yang memposisikan bank syariah sebagai mediator sektor ril dan sektor finansial dapat diterapkan pada produk pembiayaan selain *murābahaĥ* yang berbasis transaksi non-bagi hasil seperti *salam, istishnā'* dan *ijārah*.

Terdapat beberapa nilai lebih yang didapatkan oleh bank syariah jika menjalankan transaksi *bai' murābahaĥ* sebagaimana ditetapkan oleh fiqh. *Pertama*, bank syariah secara langsung mendorong pertumbuhan sektor ril karena setiap transaksi murābahah dilaksanakan secara langsung berhubungan dengan sektor ril. *Kedua*, tidak terjadi penyimpangan penggunaan dana karena setiap dana yang dicairkan akan disalurkan langsung kepada mitra usaha bank yang menyediakan kebutuhan barang nasabah. Bank syariah tidak menyediakan uang kredit, namun memfasilitasi pembiayaan sesuai kebutuhan nasabah melalui kemitraan dengan jaringan sektor ril. *Ketiga,* membedakan secara jelas antara skim pembiayaan bank syariah yang berdasarkan ketentuan fiqh dan skim kredit uang yang dianut oleh bank konvensional. *Keempat,* memperkuat jaringan ekonomi yang berdasarkan *ukhuwah* yang memiliki spirit kekeluargaan dan kebersamaan dalam mencapai tujuan ekonomi. Bank syariah berperan aktif sebagai mitra sekaligus mediator usaha sektor ril, tidak hanya berorientasi pada peminjaman uang semata, akan tetapi ikut membangun sektor ril yang menjadi visi menyalurkan dana dari dan untuk kepentingan masyarakat banyak.

2. Kerjasama mudhārabaĥ dalam intermediasi usaha mikro

Skim *mudhārabaĥ* memberikan kesempatan bagi seorang profesional atau pemilik keahlian tertentu untuk mendapatkan kemitraan permodalan berdasarkan kepercayaan seorang pemilik dana. Hal ini tersirat dari terminologi *mudhārabaĥ* yang merupakan akad kepercayaan dengan jangka waktu tertentu.[9]

Terdapat ketentuan fiqh yang oleh perbankan telah disesuaikan dengan kepentingan industri perbankan antara lain adalah ketentuan mengenai pengembalian modal mudhārabaĥ yang harus dicicil oleh pengelola selama periode tertentu. Ketentuan asalnya adalah bahwa pengembalian modal mudhārabaĥ dilakukan di akhir periode akad. Pertimbangan perbankan adalah sebagai tindakan preventif agar tidak

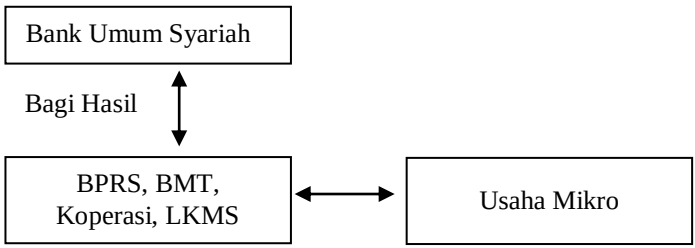
terjadi risiko kualitas aktiva produktif dari kolektibilitas lancar ke tingkat yang lebih rendah.[10]

Ketentuan lain yang sesuaikan adalah adanya penetapan keuntungan yang bersifat pasti melalui asumsi statistik baik melalui penghitungan rata-rata tahunan atau melalui prediksi *moving average* atau proyeksi perencanaan *cash-flow* bisnis. Ketentuan fiqh tidak membenarkan penetapan keuntungan secara pasti. Oleh karena itu nisbah tidak bisa ditetapkan melalui persentase tertentu atau ditentukan diawal, melainkan melalui penetapan porsi bagi hasil dari keuntungan yang diterima kemudian. Tingkat resiko bagi hasil dianggap tinggi karena tidak adanya kepastian terhadap keuntungan dan resiko saat terjadi kerugian, ketentuan fiqh mensyaratkan kerugian finansial ditanggung sepenuhnya oleh pemilik dana sementara pengelola menanggung kerugian non-finansial.

Konsep bagi hasil pada produk penghimpunan dana merupakan konsep yang memposisikan bank syariah sebagai bank yang kuat pada saat menghadapi krisis disebabkan beban terhadap biaya dana tidak lah bersifat tetap seperti halnya bank konvensional. Namun pada produk penyaluran dana, produk ini tidak terlalu pesat perkembangannya bahkan senantiasa menurun portofolionya.

Produk pembiayaan dengan akad *mudhārabaḥ* agar tidak melanggar ketentuan fiqh terutama dalam hal adanya pembayaran cicilan pokok dan keuntungan yang bersifat tetap sebagaimana halnya kredit uang bank konvensional, maka perlu ditekankan dalam bentuk produk *mudhārabaḥ muntahiyah bi at-tamlīk*. Pada skim produk ini nasabah diwajibkan mencadangkan dana dalam bentuk tabungan beku *wadhi'ah yad dhamanah* bukan membayar cicilan pokok. Dalam *mudhārabaḥ* tidak terdapat pengalihan kepemilikan modal dari bank oleh karena itu tidak dibenarkan adanya cicilan pokok modal. Melalui *mudhārabaḥ muntahiyaḥ bi at-tamlīk* kepemilikan dana dimungkinkan melalui perencanaan berupa tabungan yang tidak terkait dengan modal *mudhārabaḥ*.

Gambar 6.2
Bagi Hasil LKS dalam rangka Intermediasi Usaha Mikro



Pemberlakuan akad bagi hasil dalam rangka mewujudkan keadilan distribusi dana dapat diimplementasikan terutama antar bank syariah. Bank Indonesia dan Dewan Syariah Nasional sebaiknya mewajibkan transaksi bagi hasil untuk pembiayaan yang terjadi antar lembaga keuangan syariah, terutama yang dilakukan dalam rangka mediasi kepada sektor usaha mikro. Hal ini dilakukan dalam rangka menekan *pricing* pembiayaan dalam memberikan akses bagi usaha mikro. Apabila bank umum syariah memiliki kesulitan membuka akses pembiayaan bagi usaha mikro, maka dapat melibatkan lembaga keuangan syariah lainnya melalui mekanisme bagi hasil. Melalui konsep bagi hasil, hanya dana yang betul-betul termediasi pada usaha mikro yang akan terbebani biaya, sementara dana yang belum tersalurkan tidak menjadi beban lembaga keuangan mikro syariah.[11]

Dengan memperkuat skim bagi hasil terutama antar lembaga keuangan syariah dapat memperkuat kebersamaan dan kerjasama (*jama'ah* dan *ukhuwah*) antar lembaga keuangan syariah dan membangun tanggung jawab bersama untuk mendistribusikan kekayaan seperti yang ada dalam semangat surat al-Hasyr ayat 7 dan al-Mā'ūn ayat 1-7.

C. Menjadikan Persoalan Kemanusiaan Sebagai Orientasi Utama, Bukan Akumulasi Kapital

Tidak ada larangan sedikit pun dalam agama untuk mengambil keuntungan dari bisnis yang dilakukan selama didapatkan secara halal. Namun demikian, Islam mengajarkan keberpihakan dan bahkan menempatkan nilai kemanusiaan sebagai salah satu jalan menuju surga.[12] Sehingga ekonomi dalam pandangan Islam tidak berorientasi pada kerakusan individu yang dianut paham liberal, melainkan kepada kesejahteraan komunal.[13] Oleh karena itu, usaha bank syariah harus mempertimbangkan aspek kesejahteraan masyarakat dibandingkan kepentingan industri dan segelintir pemilik modal. Industri perbankan yang identik dengan perhitungan matematis ekonomi yang rigid, melalui penolakan riba oleh perbankan syariah, seharusnya digiring menjadi perilaku ekonomi yang bercirikan homo-humanus bukan homo-economicus[14] terlebih homo-homini lupus[15].

Spirit tersebut dapat terlihat dalam pengambilan keputusan bank syariah. Sebagai ilustrasi dapat digambarkan sebagai berikut :

Tabel 6.2
Ilustrasi Kecenderungan Perbankan

Proposal A	Proposal B
Plafond Rp. 3 Milyar	Plafond Rp. 3 Milyar
Laba Usaha 45%	Laba Usaha 20%
Tenaga Kerja 20 orang	Tenaga Kerja 100 orang

Bank syariah dihadapkan oleh dua proposal A dan B. Proposal A memiliki tenaga kerja lebih sedikit karena efisiensi menggantikan sebagian besar tenaga kerjanya dengan mesin sehingga mendapatkan tingkat laba dua kali lebih besar dari proposal B. Sementara proposal B memiliki beban tenaga kerja yang besar karena mempekerjakan banyak orang dan meminimalisir penggunaan mesin, sehingga tingkat laba proposal B jauh lebih rendah dari proposal A.

Apabila bank syariah diminta memilih salah satu proposal dan mengabaikan proposal lainnya, maka apabila orientasi bank syariah adalah akumulasi modal pastinya akan mendahulukan proposal A karena mampu memberikan laba yang menjanjikan. Apabila orientasinya adalah persoalan kemanusiaan, maka bank syariah akan mendahulukan proposal B karena intermediasi keuangan dalam Islam diharapkan dapat memberikan kesejahteraan bagi banyak orang. Fungsi mesin pada industri yang berada di tengah masyarakat yang membutuhkan pekerjaan harus ditujukan dalam rangka meringankan beban kerja mereka, bukan dalam rangka menghilangkan peran serta manusia, apalagi menciptakan pengangguran. Memberikan kesempatan kerja bagi seseorang akan lebih berharga dibandingkan memberikan santunan pada pengangguran.[16]

Manfaat ekonomi secara umum akan lebih terasa pada proposal B karena terjadi pemerataan pendapatan pada masyarakat yang tentunya akan berdampak langsung terhadap daya beli dan kesejahteraan masyarakat. Sementara pada proposal A uang hanya beredar pada sedikit orang dan mengurangi potensi kesejahteraan bagi 80 orang lainnya. Dalam ekonomi Islam keseimbangan sosial jauh lebih penting dibandingkan dengan keseimbangan pasar.

Sikap seperti ini merupakan sikap utama yang membedakan pilihan ekonomi seorang muslim. Dalam menentukan pilihan ekonominya seorang muslim dihadapkan setidaknya pada minimal 5 kesadaran perilaku utama, yaitu :

1. Kesadaran Tauhid
   Kesadaran tauhid dalam berekonomi berarti memiliki kesadaran sepenuhnya bahwa Allah lah sang pemilik harta.[17]

2. Kesadaran Khilafah
   Kesadaran khilafah bahwa manusia memiliki tugas mulia sebagai pemimpin di bumi yang bertugas mengelola dan memeliharanya untuk kepentingan bersama.[18]
3. Kesadaran Ukhuwah
   Kesadaran ukhuwah bahwa dalam kegiatan ekonomi karena setiap sumberdaya yang ada dikelola secara bersama-sama untuk kesejahteraan bersama bukan untuk segelintir orang.[19]
4. Kesadaran Hurriyyah
   Kesadaran huriyah berarti setiap orang memiliki kebebasan memilih peran sertanya dalam masyarakat sesuai dengan potensi yang dimilikinya.[20]
5. Kesadaran Falah
   Kesadaran falah berarti setiap tindakan dan perilaku ekonomi ditujukan bagi kesejahteraan serta kebahagiaan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu secara moral seorang muslim tidak hanya menyiapkan diri bagi kesejahteraan hidupnya di dunianya, namun sedang mempersiapkan pula kebahagiaan di akhirat kelak.

Dengan melaksanakan lima kesadaran tersebut arah perbankan syariah semakin jelas menuju perbankan yang memiliki nilai homo-ethicus, homo-socious, homo-religius dan homo-magnus-humanus yang menempatkan manusia sebagai sentral substansial.[21]

D. Memanfaatkan Modal Sosial, Menciptakan Iklim Keber-pihakan dan Kebersamaan

Dari sudut pandang strukturalis, persoalan yang utama bagi kemiskinan adalah ketidakmampuan mereka mengakses sumberdaya ekonomi terutama \\dalam hal permodalan dalam membiayai usaha yang dilakukan. Pentingnya memberikan akses yang sama bagi masyarakat miskin membuka peluang bagi mereka untuk memiliki kesempatan berusaha dan keluar dari kemiskinan.

Secara bersama pula persoalan kultural perlu dibenahi karena ia pun merupakan akar masalah yang menjadi biang terjadinya kemiskinan. Pembenahan kultural ini meliputi mentalitas dan perilaku individu serta membangun kekuatan sosial melalui penguatan komunitas. Komunitas yang kuat merupakan modal dalam pembangunan ekonomi yang oleh Fukuyama dan Putnam disebut sebagai *social capital*. Mentalitas masyarakat miskin perlu diperkuat agar dapat memiliki kepribadian yang kuat untuk menghadapi persaingan dan persoalan kehidupan.

Putnam merumuskan bahwa modal sosial menunjuk pada ciri-ciri organisasi sosial yang berbentuk jaringan-jaringan horisontal yang

di dalamnya berisi norma-norma sebagai fasilitas koordinasi, kerja sama, dan saling mengendalikan yang manfaatnya bisa dirasakan bersama anggota organisasi.[22] Pada kasus Italia misalnya, Putnam melihat adanya relasi yang kuat antara jejaring masyarakat dan norma yang dihayati secara turun-temurun berpengaruh terhadap pola masyarakat Italia Utara yang lebih demokratis dengan Italia Selatan yang otoriter didominasi oleh para mafia.[23]

Modal sosial akan semakin kuat apabila sebuah komunitas memiliki jaringan hubungan kerjasama, baik secara internal komunitas, atau hubungan kerjasama yang bersifat antar komunitas. Jaringan kerjasama yang sinergistik yang merupakan modal sosial akan memberikan banyak manfaat bagi kehidupan bersama, menekankan pada karakteristik yang melekat pada diri individu manusia yang terlibat dalam sebuah interaksi sosial yang oleh Fukuyama didefinisikan sebagai serangkaian nilai-nilai atau norma-norma informal yang dimiliki bersama di antara para anggota suatu kelompok masyarakat yang memungkinkan terjalinnya kerjasama di antara mereka, semakin tinggi modal sosial yang dimiliki maka semakin tinggi potensi kemasjuan dan kesejahteraan sosial kelompok masyarakat tersebut.[24]

Sebagai "barang" yang bermakna ekonomi, modal sosial dibangun oleh kepercayaan-kepercayaan antar individu. Rasa saling percaya dibentuk dalam waktu yang tidak sebentar serta memerlukan proses-proses sosial yang berliku.[25] Dari sudut pandang strukturalisme, *trust* yang melandasi bangunan ikatan sosial itu akan lebih banyak menguntungkan elemen komunitas di tingkat individual, sehingga modal sosial bermakna sebagai asset sosial-ekonomi yang dikuasai dan operasional bagi individu. Namun demikian makna modal sosial tersebut tidaklah satu-satunya yang terpenting. Dalam perkembangannya, sebagian analis bersetuju memaknai ikatan-ikatan sosial tersebut dalam pengertian yang lebih progresif dan lebih positif dalam memberikan keuntungan tidak hanya kepada individu semata, namun lebih kepada kolektivitas. Dalam hal ini modal sosial bermakna sebagai modal kolektif penopang bangunan sebuah sistem sosial.

Berdasarkan pandangan mengenai pendekatan di atas, untuk dapat berkontribusi terhadap penanggulangan kemiskinan maka perbankan syariah seharusnya dapat berkecimpung dalam perbaikan secara struktural melalui fungsi intermediasi baik yang bersifat komersial atau pun non-komersial. Pembenahan secara kultural dengan melibatkan individu serta pembentukan kesadaran komunal untuk menciptakan kondisi ekonomi yang sehat dan diberkahi dengan

menghidupkan spirit keagamaan dalam kegiatan ekonomi. Karena norma keagamaan dan kesadaran teologis seperti yang diajarkan oleh masyarakat Madinah yang dipimpin Muhamad SAW, ternyata dapat memobilisasi masyarakat muslim generasi berikutnya dalam kegiatan ekonominya.[26]

1. Mengembangkan Norma dan Kesadaran Komunal dalam Mendistribusikan Risiko

Bagi masyarakat miskin, kepercayaan dan hubungan baik dirinya dengan orang lain menjadi begitu berarti sebagai modal dalam menjalani kehidupannya. Sanksi sosial (*social punishment*) seperti pengucilan dan ekskomunikasi sebagai bentuk hukuman sosial terbukti mampu secara efektif menggantikan biaya-biaya yang terkait dengan pengelolaan dana kredit mikro dan jaminan fisik (*collateral*).

Kebutuhan sosial masyarakat modern menjadi berkurang akibat individualisme material yang ditimbulkannya. Kapitalisme memiliki kontribusi terhadap hal ini dengan meletakkan kepentingan pribadi di atas kewajiban moral. Dengan adanya sistem dan teknologi baru, kapitalisme menghancurkan ikatan-ikatan yang telah dibangun selama berabad-abad dalam masyarakat manusia dan tidak menyisakan apa pun kecuali kepentingan pribadi sebagai perekat masyarakat.

Dengan menumbuhkan kesadaran sosial yang ada maka konsep kebersamaan terutama dalam mendistribusikan risiko kredit mikro dapat dilakukan dalam sebuah komunitas.Salah satu bentuk penguatan kredit mikro oleh perbankan syariah (terutama oleh BPRS) dalam mengembangkan kesadaran komunal dalam membagi risiko berdasarkan keterikatan sosial adalah membentuk kelompok-kelompok pembiayaan mikro. Kelompok-kelompok pembiayaan mikro ini dibentuk berdasarkan berdasarkan kesukuan, jenis usaha atau pun domisi usaha dan tempat tinggal. Kedekatan hubungan antar anggota kelompok digunakan sebagai sarana untuk saling mendukung satu dengan lainnya.

Model yang dikembangkan melalui pembiayaan kelompok ini adalah :

a. Membentuk organisasi kelompok

Kelompok-kelompok pembiayaan dibentuk dengan jumlah anggota beragam berdasarkan jumlah yang ada biasanya maksimal 10 orang untuk memudahkan koordinasi. Kelompok tersebut diorganisir dengan melakukan pemilihan ketua kelompok. Ketua kelompok lah yang nantinya akan menjadi *key-person* sebagai kepanjangan bank di

hadapan anggota dan menjadi kepanjangan anggota kelompok di hadapan bank.

Organisasi kelompok ini bermanfaat bagi bank dalam meminalisir pengawasan, koordinasi dan administrasi pembiayaan. Selain dapat meminimalisir biaya juga dapat menjadi alat kontrol terhadap perkembangan usaha nasabah, terutama kelompok yang dibentuk berdasarkan jenis dan domisili usaha yang sama.

Pencairan pembiayaan dilakukan perkelompok, jangka waktu pembiayaan disamakan agar memudahkan pengorganisasian. Pembentukan kelompok ini juga berguna bagi bank dalam rangka mengenal karakter nasabahnya karena dalam sistem kelompok, anggota dapat dimintai keterangan pribadi anggota lainnya karena syarat keanggotaan adalah harus dikenal oleh anggota kelompok yang lain.

Pembentukan kelompok berguna sebagai media komunikasi antar anggota dan dapat menumbuhkan rasa kebersamaan, sesama anggota dapat saling berdiskusi mengenai pembiayaan yang mereka ajukan, usaha yang mereka jalankan dan lain sebagainya. Melalui kelompok disosialisasikan norma-norma keagamaan yang berkaitan dengan usaha, pinjam-meminjam dan kewajiban sebagai anggota. Sehingga kesadaran bersama terbentuk dengan norm-norma yang terbentuk antar anggota kelompok.

Kelompok-kelompok kecil yang terbentuk pada suatu komunitas berdasarkan keamaan suku atau domisili usaha disatukan dalam kelompok lebih besar lagi. Kelompok-kelompok pembiayaan dapat dikembangkan menjadi kelompok belajar dan kelompok pengajian rutin.

b. Sistem tanggung renteng

Sistem tanggung renteng merupakan sistem yang dibangun dalam rangka menumbuhkan tanggung jawab bersama antar anggota kelompok pembiayaan untuk menanggung resiko kredit secara bersama-sama apabila terdapat anggota yang menunggak atau tidak mampu mengembalikan kewajiban pembiayaan.

Sistem tanggung renteng, mencoba membangun kembali nilai kejujuran melalui kelompok. Di kelompok tanggung renteng, seorang anggota dituntut untuk jujur agar bisa dipercayai oleh sesama anggota dalam kelompok. Hal ini dilakukan melalui kontrol pada tingkat kelompok pembiayaan. Kontrol dilakukan sebagai evaluasi yang berkaitan dengan reward dan punishment secara bertingkat.

Tingkat pertama, terkait dengan kepercayaan yang diberikan bank pada kelompok. Kemudian kelompok memberikan kepercayaan pada anggota-anggotanya. Reward yang berupa realisasi hak untuk mendapatkan pembiayaan akan disetujui oleh seluruh anggota dalam kelompok karena ia bisa dipercaya. Selanjutnya pembiayaan tersebut akan direalisasi oleh bank syariah bila kelompok tersebut bisa dipercaya. Sedang alat ukurnya adalah, pelaksanaan kewajiban yaitu pembayaran simpanan pokok, simpanan wajib dan angsuran pinjaman. Dalam hal ini pembiayaan melalui sistem tanggung renteng mensyaratkan semua kewajiban harus terselesaikan dalam kelompok.

Bila kewajiban yang dibayarkan oleh kelompok pada bank ternyata tidak lengkap, maka bank tidak akan merealisasi pengajuan pinjaman dari anggota dikelompok tersebut. Dengan mekanisme inilah, membuat setiap anggota dalam kelompok akan saling mengontrol agar pembayaran kewajiban secara kelompok kepada koperasi bisa lengkap. Disinilah setiap anggota dituntunt untuk berbuat jujur, agar penilaian terhadap dirinya tidak sampai salah. Karena kesalahan dalam penilaian akan memunculkan resiko yang menyulitkan anggota dalam kelompok. Jika hal ini terjadi, anggota tersebut akan kehilangan kepercayaan dari teman-teman sesama anggota dikelompok. Hal itu juga berarti akan menjadi hambatan baginya dalam memperoleh akses permodalan dari bank.

c. Penanggung jaminan kelompok.

Dalam sistem pembiayaan kelompok, terkadang terdapat salah satu anggota yang sudah lebih baik secara ekonomi di bandingkan anggota lainnya. Bank syariah dapat meminta anggota tersebut yang *bankable* untuk menjadikan aset yang dimiliki sebagai persyaratan administratif anggotanya. Aset yang dijaminkan ini hanyalah sebagai tambahan dalam rangka melengkapi persyaratan teknis perbankan yang mewajibkan adanya jaminan. Namun jaminan sesungguhnya adalah tanggung renteng sesama anggota.[27]

Kesadaran komunal dengan memperkuat norma yang ada dalam tradisi berkelompok menjadi jembatan bagi kelompok usaha mikro untuk dapat mengakses pemodalan melalui perbankan. Hal ini terbiasa dilakukan oleh BPRS yang memang berhadapan sehari-hari dengan kelompok usaha mikro. Namun tidak demikian bagi BUS atau UUS yang berhadapan dengan segmen pasar kelas menengah.

Dengan memberikan kredit pada usaha mikro, selain dapat mempercepat pemulihan ekonomi, bank mendapatkan keuntungan dari pembiayaan dengan sistem ini.

a. Tingkat kemacetan relatif kecil. Selain karena tingkatan kepatuhan usaha mikro, dengan budaya komunal maka risiko kemacetan akan semakin kecil.
b. Penyebaran risiko menjadi lebih luas dengan nominal yang kecil-kecil dapat mengurangi risiko default jika dibandingkan dengan terkonsentrasinya dana pada nasabah tertentu.
c. Pricing pembiayaan usaha kecil tidak teralu menjadi masalah utama bagi usaha mikro. Hal yang utama bagi pedagang mikro adalah ketersediaan dana pada saat yang tepat, dalam jumlah yang tepat, sasaran yang tepat dan dengan prosedur yang sederhana lebih penting daripada subsidi bunga.[28]

2. Pembinaan dan Pendampingan

Pemberdayaan yang merupakan prasyarat mutlak bagi upaya penanggulangan kemiskinan, memiliki tujuan penting antara lain : *Pertama,* menekan perasaan tidak berdaya (*impotensi*) masyarakat miskin bila berhadapan dengan struktur sosial-politis. Langkah kongkritnya adalah meningkatkan kesadaran kritis atas posisinya. *Kedua,* setelah kesadaran kritis muncul, upaya-upaya memutuskan hubungan-hubungan yang bersifat eksploitatif terhadap lapisan orang miskin perlu dilakukan. Pemutusan hubungan itu dapat dilakukan bila terjadi reformasi sosial, budaya dan politik. Artinya kesadaran kritis masyarakat miskin dimunculkan dan direorganisasi agar dapat meningkatkan produktivitas kerja dan kualitas hidupnya. *Ketiga,* menanamkan rasa kesamaan (*egallitarian*) dan memberikan gambaran bahwa kemiskinan bukan merupakan takdir tetapi sebagai penjelmaan konstruksi sosial, *keempat,* merevitalisasi program pembangunan pembangunan dengan melibatkan masyarakat miskin secara penuh. *Kelima*, perlunya pembangunan sosial dan budaya bagi masyarakat miskin seperti perubahan kebiasaan hidup, peningkatan produktivitas kerja dan kualitas kerja, serta distribusi infrastruktur pembangunan yang lebih merata.[29]

Kerja demikian mungkin teramat sulit bagi industri perbankan untuk terlibat secara langsung dalam mempengaruhi kultur masyarakat mikro agar memiliki kemampuan mengakses lembaga keuangan formal. Kultur sosial dunia perbankan merupakan gambaran dari kultur kelas menengah terpelajar. Masyarakat kecil enggan memasuki suatu bank karena persoalan "minder" dan khawatir karena tidak pernah berhubungan dengan lembaga keuangan formal, walau pun secara ekonomi mereka telah memiliki potensi *bankable.*

Ekspektasi masyarakat (terutama sektor usaha mikro) terhadap perbankan syariah adalah mendapatkan kemudahan pembayaran dan kecepatan sebagaimana transaksi dengan bank keliling. Faktor pertimbangan keagamaan menjadi tidak penting ketika masyarakat berada dalam kondisi membutuhan dana untuk perputaran modal mereka. Namun bank keliling tidak memiliki visi pemberdayaan melalui akumulasi aset agar usaha mikro bisa berkembangan dan mengakses lembaga keuangan yang lebih besar.

Dalam industri perbankan, kultur yang dibangun adalah kultur pelayanan jasa keuangan. Orientasi pelayanan dan kegiatan adalah murni sebagai bentuk membangun kultur kerja berprestasi dan memberikan kenyamanan terhadap konsumen. Sulit untuk menerapakn kultur keberpihakan dalam nuansa pencapaian profit yang tinggi. Berdasarkan hal tersebut, maka perbankan syariah di Indonesia memisahkan kegiatan sosial, pendampingan dan pengembangan kultural masyarakat kepada lembaga pelaksana yang dibentuk dalam rangka menjalankan program pemberdayaan. Sebagai contoh adalah Bank Muamalat Indonesia mendirikan Baitulmal Muamalat yang menitik beratkan pada pemberdayaan usaha mikro melalui program Komunitas Usaha Mikro Muamalat berbasis Masjid (KUM3), pengembangan lembaga keuangan mikro syariah (LKMS), penjaminan anak yatim (Kafala & ISS) dan penanganan bencana dan *recovery* wilayah bencana (ATM).[30]

E. Penutup

Sebagaimana identitas ekonomi Islam yang selalu mengedepankan *falāh* (kebahagiaan dunia-akhirat) sebagai tujuan utama, maka kebersamaan dan persaudaraan akan menjadi spirit utama dalam melaksanakan aktivitas ekonomi. Industri perbankan syariah akan jauh dirasakan berbeda oleh masyarakat jika identitas ekonomi Islam ini dijadikan landasan utama dalam menjalankan proses bisnisnya.

Orientasi bisnis tidak hanya dijalankan dalam rangka mengakumulasi kapital, akan tetapi juga mengakumulasi manfaat dan kemaslahatan bagi sesama. Ini yang kelak akan menempatkan perilaku ekonomi muslim yang bercirikan *homo-ethicus*, *homo-socious*, *homo-religius* dan *homo-magnus-humanus* yang menempatkan manusia sebagai sentral substansial, bukan *homo-economicus* terlebih *homo-homini lupus*.

Catatan Kaki :

[1]"*kay lamudhārabaḥ yakumudhārabaḥna dumudhārabaḥlatan bayna al-aghniyamudhārabaḥi minkum*"(QS. Al-Hashr/59: ayat 7)..

[2]Kelompok yang lemah tidak bisa disamakan untuk berkompetisi dengan yang lebih kuat untuk mendapatkan akses permodalan melalui bank. Akses perbankan bagi kelompok ekonomi lemah harus menunjukkan keberpihakannya, baik melalui mekanisme yang berbeda atau pun menerapkan pola pemberdayaan terpadu agar usaha lemah menjadi setara dan *bankable*.

[3]Pertanyaan dan diskusi mengenai halal-haram transaksi bank menarik dibahas oleh Sri-Edi Swasono dalam "Ekonomi Islam Dalam Pancasila", makalah Annual Meeting of ISEI, UNAIR, 1-3 Agustus 2008. Dalam diskusi tentang riba beliau menyatakan pernyataan yang kritis bahwa jika kita bersikap puritan terhadap bunga bank, maka perlu dipertimbangkan dampak terhadap kondisi saat ini, bagaimana jika kemasan-kemasan air minum, makan, dan lain-lain yang berlabel "halal" bila ternyata dibiayai oleh bank komersial-konvensional yang "non-syariah" ?.

[4]Berkaitan dengan cita-cita bangsa yang berdasarkan prinsip kolektivisme ini Sri-Edi Swasono mengajukan beberapa platform, salah satunya adalah bahwa "Kemakmuran masyarakat lebih utama dari kemakmuran orang-seorang, namun hak-hak warga negara orang-seorang tidak bisa diabaikan secara semena-mena. Hubunga Ekonomi nasional berdasar "kebersamaan" (*mutualism*) dan "asas kekeluargaan" (*brotherhood* atau *ukhuwah*)… (Keadilan yang *genuine* hanya bisa terwujud di dalam suasana kebersamaan yang berasas kekeluargaan). Platform Nasional – V yang diajukan oleh Sri-Edi Swasono, "Mendesain Masa Depan Indonesia : Mempertahankan Cita-cita Nasional Berdasar Doktrin Kebangsaan dan Doktrin Kerakyatan", Makalah Kuliah Sistem Ekonomi dan Ekonomi Kontemporer Pascasarjana S3 UIN, 28 Mei 2012. Pembahasan terkait *kolektivisme, cooperation, ukhuwah, jama'ah,* dan yang terkait dengan tema yang sejalan dengan surat Al-Hashr ayat 7 dibahas hampir dalam setiap karya-karya Sri-Edi Swasono antara lain : *Kebersamaan dan Asas Kekeluargaan, Mutualism & Brotherhood* (Jakarta : UNJ Press, 2004), *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial, Dari Klasikal dan Neoklasikal Sampai ke The End of Laissez-Faire* (Jakarta : Penerbit Perkumpulan PraKarsa, 2010), *Kembali ke Pasal 33 UUD 1945 Menolak Neoliberalisme* (Jakarta : Penerbit Yayasan Hatta, 2010), *Ekspose Ekonomika Mewaspadai Globalisasi dan Pasar Bebas* (Yogyakarta : Pustep UGM, 2010) dan karya-karya beliau lainnya.

[5]Hal ini dapat kita lihat dari dominasi skim murabahah pada tahun 1999-2007 yang mencapai rata-rata di atas 60% terhadap keseluruhan portofolio pembiayaan bank syariah. Pada awal tahun 2000-an jumlah bank syariah kian bertambah, terutama dengan diperbolehkannya membuka Unit Usaha Syariah bagi bank konvensional melalui kebijakan Bank Indonesia dalam rangka memperluas jaringan perbankan syariah.

[6]Perbankan syariah belum mendapat porsi yang besar dalam industri perbankan nasional. Meski aset Bank Umum Syariah (BUS) dan Unit-unit Syariah (UUS) secara *year on year* (yoy) mencatatkan pertumbuhan tertinggi selama tiga tahun terakhir yakni 48,1% atau Rp 127,19 triliun, namun *market share* bank syariah hingga akhir tahun 2011 (Per Desember 2011) tercatat sekitar 4,36% dengan jumlah rekening 8.187.428 dan jaringan kantor sebanyak 2.017 unit. Statistik Perbankan Syariah 2011 diunduh dari www.bi.go.id.

[7]Sri-Edi Swasono, *Kembali ke Pasal 33 UUD 1945 Menolak Neoliberalisme* (Jakarta : Penerbit Yayasan Hatta, 2010), 6.

[8]Akad fasidah dapat terjadi dengan ketiadaan barang dimaksud atau pembelian barang tidak sesuai dengan s}ighat.

[9]Dari beberapa perbedaan penekanan dalam definisi *mud}amudhārabaĥrabah*, dapat diambil beberapa unsur transaksi yang berada dalam transaksi *mud}amudhārabaĥrabah*. *Mud}amudhārabaĥrabah* adalah transaksi yang memiliki pola transaksi *shirkah, wakalah, ju'amudhārabaĥlah*, *amamudhārabaĥnah*, dan *gharar*. Mengandung pola *shirkah* karena *mud}amudhārabaĥrabah* merupakan transaksi kerjasama usaha. *Wakamudhārabaĥlah* karena *mud}amudhārabaĥrabah* merupakan transaksi perwakilan pengelolaan modal usaha. Disebut *ju'amudhārabaĥlah* karena dalam *mud}amudhārabaĥrabah* keuntungan didapatkan berdasarkan kemampuan seorang *mud}amudhārabaĥrib* menghasilkan laba. Dikatakan akad amanah karena dalam *mud}amudhārabaĥrabah* pemodal memberikan kepercayaan penuh kepada *mud}amudhārabaĥrib* untuk mengelola dananya tanpa campur tangan pemodal secara langsung. Adiwarman Karim, Bank Islam Analisis Fiqh dan Keuangan (Jakarta : Penerbit IIIT, 2003), 77-81. Lihat juga Muhammad Ruwamudhārabaĥs, *al-Mu'amudhārabaĥmalat al-Mamudhārabaĥliyah al-Mu'amudhārabaĥs}irah fi D}aw al-Fiqh wa al-Sharimudhārabaĥ'ah* (Beirut : Damudhārabaĥr al-Nafamudhārabahis, 1999), 71.

[10]Sebagaimana diketahui bahwa pengelompokan Kolektibilitas Aktiva Produktif mud}amudhārabaĥrabah berbeda dengan KAP lainnya. Dalam PBI No.5/7/2003 KAP mud}amudhārabaĥrabah dan mushamudhārabaĥrakah dikelompokkan berdasarkan empat kategori yakni; (i) lancar, (ii) kurang lancar, (iii) diragukan, dan (iv) macet. Sementara untuk KAP kelompok piutang dan qard} kolektibilitas terdiri dari; (i) lancar, (ii) dalam perhatian khusus, (iii) kurang lancar, (iv) diragukan, dan (v) macet.

[11]Berdasarkan hasil wawancara dengan praktisi BMT di wilayah Serang, Pandeglang, Cilegon dan Bogor yang mendapatkan pembiayaan dari bank syariah melalui bagi hasil, BMT mendapatkan fasilitas pembiayaan yang mirip dengan muramudhārabaĥbahah yaitu dengan membayar cicilan pokok dan bagi hasil yang tetap setiap bulannya. Hal ini membebani BMT ketika penyaluran dana pembiayaan dari bank umum syariah tidak berjalan sesuai target yang direncanakan.

[12]Beberapa hadith disebutkan bahwa seseorang bisa masuk surga disebabkan baik kepada tetangganya, membantu saudaranya bahkan dalam suatu hadith disebabkan membantu seekor anjing.

[13]Surat al-Ma'un, Al-Mutaffifin, Al-Kautsar, dan At-Takatsur merupakan nama-nama surat yang menggambarkan kecaman terhadap sikap indiviualisme ekonomi.

[14]Muhammad Hatta mendefinisikan homo economicus sebagai orang ekonomi yang mengetahui keperluannya yang setinggi-tingginya, yang mengetahui kedudukan pasar, yang pandai berhitung secara ekonomi dan rasional, dapat menimbang sendiri apa yang beruntung bagi dia dan apa yang merugikan dan kemudian ia sama kuat dan sama faham dengan lawannya. Sebagaimana dikutip oleh Sri Edi Swasono, *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial Dari Klasikal dan Neoklasikal Sampai ke The End of Laissez-Faire,* 100.

[15]Kondisi ekonomi yang menggantungkan diri terhadap pasar dapat menjadikan orang lemah semakin lemah dan secara sosial seseorang kehilangan tanggung jawabnya terhadap orang lain. Oleh karena itu Islam menolak berhala pasar –bebas yang dapat melahirkan brutalisme ekonomi berupa lepasnya daulat

sosial yang tersandra daulat pasar, misalnya : "jika tak bisa bayar, tak usah berobat", "jika tak bisa bayar SPP, jangan sekolah". Sri Edi Swasono, *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial,* 71.

[16]Dalam sebuh hadith Rasulullah bersabda : "*Tidak ada seorang yang memakan satu makanan pun yang lebih baik dari makanan hasil usaha tanggannya sendiri. Dan sesungguhnya Nabi Allah Daud AS memakan makanan dari hasil usahanya sendiri*" (S}ahih Bukhari hadith ke-1930)

[17]*Dan janganlah kamu harta diantara kamu dengan cara yang bathil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim, dengan maksud agar kamu dapat memakan harta sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui.*" (QS. Al-Baqarah/2 : ayat 188),

Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang tyelah diberi Kitab (yaitu), "hendaklah kamu benar-benar menerangkannya (isi Kitab itu) kepada manusia, dan janganlah kamu menyembunyikannya," lalu meraka melemparkan (janji itu) kebelakang punggung mereka dan menjualnya dengan harga murah. Maka itu seburuk-buruk jual beli yang mereka lakukan." (QS. Ali 'Imramudhārabaĥn/3 : ayat 187)

[18] Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah dibumi." Mereka berkata: "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah disana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sungguh aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (QS. Al-Baqarah/2 : 30)

Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain, untuk mengujimu atas (karunia) yang diberkan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, maha Penyayang."(QS. Al-An'amudhārabaĥm/6 : ayat 165),

[19]QS. Al-Hujurrat/49 : 10, Al-Hashr/59 : 7

[20]*…Allah menetapkan ukuran malam dan siang. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menentukan batas-batas waktu itu, maka dia memberikan keringanan kepadamu, karena itu bacalah yang mudah (bagimu) dari al-Qur'an; Dia mengetahi bahwa akan ada diantara kamu orang-orang yang sakit, dan yang lain berjalan dibumi mencari sebagian karunia Allah; dan yang lain berperang dijalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagimu) dari al-Qur'an dan laksanakanlah shalat, tunaikanlah zakat dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. Kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan) nya disisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya. Dan mohonlah ampunan kepada Allah; sungguh, Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang."* (QS. Al-Muzzammil/73 : 20)

[21]Lima kesadaran ekonomi Islam yang diajukan dalam tulisan ini sejalan dengan semangat yang ada dalam demokrasi pancasila. Dalam diskusi kelas 12 Juni 2012 dengan Sri Edi Swasono dinyatakan bahwa semangat ekonomi Islam seperti ini telah terinternalisasi dalam ekonomi pancasila. Sistem ekonomi Indonesia diarahkan menuju kesadaran bahwa manusia adalah sentral substansial yang oleh Sri Edi Swasono disebut sebagai homo-ethicus, homo-socious, homo-religius dan homo-magnus-humanus. Posisi ekonomi Islam menurut Sri Edi Swasono adalah termasuk dalam kelompok *human-centred economics* yang *dominantly people* yang mengutamakan etika, religiousitas, serta solidaritas. Sri Edi Swasono, *Kebersamaan dan Asas Kekeluargaan,* 264.

[22] Putnam, R, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", *Journal of Democracy* (Vol. 6/1, 1995), 65-78

[23] Budi Rajab, "Membincangkan Modal Sosial", *Pikiran Rakyat*, 22 Februari 2005

[24]Fukuyama berhasil meyakinkan bahwa modal sosial memiliki kekuatan untuk mempengaruhi prinsip-prinsip yang melandasi kemajuan ekonomi dan kesejahteraan sosial suatu negara. Negara-negara yang dikategorikan sebagai *high trust societies*, menurut Fukuyama, cenderung memiliki keberhasilan ekonomi yang mengagumkan. Sebaliknya, *low trust societies* cenderung memiliki kemajuan dan perilaku ekonomi yang lebih lamban dan inferior. Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity* (New York: the Free Press, 1995).

[25]Michael Hechter dan Karl-Dieter, Ed., *Social Norms* (New York : Russel Sage Foundation, 2001), 327

[26]Nejatullah Shiddiqy menyatakan bahwa bersinarnya peradaban Islam dan pengaruhnya atas panggung sejarah dunia untuk 1000 tahun, tidak mungkin ada tanpa diiringi dengan ide-ide (pemikiran) seperti ekonomi. Ia menganggap bahwa ide-ide ekonomi Islam muncul sebagai tanggapan pemikir-pemikir muslim terhadap tantangan ekonomi pada zamannya dimana dalam upaya ini mereka merujuk al-Qur'an dan Sunnah serta relfeksi historis kehidupan masyarakat Islam di zaman Rasulullah yang disertai dengan argumentasi dan pengalaman empiris. Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature– Part Three First International Conference On Islamic Economics (Selected Papers)* pada http://www.financeinislam.com diakses tanggal 04/03/2007.

[27]Adanya persyaratan jaminan sebagai persyaratan mutlak yang ditentukan oleh BI, menggambarkan perbankan lebih peduli menyelamatkan uang si kaya dari pada menyelamatkan kehidupan orang miskin. Oleh karena itu perlu dibentuk kebijakan yang lebih pro-poor sehingga orang miskin yang memang karakteristiknya tidak punya jaminan akan mampu mengakses perbankan.

[28]Hasanuddin Rahman Dg Naja, *Membangun Micro Banking* (Yogyakarta : Pustaka Widyatama, 2004), 44.

[29]Awan Setya Dewata, dkk (Editor), *Kemiskinan dan Kesenjangan di Indonesia* (Yogyakarta : Aditya Nadia, 1995), 34-35

[30] http://www.baitulmaal.net/kategori-33-lkms.html (diakses 21 Januari 2012)

DAFTAR PUSTAKA

Dewata, Awan Setya dkk (Editor), *Kemiskinan dan Kesenjangan di Indonesia* (Yogyakarta : Aditya Nadia, 1995)

Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity* (New York: the Free Press, 1995).

Hechter, Michael dan Karl-Dieter, Ed., *Social Norms* (New York : Russel Sage Foundation, 2001)

http://www.baitulmaal.net/kategori-33-lkms.html (diakses 21 Januari 2012)

http://www.bi.go.id.

Karim, Adiwarman, *Bank Islam Analisis Fiqh dan Keuangan* (Jakarta : Penerbit IIIT, 2003)

Naja, Hasanuddin Rahman Dg, *Membangun Micro Banking* (Yogyakarta : Pustaka Widyatama, 2004)

Putnam, R, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", *Journal of Democracy* (Vol. 6/1, 1995)

Rajab, Budi, "Membincangkan Modal Sosial", *Pikiran Rakyat*, 22 Februari 2005

Ruwamudhārabaĥs, Muhammad, *al-Mu'amudhārabaĥmalat al-Mamudhārabaĥliyah al-Mu'amudhārabaĥs}irah fi D}aw al-Fiqh wa al-Sharimudhārabaĥ'ah* (Beirut : Damudhārabaĥr al-Nafamudhārabaĥis, 1999

Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature– Part Three First International Conference On Islamic Economics (Selected Papers)* pada http://www.financeinislam.com diakses tanggal 04/03/2007.

Swasono, Sri-Edi, *Kebersamaan dan Asas Kekeluargaan, Mutualism & Brotherhood* (Jakarta : UNJ Press, 2004),

_____, *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial, Dari Klasikal dan Neoklasikal Sampai ke The End of Laissez-Faire* (Jakarta : Penerbit Perkumpulan PraKarsa, 2010),

_____, *Kembali ke Pasal 33 UUD 1945 Menolak Neoliberalisme* (Jakarta: Penerbit Yayasan Hatta, 2010),

_____, *Ekspose Ekonomika Mewaspadai Globalisasi dan Pasar Bebas* (Yogyakarta : Pustep UGM, 2010)

_____, "Ekonomi Islam Dalam Pancasila", makalah Annual Meeting of ISEI, UNAIR, 1-3 Agustus 2008.

_____„ "Mendesain Masa Depan Indonesia : Mempertahankan Cita-cita Nasional Berdasar Doktrin Kebangsaan dan Doktrin Kerakyatan", Makalah Kuliah Sistem Ekonomi dan Ekonomi Kontemporer Pascasarjana S3 UIN, 28 Mei 2012.

KONTRIBUSI ETOS KERJA DAN INSENTIF TERHADAP KINERJA GURU MADRASAH ALIYAH NEGERI DI KABUPATEN PANDEGLANG BANTEN

Badriyah Amir
Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstract

The objectives of this research are to find out the level of teacher performance, work ethic and incentive, and to analyze the contrubution work ethic and incentive to taecher performance.

This research uses survey by using correlational analysis. The total population is 103 teachers of Madrasah Aliyah Negeri Pandeglang. Simple random sampling and quota sampling are used as the techniques of taking the sample. 70 teachers are used as the sample (respondents) of this research.

The results of study show that: (1) First: teacher performance, work ethic and incentive were good; (2) Second, There is a positive and significant influence of job ethic toward teacher performance. (3) Third, there is a positive and significant contribution incentive toward teacher performance. (4) Fourth, there is a positive and significant influence of work ethic and incentive toward teacher performance.

Key words: *job performance, work ethics, incentive, actualization, MAN Pandeglang*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan tingkat kinerja guru, etos kerja guru dan insentif, dan juga menganalisis kontribusi etos kerja dan insentif terhadap kinerja guru.

Metode penelitian adalah metode survei dengan menggunakan analisis korelasional. Populasi penelitian adalah guru Madrasah Aliyah Negeri Kabupaten Pandeglang berjumlah 103 orang. Metode pengambilan sampel menggunakan simple random sampling dan quota sampling. Besaran sampel berjumlah 70 orang guru sebagai responden. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa: Pertama tingkat kinerja guru, etos kerja guru dan insentif adalah baik. Kedua terdapat pengaruh positif dan signifikan etos kerja terhadap kinerja guru. Ketiga, terdapat kontribusi positif dan signifikan insentif terhadap kinerja guru. Keempat terdapat pengaruh positif dan signifikan etos kerja dan insentif secara bersama-sama terhadap kinerja guru.

Kata kunci: *kinerja guru, etos kerja, insentif, aktualisasi, MAN Pandeglang*

A. Pendahuluan

Kondisi perkembangan madrasah sekarang ini memperlihatkan tiga fenomena berikut: (a) kemampuan pengelolaan manajemen belum seperti yang diharapkan; (b) tingkat pendidikan guru kebanyakan belum sepadan dengan persyaratan yang ditetapkan dan kemampuan metodologi masih rendah; (c) kemampuan pembelajaran guru madrasah kebanyakan masih menekankan pada pengenalan konsep yang bersifat kognitif dan belum menekankan pada perilaku beragama, etika sosial dan akhlak mulia.[1]

Menurut Rahim[2] tenaga guru pada madrasah saat ini dapat dibagi dalam tiga kategori. Pertama, guru tidak layak, baik *unqualified* maupun *underqualified*. Artinya guru tersebut belum memiliki persyaratan mengajar seperti yang telah ditentukan oleh perundangan yang berlaku. Misalnya bahwa syarat untuk mengajar guru harus memiliki ijazah dan minimla D-4 atau S-1 syarat ini belum terpenuhi. Kedua, guru layak tapi salah profesi (*mismatch*). Artinya latar belakang pendidikannya tidak sesuai dengan profesi studi yang dipegangnya. Misalnya lulusan fakultas Tarbiyah Jurusan PAI mengajar IPS. Ketiga, guru layak dan sesuai profesi studi yang diajarkan. Lulusan tingkat pendidikan guru sesuai dengan ketentuan yang berlaku. Dan bila dilihat data guru Madrasah saat ini, hampir 60% guru madrasah negeri termasuk kategori tidak layak. Sedangkan yang masuk layak tapi salah profesi sebanyak 20%, dan selebihnya 20% betul-betul layak dan sesuai profesi studi yang diajarkan.

Hal-hal di atas telah menyebabkan rendahnya kinerja guru. Kinerja guru yang rendah dapat dilihat dari hasil penelitian yang dilakukan di Jawa Barat mengenai kinerja guru madrasah. Dari hasil penelitian tersebut diketahui bahwa: Kinerja guru madrasah yang termasuk dalam kategori sangat baik dan baik mencapai 55,5% dan sisanya 44,5% dalam kategori cukup baik, kurang baik dan tidak baik.[3]

Salah satu penyebab kinerja guru yang belum baik adalah etos kerja guru. Menurut Sukadi[4] etos kerja guru belum sesuai harapan karena masih didapati delapan kepribadian buruk guru yang sering ditemukan di sekolah, yaitu : (1) sering meninggalkan kelas, (2) tidak menghargai siswa, (3) kurang persiapan dalam pembelajaran, (4) pilih kasih terhadap siswa, (5) menyuruh siswa menulis di papan tulis, (6) tidak disiplin, (7) kurang memperhatikan siswa, (8) materialistis.

Penyebab lain kinerja guru madrasah yang kurang baik adalah tingkat insentif yang diterima masih jauh dari harapan. Seperti pandangan Sam dan Sam[5], gaji guru saat ini untuk golongan tertinggi

hanya Rp. 2.400.000,00 itupun dengan masa kerja puluhan tahun. Bagaimana dengan guru yang berada di tahap bawah. Dari hasil wawancara dengan guru-guru SD dan SLTP mengenai gaji yang mereka terima. Umumnya hanya cukup untuk biaya hidup selama 10 hari tiap bulannya. Terus, kemana mereka mencari uang lainnya untuk memenuhi keperluan keluarganya.

Dengan demikian, pembinaan dan peningkatan kinerja guru Madrasah Aliyah membutuhkan kontribusi etos kerja dan insentif yang diterima. Dalam penelitian ini, fokus akan diarahkan untuk mendeskripsikan dan menganalis kontribusi etos kerja dan insentif terhadap kinerja guru Madrasah Aliyah Negeri di Kabupaten Pandeglang Banten.

B. Teori dan Model Kinerja Guru

Salah satu teori tentang kinerja diajukan oleh Gibson et. all. (1985). Menurut teori ini: "terdapat tiga kelompok variabel yang mempengaruhi perilaku kerja dan kinerja yaitu: variabel individu, variabel organisasi dan variabel psikologis."[6] Variabel individu dikelompokkan pada sub-variabel kemampuan dan keterampilan, latar belakang dan demografis. Sub-variabel kemampuan dan keterampilan merupakan faktor utama yang mempengaruhi perilaku dan kinerja. Variabel psikologis terdiri dari sub-variabel persepsi, sikap, kepribadian, belajar, dan motivasi. Variabel ini banyak dipengaruhi oleh keluarga, tingkat sosial pengalaman kerja sebelumnya dan variabel demografis.

Variabel psikologis seperti presepsi, sikap, kepribadian, dan belajar merupakan hal yang komplek dan sulit diukur. Variabel organisasi berefek tidak langsung terhadap perilaku dan kinerja individu. Variabel organisasi digolongkan dalam sub-variabel sumber daya, kepemimpinan, imbalan, struktur, dan desain pekerjaan. Aspek kepemimpinan yang mempengaruhi kerja dapat diwujudkan dalam bentuk pemberian layanan supervisi. Dan gabungan sumber daya, kepemimpinan, imbalan, struktur, dan desain pekerjaan akan membentuk iklim kerja.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan telah mengembangakan model Alat Penilaian Kinerja atau Kemampuan Guru (APKG) yang dikembangkan oleh Direktorat Tenaga Pendidik Direktorat Jenderal Peningkatan Mutu Pendidik dan Tenaga Pendidik (PMPTK)[7] tahun 2008 yang meliputi kemampuan merencanakan pembelajaran, melaksanakan pembelajaran dan melakukan penilaian hasil belajar.

1. Model Etos Kerja

Model yang etos kerja yang dijadikan sandaran penelitian ini mengacu kepada model Ethos 21-Oktagen Etos Kerja Profesional oleh Sinamo[8] membagi etos kerja ke dalam 8 pernyataan kausal sebagai berikut:

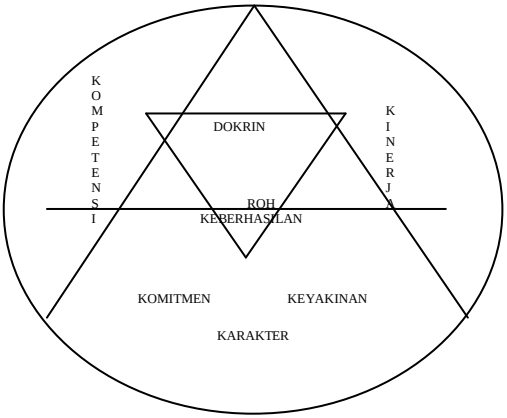
1) Etos 1: Kerja adalah rahmat; Aku Bekerja Tulus Penuh Syukur
2) Etos 2: Kerja adalah Amanah; Aku Bekerja Benar Penuh Tanggung Jawab
3) Etos 3: Kerja adalah Panggilan; Aku Bekerja Tuntas Penuh Integritas
4) Etos 4: Kerja adalah Aktualisasi; Aku Bekerja Penuh Semangat
5) Etos 5: Kerja adalah Ibadah; Aku Bekerja Serius Penuh Kecintaan
6) Etos 6: Kerja adalah Seni; Aku Bekerja Kreatif Penuh Sukacita
7) Etos 7: Kerja adalah Kehormatan; Aku Bekerja Tekun Penuh Keunggulan
8) Etos 8: Kerja adalah Pelayanan; Aku Bekerja Sempurna Penuh Kerendahan Hati.

Anggapan-anggapan dasar tentang kerja sering disebut juga dengan etos kerja. Sinamo[9] menguraikan tentang proses terbentuknya etos kerja sebagai dokrin yang diawali dari tahap paradigma, tahap keyakinan sampai kepada tahap komitmen sebagai berikut:

> "Pertama-tama, ditahap paradigma. Dokrin kerja difahami dan diterima sebagai baik dan benar; nilai-nilai kerja tertentu diterima sebagai baik dan benar. ... Selanjutnya ditahap keyakinan, dokrin dan nilai-nilai kerja dalam paradigma ini dipercaya sebagai suatu keharusan normatif karena sudah diterima sebagai baik dan benar. Norma baik dan benar ini kemudian berfungsi sebagai acuan etis bagi seluruh perilaku kerja dalam organisasi tersebut. Akibatnya, hanya dengan menampilkan perilaku kerja yang sesuai dengan norma inilah

seseorang dapat diterima dan dihargai oleh kumpulannya. Dengan demikian, seluruh anggota organisasi secara moral terkondisikan memiliki *commited* dan bertindak sesuai dengan norma tersebut. Artinya, keyakinan bahwa kerja itu baik dan benar, akan membangunkan roh keberhasilan menjadi semangat energi psikologi-spiritual yang kemudian berwujud dalam bentuk perilaku kerja yang sepadan."

Dokrin tentang kerja di atas bila digambarkan sebagai berikut:



Gambar 1: Struktur Etos Kerja
Sumber: Jansen H. Sinamo, *Ethos 21, Semangat kerja Profesional di Era Digital dan Global*, (Jakarta: Darma Mahardika, 2002), h. 70

2. Model Insentif

Landasan teori insentif mengacu kepada pandangan Riva'i yang secara umum membagi insentif kepada: "1) *Piecework*, 2) *Production Bonus*, 3) *Commision*, 4) *Maturity Curve*, 5) *Merit Pay, Pay-for-Knowledge/Pay-for-Skill Compensation,* 6) *Nonmenetary Incentive*, 7) Insentif eksekutif."[10]

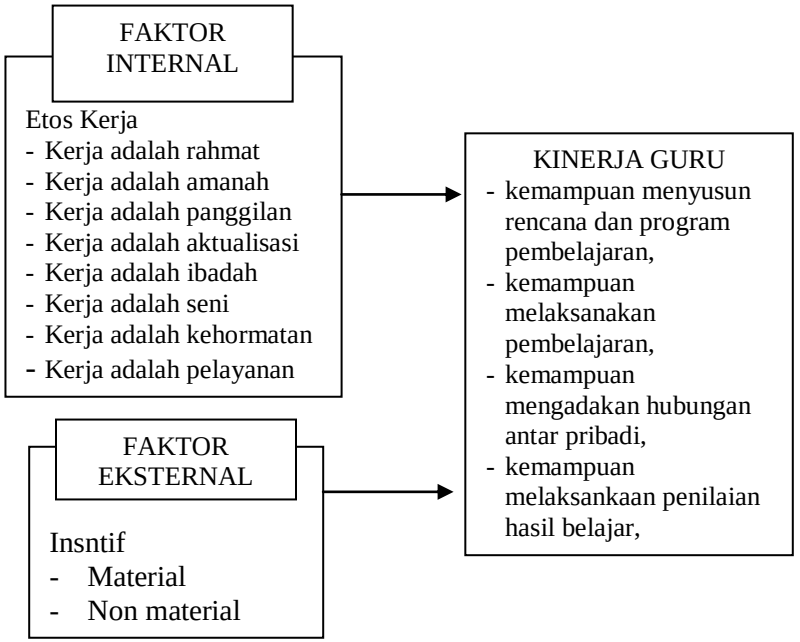
Piecework adalah *i*nsentif yang diberikan secara individual berdasarkan barang dan jasa yang dihasilkan. Digunakan untuk mengukur suatu hasil pekerjaan yang sangat jelas dan mudah diukur dan biasanya pada bagian pekerjaan yang sangat operasional. *Production Bonus* adalah insentif dalam bentuk pemberian bonus berupa tambahan upah yang diberikan karena adanya tambahan produktivitas kerja atau penghematan biaya dalam penyelesaian suatu pekerjaan. *Commision* adalah pemberian insentif yang diberikan berdasarkan barang atau jasa yang terjual. Bersifat individual dan biasanya

diberikan kepada tenaga penjual. *Maturity curve* adalah pemberian insentif berupa tabel gaji berdasarkan kematangan yang memuat tambahan jumlah gaji yang dapat dicapai sesuai dengan prestasi kerja dan masa kerja sehingga mereka diharapkan meningkatkan terus prestasinya.

Merit pay, pay-for-knowledge/pay-for-skill compensation adalah pemberian insentif yang didasarkan bukan pada apa yang dikerjakan oleh karyawan berupa produk nyata, tetapi pada apa yang dapat dilakukan untuk organisasi melalui pengetahuan yang diperoleh, dengan asumsi mempunyai pengaruh besar dan penting bagi organisasi. *Nonmenetary Incentive* adalah pemberian selain dari bentuk uang (seperti gantungan topi hingga kunci), sertifikat, liburan dan dalam bentuk lainnya yaitu rotasi kerja, perluasan jabatan dan pengubahan gaya.Insetif *eksekutif* adalah pemberian insentif berupa bonus yang diberikan kepada karyawan yang berprestasi.

C. Kerangka Konseptual Penelitian

Berasaskan permasalahan kinerja guru serta kerangka teori yang telah dijelaskan pada latar belakang penelitian, maka peneliti membentuk suatu kerangka konseptual peneltiian seperti pada gambar 2.



Gambar 2 Kerangka Konseptual Penelitian Kontribusi Etos Kerja dan Insentif terhadap Kinerja Guru Madrasah Aliyah Negeri Kabupaten Pandeglang

Gambar 2 menunjukkan bahwa kinerja guru merupakan kemampuan dan keberhasilan guru dalam melaksanakan tugas-tugas pembelajaran. Kinerja guru dipengaruhi oleh etos kerja dan insentif yang diterima guru.

Etos kerja guru merupakan pandangan dan keyakinan bahwa kerja adalah rahmat, kerja adalah amanah, kerja adalah panggilan, kerja adalah aktualisasi, kerja adalah ibadah, kerja adalah seni, kerja adalah kehormatan dan kerja adalah pelayanan. Eos kerja akan berkontribusi dan memiliki hubungan serta memberikan infak terhadap kinerja guru. Insentif yang diberikan dalam bentuk material maupun non materil akan berkontribusi dan memiliki hubungan serta pengaruh terhadap kinerja guru.

Secara sendiri-sendiri maupun secara bersama-sama etos kerja dan insentif yang diterima guru akan memiliki kontribusi serta memberi pengaruh kepada kinerja guru dalam bentuk: kemampuan menyusun rencana dan program pembelajaran, kemampuan melaksanakan pembelajaran, kemampuan mengadakan hubungan antar pribadi, serta kemampuan melaksankan penilaian hasil belajar.

D. Metodologi Penelitian

Penelitian ini mencoba mendeskrispikan tingkat kinerja guru, etos kerja dan insentif yang diterima guru. Penelitian ini juga menguji hipotesis: (1) Terdapat kontribusi positif dan signifikan etos kerja terhadap kinerja guru, (2) Terdapat kontribusi positif dan signifikan insentif terhadap kinerja guru, (3) Terdapat interaksi positif dan signifikan etos kerja dan insentif secara bersama-sama terhadap kinerja guru. Didasarkan atas sifat-sifat masalahnya, maka penelitian ini merupakan *correlational research*. Penelitian korelasi: "bertujuan untuk mendeteksi sejauhmana variasi-variasi pada suatu faktor berkaitan dengan variasi-variasi pada satu atau lebih faktor lain berdasar koefisien korelasi."[11] Dengan studi ini diharapkan dapat diketahui seberapa besar tingkat kinerja guru, etos kerja dan isnsetif yang diterima serta kontribusi variabel bebas etos kerja (X_1), dan insentif (X_2) terhadap variabel terikat kinerja guru (Y), baik secara sendiri-sendiri maupun secara bersama-sama.

Penelitian ini dilakukan pada Madrasah Aliyah Negeri di Kabupatan Pandeglang yang meliputi: MAN Panimbang berlokasi di

Kecamatan Panimbang, MAN Cihideung berlokasi di Kp. Cihideung Kecamatan Cimanuk, MAN Ciekek Kecamatan Majasari serta MAN Cibaliung yang berlokasi di Kecamatan Cibaliung. Penelitian dilaksanakan dalam kurun waktu lima bulan mulai dari bulan Juli sampai dengan bulan Nopember 2013.

Populasi penelitian ini berjumlah 103 orang. Besarnya sampel penelitian 70 orang ditetapkan dengan menggunakan rumus Slovin. Pada MAN Cihideung populasi berjumlah 24 orang sampel penelitian 16 orang. Pada MAN Panimbang populasi berjumlah 21 sampel penelitian 14 orang. Dan pada MAN Ciekek populasi berjumlah 35 orang sampel penelitian 24 orang.

Madrasah Aliyah Negeri dipilih sebagai lokasi dan sumber data penelitian karena menurut Fathoni:

> Madrasah setidakanya harus dapat dikembangkan dengan nilai keunggulan sebagai berikut: (1) berwarna *school base management*; (2) menjalankan konsep pengembangan kurikulum oleh satuan pendidikan;(3) kurikulum disusun dengan menjunjung tinggi diverifikasi minat dan bakat siswa serta memperhatikan tujuan institusional satuan pendidikan dan tuntutan lingkungan setempat, (4) mengurangi/memangkas budaya kental birokrasi; (5) menjalankan prinsip pendidikan *multy entry multy exit*.[12]

Dan menurut Azizy dan Abdul[13] pendidikan madrasah harus selalu berupaya untuk memberikan jaminan kualitas kepada pihak-pihak yang berkepentingan, yaitu:

> "Suatu jaminan agar setiap penyelenggara pendidikan madrasah sesuai dengan apa yang seharusnya dan sesuai pula dengan harapan masyarakat. Apabila setiap lembaga penyelenggara pendidikan selalu berupaya untuk memberikan jaminan kualitas dan upaya ini secara terus-menerus dilakukan, maka diharapkan kualitas pendidikan pada madrasah secara keseluruhan akan terus meningkat. Peningkatan kualitas pendidikan pada madrasah semacam itu akan berdampak pada peningkatan kualitas sumber daya manusia."

E. Instrumen Penelitian

Instrumen kinerja guru terdiri dari dimensi: (1) kemampuan menyusun rencana dan program pembelajaran dengan indikator: (a) merencanakan pengelolaan pengajaran, (b) merencanakan

pengorganisasian bahan pelajaran, (c) merencanakan pengelolaan kelas, (d) merencanakan penilaian hasil belajar; (2) dimensi kemampuan melaksanakan pembelajaran dengan indikator: (a) memulai pembelajaran, (b) mengelola pembelajaran, (c) mengorganisasikan pembelajaran, (c) melaksanakan penilaian proses dan hasil belajar, (d) mengakhiri pembelajaran; (3) dimensi kemampuan melaksanakan hubungan antar pribadi dengan indikator: (a) mengembangkan sikap positif peserta didik, (b) menampilkan kegairahan dalam belajar, (c) mengelola interaksi perilaku dalam kelas; (4) dimensi kemampuan melaksanakan penilaian hasil belajar dengan indikator: (a) merencanakan penilaian, (b) melaksanakan penilaian, (c) mengelola dan memeriksa hasil penilaian, (d) memanfaatkan hasil penilaian, (e) melaporkan hasil penilaian.

Instrumen etos kerja terdiri atas: (1) Dimensi kerja adalah rahmat dengan indikator: (a) ketulusan kerja, (b) rasa syukur dalam bekerja; (2) Dimensi kerja adalah amanah dengan indikator: (a) Bekerja sebaik-baiknya, (b) Tanggung jawab kerja; (3) Kerja adalah panggilan dengan indikator: (a) Bekerja secara tuntas, (b) integritas kerja; (4) Kerja adalah aktualisasi dengan indikator: (a) Kerja keras, (b) Semangat kerja; (5) Kerja adalah ibadah dengan indikator: (a) keseriusan kerja, (b) Kecintaan terhadap kerja; (6) Kerja adalah kreatif dengan indikator; (a) Sukacita dalam bekerja, (b) Kreatif dalam bekerja; (7) Kerja adalah kehormatan dengan indikator: (a) Ketekunan dalam bekerja, (b) Berusaha memiliki keunggulan; (8) Kerja adalah pelayanan dengan indikator: (a) Rendah hati dalam memberi pelayanan kerja.

Instrumen insentif terdiri atas: (1) dimensi material dengan indikator (a) gaji, (b) tunjangan fungsional, (c) uang transport, (d) tunjangan pengabdian, (e) tunjangan hari raya; (2) dimensi non material dengan indikator (a) keikutsertaan dalam penataran dan (b) keikutsertaan seminar, (c) promosi yang objektif, (d) pekerjaan yang terjamin, (e) keikutsertaan pengambilan keputusan, (f) fasilitas yang memadai, (g) rekreasi dan (h) cuti.

E. Analisis Data

Deskripsi data menggunakan statistik deskriptif. Statistik deskriptif yang digunakan dalam penelitian ini adalah skor rata-rata dan persentase tingkat ketercapaian. Pengujian hipotesis menggunakan statistik inferensial koefisien korelasi sederhana, parsial dan dan ganda serta diikuti dengan uji signifikansi korelasi,

perhitungan koefisien determinasi dan diakhiri dengan menghitung persamaan regresi.

F. Hasil Penelitian Dan Pembahasan

Berdasarkan analisis deskriptif dan pengujian hipotesis, dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Tingkat Kinerja Guru

Skor rata-rata tingkat kinerja guru 97,76. Rata-rata tersebut apabila dibandingkan dengan skor ideal atau skor tertinggi yaitu 140, maka tingkat kinerja guru mencapai 75% termasuk dalam kategori baik. Tingkat kinerja guru yang baik berasarkan hasil penelitian ini sesuai dengan pandangan Surya[14] yang menyatakan bahwa seorang guru harus menunjukkan kinerjanya, karena: "Dalam tingkatan operasional, guru merupakan penentu keberhasilan pendidikan melalui kinerjanya pada tingkat intitusional, intruksional, dan eksperensial." Guru merupakan sumber daya manusia yang mampu mendayagunakan faktor-faktor lainnya sehingga tercipta pembelajaran yang bermutu. Dan harus ditekankan bahwa "Kinerja guru dalam pembelajaran menjadi bagian terpenting dalam mendukung terciptanya proses pendidikan secara efektif terutama dalam membangun sikap disiplin dan mutu hasil belajar peserta didik."[15]

Guru yang memiliki kinerja mengajar yang baik adalah guru yang mampu: (1) menyusun rencana pembelajaran; (2) melaksanakan interaksi belajar mengajar; (3) menilai prestasi belajar peserta didik; (4) melaksanakan tindak lanjut hasil penilaian prestasi belajar pelajar; (5) mengembangkan profesi; (6) memahami wawasan pendidikan; (7) menguasai bahan kajian akademik.[16]

2. Tingkat Etos Kerja Guru

Skor rata-rata tingkat etos guru 99,96. Rata-rata tersebut apabila dibandingkan dengan skor ideal atau skor tertinggi yaitu 140, maka tingkat etos kerja guru mencapai 71% termasuk dalam kategori baik. Etos kerja yang baik merupakan tuntutan dunia global. Menurut Ndraha[17]: "Sudah barang tentu, kompetisi global melalui pasar bebas pada milenium ketiga diharapkan dapat menumbuhkan etos kerja yang kuat (keras) atau tinggi dikalangan masyarakat Indonesia, karena tampa hal itu Indonesia hanya tinggal sebagai penonton, bahkan korban kemajuan bangsa-bangsa lai. Apabila etos kerja masyarakat

Indonesia rendah akan berakibat menurunnya produktivitas kerja seluruh bangsa Indonesia.

3. Tingkat Insentif

Skor rata-rata tingkat insentif 98,97. Rata-rata tersebut apabila dibandingkan dengan skor ideal atau skor tertinggi yaitu 140, maka tingkat insentif mencapai 71% termasuk dalam kategori baik. Tingkat insentif yang tinggi berdasarkan hasil penelitian ini memang yang diharapkan. Karena dari sisi guru pemberian insentif bertujuan untuk"memberikan tanggung jawab dan dorongan kepada guru dalam rangka meningkatkan kualitas dan kuantitas hasil kerjanya.[18]

4. Kontribusi Etos Kerja Terhadap Kinerja Guru

Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat kontribusi positif dan signifikan etos kerja terhadap kinerja guru. Hal ini ditunjukkan oleh koefisien korelasi ry_1 sebesar 0,45 dan t_{hitung} = 4,14 yang lebih besar dari t_{tabel} pada α = 0,05 yaitu 1,67. Juga ditunjukkan oleh hasil koefisien korelasi parsial $ry._{12}$ sebesar 0,38 dan t_{hitung} = 3,40 yang berarti lebih besar dari t_{tabel} yang bernilai 1,67.

Koefisien determinasi r_2y_1 sebesar 0,20, dan $r_2y._{12}$ sebesar 0,15, memberikan informasi, bahwa secara sederhana 20% variasi yang terjadi pada kinerja guru ditentukan oleh etos kerja dengan kondisi variabel insentif dikontrol.

Jika dibandingkan kedua koefisien determinasi tersebut, ternyata terjadi penurunan koefisien determinasi sebesar 5%. Hal ini memberikan informasi bahwa setelah dikontrol dengan insentif maka nilai koefisien determinasi antara etos kerja dengan kinerja guru turun sebesar 5%.

Kontribusi etos kerja terhadap kinerja guru, dinyatakan dengan persamaan regresi linier $\hat{Y} = 43{,}59 + 0{,}54X_1$. Persamaan ini memberikan informasi bahwa rata-rata perubahan satu skor etos kerja guru diikuti oleh perubahan satu unit skor kinerja guru sebesar 0,54. Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa makin baik etos kerja guru maka makin tinggi pula kinerja guru dan sebaliknya makin rendah etos kerja guru maka makin rendah pula kinerja guru.

Etos kerja guru mempengaruhi kinerja guru seperti diungkapkan bahwa dalam etos kerja terkandung beberapa kemampuan yang harus dimiliki seorang pekerja/pegawai diantaranya: memiliki sifat disiplin, jiwa kepemimpinan, sifat kerja keras dan

kematangan emosi.[19] Dengan unsur-unsur yang ada dalam semangat kerja ini akan mendorong seseorang untuk mencapai kinerja setinggi-tingginya.

Etos kerja guru merupakan watak khas guru dalam menjalankan aktivitas profesinya sebagai, pengajar, pendidik pembimbing dan pelatih yang menuntut adanya kompetensi pedagogik, kepribadian, sosial dan profesional. Kontribusi Etos kerja terhadap kinerja guru hasil penelitian ini mendukung hasil penelitian Syah[20], yang menunjukkam kontribusi etos kerja terhadap prestasi (kinerja) guru berupa kemampuan dalam membina hubungan, kemampuan merencanakan pengajaran dan kemampuan melaksanakan pengajaran.

5. Kontribusi Insentif terhadap Kinerja Guru

Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat kontribusi positif dan siginfikan insentif terhadap kinerja guru. Hal ini ditunjukkan dengan koefisien korelasi ry^2 sebesar 0,35 dan t_{hitung} = 3,06 dimana lebih besar dari t_{tabel} pada α = 0,05 yaitu 1,67. Juga ditunjukkan oleh hasil koefisien korelasi parsial $ry._{21}$ sebesar 0,25 dan t_{hitung} = 2,07 yang berarti lebih besar dari t_{tabel} yang bernilai 1,67.

Koefisien determinasi r^2y_2 sebesar 0,12, dan $r^2y._{21}$ sebesar 0,06, memberikan informasi, bahwa secara sederhana 12 % variasi yang terjadi pada kinerja guru ditentukan oleh insentif dengan kondisi variabel etos kerja guru kontrol.

Jika dibandingkan kedua koefisien determinasi tersebut, ternyata terjadi penurunan koefisien determinasi sebesar 6 %. Hal ini memberikan informasi bahwa setelah dikontrol dengan etos kerja guru maka nilai koefisien determinasi insentif terhadap kinerja guru turun sebesar 6 %.

Kontribusi insentif terhadap kinerja guru, dinyatakan dengan persamaan regresi linier $\hat{Y} = 47{,}01 + 0{,}52X_2$. Persamaan ini memberikan informasi bahwa rata-rata perubahan satu skor insentif diikuti oleh perubahan satu unit skor kinerja guru sebesar 0,52. Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa makin memuaskan dan mensejahterakan insentif yang diberikan maka makin tinggi kinerja guru dan sebaliknya makin tidak memuaskan dan mensejahterakan insentif maka makin rendah kinerja guru.

Adanya kontribusi insentif terhadap kienrja guru telah dibuktikan dari hasil penelitian yang dilakukan Nurhayati B.[21] diketahui bahwa salah satu faktor yang mempengaruhi profesionalisme (kinerja) guru adalah tingkat penerimaan insentif

finansial langsung dalam bentuk kesejahteraan guru (gaji guru). Hasil penelitian Syah[22] juga menunjukkan terdapat korelasi antara variabel insentif dengan variabel prestasi (kinerja) guru, dan secara dimensial sebagian besar dimensi insentif berkorelasi dengan prestasi guru.

Konstibusi insentif terhadap kinerja guru jug ditunjukkan oleh hasil penelitian Dzamroni[23] menunjukkan pemberian insentif secara signifikan mempengaruhi profesionalisme (kinerja) guru. Pemberian insentif merupakan salah satu komponen penting dalam meningkatkan kinerja guru.

6. Kontribusi Etos Kerja dan Insentif secara Bersama-sama terhadap Kinerja Guru

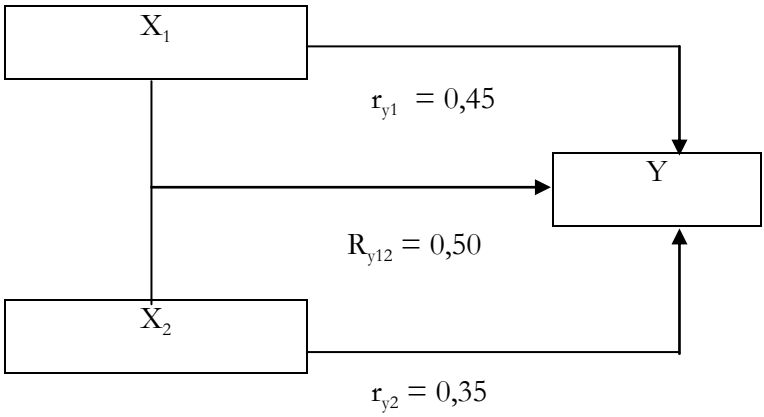
Hasil peenelitian melalui pengujian hipotesis menyimpulkan bahwa: terdapat kontribusi positif dan signifikan etos kerja dan insentif secara bersama-sama terhadap kinerja guru. Hal ini ditunjukkan oleh nilai $F_{hitung} > F_{tabel}$ yaitu 11,29 > 3,13 dan hasil perhitungan $Ry_{1.2}$ sebesar 0,50 serta $R^2_{y.12} = 0,25$.

Pola hubungan ketiga variabel tersebut ditunjukkan oleh persamaan regresi linier multiple $\hat{Y} = 18,95 + 0,45X_1 + 0,34X_2$. Dari persamaan regresi ini dapat diinterpretasikan bahwa kinerja guru akan berubah sebesar 0,45 atau 0,34 jika terjadi perubahan sebesar satu unit skor etos kerja atau insentif, berarti semakin baik etos kerja guru dan semakin tingggi insentif yang diterima maka semakin tinggi kinerja guru. Demikian pula sebaliknya semakin rendah etos kerja dan insentif yang diterima maka akan semakin kurang rendah kinerja guru.

Adanya kontribusi etos kerja dan insentif terhadap kinerja guru berdasarkan hasil penelitin ini karena pada dasarnya kinerja guru atau karyawan dipengaruhi oleh berbagai faktor, baik yang berhubungan dengan tenaga kerja itu sendiri maupun yang berhubungan dengan lingkungan organiasasi. Hal ini sesuai dengan pandangan Sudarmayati yang merumuskan bahwa faktor-faktor yang mempengaruhi kinerja dalam diri pekerja adalah: (1) sikap mental (motivasi kerja, disiplin kerja, etika kerja; (2) pendidikan; (3) keterampilan; (4) manajemen kepemimpinan; (5) tingkat penghasilan; (6) gaji dan kesehatan; (7) jaminan sosial; (8) iklim kerja; (9) sarana prasarana; (10) teknologi; (11) kesempatan berprestasi.[24]

Sebagaimana telah dipaparkan di atas pada bagian pengujian hipotesis, koefisien korelasi antara etos kerja dengan kinerja guru (r_{y1}) sebesar 0,45; koefisien korelasi antara insentif dengan kinerja guru (r_{y2}) sebesar 0,35 serta etos kerja guru dan insentif secara bersama-

sama dengan kinerja guru (R_{y12}) sebesar 0,50. Pola hubungan ketiga variabel dapat digambarkanagai berikut:



Gambar 3
Pola Hubungan Antar Ketiga Variabel

Gambar 3 menyatakan bahwa koefisien korelasi antara etos kerja dengan kinerja guru sebesar r = 0,45 dan bila dikuadratkan menjadi koefisien determinasi sebear 20% atau pengaruh etos kerja terhdap kinerja guru adalah 20%. Koefisien korelasi antara insentif dengan kinerja guru sebesar r = 0, 35 bila dikuadratkan menjadi koefisien determinasi sebesar 12% atau pengaruh etos kerja terhadap kinerja guru sebesar 12%. Dan koefisien determinasi antara etos kerja dan insentif dengan kinerja guru sebesar R = 0,50 bila dikuadratkan menjadi koefisien determinasi menjadi 25% atau pengaruh etos kerja dan insentif terhadap kinerja guru secara bersama-sama sebesar 25%.

G. Kesimpulan

Hasil penelitian deskriptif dapat disimpulkan: *s*kor rata-rata tingkat kinerja guru mencapai 75% termasuk dalam kategori baik; Skor rata-rata tingkat etos guru mencapai 71% termasuk dalam kategori baik; Skor rata-rata tingkat insentif mencapai 71% termasuk dalam kategori baik.

Hasil pengujian hipotesis menunjukkan terdapat kontribusi positif dan signifikan etos kerja guru terhadap kinerja guru Madrasah Aliyah Negeri Kabupaten Pandeglang. Pengruh etos kerja kerja terhadap kinerja guru sebesar 20% cukup signfikan guna meningkatkan kinerja guru Madrasah Aliyah Negeri Kabupaten Pandeglang.

Terdapat kontibusi positif dan signifikan insentif terhadap kinerja guru Madrasah Aliyah Negeri Kabupaten Pandeglang. Pengaruh insentif sebesar terhadap kinerja guru sebesar 12 %. Tinggi rendahnya perubahan yang terjadi pada insentif mempengaruhi kinerja guru.

Terdapat kontribusi positif dan signifikan secara bersama-sama etos kerja (X_1) dan insentif (X_2) terhsdap kinerja guru (Y), hasil ini terlihat dari koefisien korelasi R^2_{y12} = 0,25 atau sebesar 25 %. Tinggi rendahnya perubahan yang terjadi pada insentif mempengaruhi kinerja guru. Etos kerja yang dimiliki guru dan insentif yang diberikan pihak Madrasah memiliki kontribusi positif dan signifikan terhadap kinerja guru Madrasah Aliyah Negeri Kabupaten Pandeglang

Secara umum dapat dinyatakan bahwa etos kerja dan insentif merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu peningkatan etos kerja guru diiringi dengan peningkatan pemberian insentif akan dapat meningkatkan kinerja guru Madrasah Aliyah Negeri Kabupaten Pandeglang.

Beberapa kesimpulan lain dapat dibuat dari penelitian ini. *Pertama*, kinerja guru yang yang baik, etos kerja yang baik dan insentif yang mensejahterakan pada Madrasah Aliyah Negeri di Kabupaten Pandeglang masih harus ditingkatkan, karena nilai yang diharapkan mencapai 100% baru tercapai rata-rata 73%.

Kedua, perlunya upaya guru untuk meningkatkan etos kerja. Peningkatan etos kerja yang dimiliki guru berdampak positif dalam setiap aspek pelaksanaan tugas. Guru yang memiliki persepsi positif atas etos kerjanya akan meningkat kinerjanya. Upaya-upaya yang dapat dilakukan dalam meningkatkan dan mencapai etos kerja guru yang baik harus selalu dilakukan oleh oleh guru. Upaya tersebut dapat dilakuikan dengan memandang dan memiliki dokrin kerja adalah rahamat, kerja adalah amanah, kerja adalah panggilan, kerja adalah ibadah, kerja adalah kreatif, kerja adalah kehormatan dan kerja adalah pelayanan.

Ketiga, semakin memuaskan dan mensejahterakan insentif yang diterima guru akan semakin meningkatkan kinerja guru. Dengan kata lain tingkat kinerja guru ditentukan oleh tingkat insentif yang diterima guru. Tinggi rendahnya kinerja guru ditentukan oleh memuskan dan mensejahterakan atau tidaknya insentif yang diterima. Insentif dapat ditingkatan dengan memberikan imbalan atas pelaksanaan pekerjaan sehari-hari guru melebihi tenaga, ongkos individu yang dikeluarkan guru. Melebihi dari biaya pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari guru. Pemberian gaji yang layak dan dapat memenuhi kebutuhan

jasmaniah dan rohaniah. Pemberian jaminan sosial, seperti jaminan hari tua, jaminan pada saat bekerja, dan lain-lain. Pembagian penghargaan, pengakuan prestasi atau pengakuan diri. Pemberian dana bantuan pada saat memerlukan seperti sakit, kematian dan kelahiran.

Keempat, selain secara terpisah, secara bersama-sama terdapat konstribusi positif dan signifikan etos kerja dan insentif yang diterima guru terhadap kinerja guru. Tinggi rendahnya kinerja guru ditentukan oleh etos kerja dan insentif yang diterima guru. Temuan ini dapat dijadikan dasar bagi kepala madraah dan guru untuk membangkitkan etos kerja dan meningkatkan pemberian insentif kepada para guru. Informasi ini juga berharga bagi pimpinan dan lembaga Pemerintah khususunya Kementrian Agama dan kantor Wilayah Kementerian Agama agar senantiasa meniggkatakn etos kerja dan pemberian insentif kepada guru. Disamping itu juga agar memberikan kebebasan kepada guru melakukan kreativitas, imajinasi dan inovasi dalam menjalakan profesi keguruan. Pihak pimpinan juga harus dapat memberikan reward sesuai dengan prestasi kerja yang dicapai baik dalam bentuk finansial maupun dalam bentuk kesempatan mengembangkan karier.

Catatan Akhir:

[1]Qodri Azizy dan Abdul Saleh, *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. xxii.

[2]Husni Rahim, *Madrasah dalam Politik Pendidikan di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), h.113.

[3]Afifudin, *Kinerja Guru Madrasah Aliyah. Studi tentang Pengaruh Kepemimpinan Kepala Madrasah, Supervisi Akademik, dan Budaya Organisasi terhadap Kinerja Guru Madrasah Aliyah Negeri di Jawa Barat*, 2007, (Bandung: Universitas Islam Negeri Bandung, Disertasi: tidak diterbitkan), h.163.

[4]Sukadi, *Guru Powerful Guru Masa Depan*, (Bandung: Kolbu, 2006), h. 9.

[5]Muhammad Cham Sam dan Tuti Cham Sam, *Analisis SWOT Kebijakan Pendidikan Era Otonomi Daerah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), h.45.

[6]James L. Gibson; M. Ivancevich, dan James H. Donnell, *Organization : Behavior- Structure-Process*, *Planing,* (Taxas : Bisiness Publication. Inc., 1985), h. 51-53.

[7] Direktorat Tenaga Kependidikan Direktorarat Jenderal Peningkatan Mutu Pendidikan Dan Tenaga Kependidikan, *Pedoman Penilaian Kinerja* Guru, (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional), h. 65.

[8] Jansen H. sinamo, *Ethos 21, Semangat kerja Profesional di Era Digital dan Global*, (Jakarta: Darma Mahardika, 2002), h. 70-71.

[9] Jansen H. Sinamo, Ibid. h. 68-69.

[10]Riva'i, Veithzal, *Manajemen Sumber Daya Manusia Untuk Perusahaan*, (Jakarta: Murai Kencana, 2005), h. 385-386.

[11]Sumadi Suryabrata., *Metodologi Penelitian* , (Jakarta: Rajawali Pres, 1992), h.24.

[12]M.K. Fathoni, *Pendidikan Islam dan Pendidikan Nasional* (Paradigma Baru), (Jakarta: Departemen Agama), h.40.

[13] Qodri Azizy dan Saleh Abdul , *Op. Cit*. h. xii.

[14]Muhammad Surya, *Sertifikasi, Kompetensi dan Kinerja*" (Makalah Seminar Nasional PSPIPS-SPs UPI. Bandung, 2005), h. 4.

[15]J.S. Husdarta, *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Kinerja Guru Pendidikan Jasmani di Sekolah Dasar*, (Jurnal Mimbar Pendidikan No. 3/XXVI/2007. h. 12-25, 2007), h.13.

[16]Direktorat Tenaga Kependidikan Depdiknas, *Op. Cit*. h. 56.

[17]Taliziduhu Ndraha, *Pengantar Teori Pengembangan Sumber Daya Manusia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), h. 91.

[18]Riva'i, Veithzal, *Op. Cit*, h. 391.

[19]Din Zaenuddin, *Pendidikan Budi Pekerti Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Ardadyzya , 2004), h. 78.

[20] Darwyan Syah, *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Prestasi Guru Pendidikan Agama Islam Kota Depok Provinsi Jawa Barat*.(Laporan Penyelidikan: Institut Pengurusan dan Pemantauan Penyelidikan Universiti Malaya Kuala Lumpur, Tidak Diterbitkan, 2010), h. 66.

[21] Nurhayati B. Nurhayati, B., *Faktor-faktor yang mempengaruhi profesionalisme dan kinerja guru biologi di SMAN Kota Makasar Sulawesi Selatan*. (Mimbar Pendidikan. No. 4/XXV/2006. h. 64-70, 2006), h. 64-69.

[22]Darwyan Syah, *Op. Cit*. h.64.

[23] Djamroni, *Pengaruh Pemberian Insentif dan Profesionalisme Guru Terhadap Kepuasan Kerja Guru SMP Swasta di Kota Tangerang,* TESIS, (Jakarta: Program Pascasarjana UHAMKA. Tidak Diterbitkan, 2010), h. 135.

[24]Sudarmayati, *Sumberdaya Manusia dan Produktivitas Kerja*, (Jakarta : Penerbit Bina Aksara, 2001), h. 89.

DAFTAR PUSTAKA

Afifudin. 2007. Kinerja Guru Madrasah Aliyah. Studi tentang Pengaruh Kepemimpinan Kepala Madrasah, Sipervisi Akademik, dan Budaya Organisasi terhadap Kinerja Guru Madrasah Aliyah Negeri di Jawa Barat. Bandung: Universitas Islam Negeri Bandung. Disertasi: tidak diterbitkan.

Azizy, Qodri dan Saleh, Abdul. 2004. *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa*. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada.

Direktorat Tenaga Kependidikan Direktorarat Jenderal Peningkatan Mutu Pendidikan Dan Tenaga Kependidikan. 2008. *Pedoman Penilaian Kinerja* Guru. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.

Fathoni, M.K. 2005. *Pendidikan Islam dan Pendidikan Nasional*. (Paradigma Baru). Jakarta: Departemen Agama.

Gibson, James L., M. Ivancevich, dan James H.Donnelly.1995. *Organization : Behavior- Structure-Process*. Plano Taxas : Bisiness Publication. Inc.

Husdarta, J.S., Faktor-faktor yang Mempengaruhi Kinerja Guru Pendidikan Jasmani di Sekolah Dasar. *Jurnal Mimbar Pendidikan* No. 3/XXVI/2007. h. 12-25

Nurhayati, B. (2006). Faktor-faktor yang mempengaruhi profesionalisme dan kinerja guru biologi di SMAN Kota Makasar Sulawesi Selatan. *Mimbar Pendidikan*. No. 4/XXV/2006. h. 64-70.

Djamroni. 2010. *Pengaruh Pemberian Insentif dan Profesionalisme Guru Terhadap Kepuasan Kerja Guru SMP Swasta di Kota Tangerang.* TESIS. Jakarta: Program Pascasarjana UHAMKA. Tidak Diterbitkan.

Ndraha, Taliziduhu. 1999. *Pengantar Teori Pengembangan Sumber Daya Manusia*. Jakarta: Rineka Cipta.

Rahim, Husni. 2005. *Madrasah dalam Politik Pendidikan di Indonesia*. Jakarta: Logos.

Riva'i, Veithzal. 2004. *Manajemen Sumber Daya Manusia Untuk Perusahaan*. Jakarta: Murai Kencana.

Sam, Muhammad Cham dan Sam, Tuti Cham. 2005. *Analisis SWOT Kebijakan Pendidikan Era Otonomi Daerah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada

Sinamo, H. Jansen. 2002. *Ethos 21, Semangat kerja Profesional di Eral Digital dan Global*. Jakarta: Darma Mahardika.

Sudarmayati. 2001. *Sumberdaya Manusia dan Produktivitas Kerja.* Jakarta : Penerbit Bina Aksara.

Sukadi. 2006. *Guru Powerful Guru Masa Depan*. Bandung: Kolbu.

Surya, Muhammad. 2005. *Sertifikasi, Kompetensi dan Kinerja*" Makalah Seminar Nasional PSPIPS-SPs UPI. Bandung.

Suryabarata, Sumadi. 1992. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Rajawali Pres.

Syah, Darwyan. 2010. *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Prestasi Guru Pendidikan Agama Islam Kota Depok Provinsi Jawa Barat*. Laporan Penyelidikan 2010 Institut Pengurusan dan Pemantauan Penyelidikan Universiri Malaya Kuala Lumpur. Tidak Diterbitkan.

Zainuddin, Din. 2004. *Pendidikan Budi Pekerti Dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Ardadyzya.

IMPLIKASI SOSIAL BUDAYA DAN ILMU PENGETAHUAN DALAM PERKEMBANGAN BAHASA ARAB

(Studi Analisis terhadap Kosa Kata Baru pada Masa Daulah Abbasiyyah)

Azizah Alawiyah
Dosen pada Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab
IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten

Abstract

As a tool of humans' communication, language is not static, but dynamic and progressive. The socio-cultural changes and the development of sciences give an impact toward the development of Arabic. The use of Arabic is not only limited for religious subjects, but also for daily communication and sciences. Many new vocabularies and academical terms absorbed into Arabic are derived from Romanic, Persian, Greek, Sanskrit, and other languages. Hence, it is clear to demonstrate that Arabic is a language of unifying people.

Key Words: *The development of Language, the socio-cultural changes, the development of sciences.*

Abstrak

Sebagai alat komunikasi manusia, bahasa bukanlah sesuatu yang bersifat statis namun bahasa memiliki sifat dinamis dan progresif. Perubahan sosial budaya dan perkembangan ilmu pengetahuan berdampak pula pada perkembangan bahasa Arab. Bahasa Arab tidak lagi terbatas penggunaannya pada bidang keagamaan saja, namun bahasa Arab juga menjadi bahasa pergaulan dan bahasa ilmu pengetahuan. Banyak kosa kata- kosa kata baru dan istilah-istilah ilmiah yang diserap ke dalam bahasa Arab baik yang berasal dari bahasa Romawi, Persia, Yunani, Sanskrit, dan lain-lainnya. sehingga dapat dikatakan bahwa bahasa Arab benar-benar menjadi bahasa pemersatu umat.

Kata kunci: *perkembangan bahasa, perubahan sosial budaya, perkembangan ilmu pengetahuan.*

A. Pendahuluan

Sebagai makhluk sosial, manusia membutuhkan orang lain diberbagai aspek kehidupan. Manusia akan selalu berinteraksi dan berkomunikasi dengan orang lain untuk memenuhi dan mencukupi kebutuhannya. Untuk memudahkan dalam berinteraksi dan berkomunikasi ini, manusia menggunakan alat yaitu bahasa. Tidak ada kegiatan manusia yang tidak disertai dengan bahasa sehingga dapat dikatakan bahwa bahasa memegang peranan yang sangat penting agar manusia dapat menyampaikan gagasan, pikiran, konsep, atau juga perasaannya.

Seiring dengan kehidupan manusia yang terus berkembang serta kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi diberbagai bidang, maka bahasa yang digunakan juga akan terus berkembang. Bahasa seperti halnya makhluk hidup dapat lahir, tumbuh, berkembang dan kemudian mengalami kepunahan.[1] Oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa bahasa bersifat produktif dan dinamis.[2] Adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan perkembangan teknologi menimbulkan perubahan dalam tatanan kehidupan masyarat. Perubahan dan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan yang terjadi dalam masyarakat disebabkan karena adanya perubahan pola pikir dan cara pandang masyarakat terhadap suatu fenomena yang ada. Salah satu implikasi yang terjadi dari perubahan pola pikir tersebut adalah perubahan sosial budaya.

Seperti bahasa-bahasa lainnya di dunia, bahasa Arab juga mengalami perkembangan akibat adanya pengaruh sosial budaya, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta politik. Sebelum Barat memasuki masa *renaissance*, berabad-abad lamanya bahasa Arab merupakan bahasa dunia. Bahasa Arab adalah bahasa politik, ekonomi, bahkan dunia keilmuan. Ada beberapa sebab yang membuat bahasa Arab menjadi bahasa peradaban dunia, dimana setiap orang yang berkeinginan maju merasa berkewajiban menguasainya.

Perkembangan bahasa Arab merupakan sesuatu yang wajar dan pasti terjadi seperti yang dikatakan oleh Thâhâ Husein bahwa "Bangsa Arab saat ini memiliki bahasanya sendiri, dan mereka berhak menggunakan kosa kata yang belum pernah digunakan pada masa sebelumnya. Maka kita jangan terus terbelenggu pada penggunaan kosa kata yang digunakan pada masa pra Islam dan masa awal munculnya Islam".[3]

Perkembangan Islam pada masa bani Umayyah di wilayah-wilayah baru seperti Iraq, Iran, Khurasan, Syam, dan Maroko mengalami kemajuan yang amat pesat. Sebelum datangnya Islam, penduduk asli di wilayah-wilayah tersebut memiliki bahasanya sendiri,

seperti bahasa Persi yang digunakan oleh penduduk Iran dan Khurasan, bahasa Aramiyah yang digunakan oleh penduduk Syam, bahasa Qibthiyyah yang digunakan penduduk Mesir, dan bahasa Barbâriyyah yang digunakan oleh penduduk Maroko.[4] Namun ketika bangsa Arab dan Islam bermigrasi dan mulai mendiami wilayah-wilayah tersebut, lambat laun bahasa Arab menempati posisi yang amat sentral sebagai bahasa agama dan bahasa pergaulan.

Demikian halnya yang terjadi pada masa bani 'Abbasiyyah dimana dalam sistem pemerintahan dan politiknya serta kehidupan sosialnya banyak diadopsi dari Persi. Pada masa ini bahasa Arab juga mengalami perkembangan yang amat pesat baik dari segi makna maupun kosa kata,[5] ini disebabkan karena adanya asimilasi dan akulturasi antara budaya Arab dan non Arab serta semakin luasnya wilayah kekuasaan bani 'Abbasiyyah.[6] Meskipun demikian, Bahasa Arab fusha tetap digunakan sebagai bahasa administrasi, kebudayaan, ilmu pengetahuan, dan pendidikan. Bahasa Arab pada masa ini mulai dipelajari melalui buku-buku sehingga dapat berkembang lebih luas lagi.

B. Bahasa dan Perubahan Sosial Budaya

Manusia adalah makhluk individu yang tidak dapat melepaskan diri dari hubungan dengan manusia lain. Sebagai akibat dari hubungan yang terjadi diantara individu-individu (manusia) kemudian lahirlah kelompok-kelompok sosial yang dilandasi oleh kesamaan-kesamaan kepentingan bersama. Namun bukan berarti semua himpunan manusia dapat dikatakan kelompok sosial. Untuk dapat dikatakan kelompok sosial terdapat persyaratan-persyaratan tertentu. Dalam kelompok sosial yang telah tersusun susunan masyarakatnya akan terjadinya sebuah perubahan dalam susunan tersebut merupakan sebuah keniscayaan, karena perubahan merupakan hal yang mutlak terjadi dimanapun tempatnya.

Adapun definisi dari perubahan sosial adalah proses dimana terjadi perubahan struktur dan fungsi suatu sistem sosial. Perubahan tersebut terjadi sebaga akibat masuknya ide-ide pembaruan yang diadopsi oleh para anggota sistem sosial yang bersangkutan. William F Ogburn mengemukakan bahwa perubahan sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan, baik yang material maupun yang immaterial, terutama yang menekankan pada pengaruh yang besar dari unsur-unsur kebudayaan material terhadap kebudayaan immaterial. Kingsley Davis mengartikan perubahan sosial sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat. Mac Iver mendefinisikan perubahan sosial sebagai perubahan-perubahan dalam

hubungan sosial (social relationship) atau sebagai perubahan terhadap keseimbangan (equilibrium) hubungan sosial. Sedangkan Gillin dan Gillin berpendapat bahwa perubahan sosial adalah suatu variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima yang disebabkan perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideology maupun adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat. Samuel Koenig mengatakan bahwa perubahan sosial menunjuk pada modifikasi-modifikasi yang terjadi dalam pola-pola kehidupan manusia yang disebabkan oleh faktor intern maupun ekstern.[7]

Dari definisi tersebut maka perubahan sosial budaya pada masyarakat ini dapat berupa perubahan pada nilai-nilai dan norma-norma sosial, kepercayaan, adat istiadat, pola-pola perilaku organisasi atau lembaga, susunan lembaga kemasyarakatan, lapisan-lapisan sosial, status sosial dalam masyarakat.[8] Setiap perubahan yang terjadi karena faktor sosial dan budaya ini akan menghasilkan makna kata yang berbeda dari makna sebelumnya, istilah-istilah yang baru, dan variasi-variasi bahasa yang berbeda-beda. Dengan kata lain, seperti yang di ungkapkan oleh Alwasilah bahwa perubahan sosial yang terjadi di masyarakat akan tercermin pada pemakaian bahasa, karena bahasa pada hakikatnya merupakan cerminan pola pikir para penuturnya.[9]

Dapat dilihat bahwa setiap bidang kehidupan atau kegiatan yang dilakukan oleh manusia memiliki kosa kata tersendiri yang hanya dikenal dan digunakan dengan makna tertentu dalam bidang tersebut. Seperti perbedaan dalam status sosial atau jenis pekerjaan, kosa kata yang biasa digunakan oleh seseorang yang berprofesi sebagai guru akan berbeda dengan kosa kata yang digunakan oleh orang lain yang berprofesi sebagai pedagang, dokter, politikus, ahli hukum, dan sebagainya.

C. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi

Tidak dapat dipungkiri bahwa bahasa merupakan sarana vital yang memiliki fungsi sangat penting dalam kehidupan manusia di dunia ini. Faktor bahasa menjadi semakin menunjukkan kelasnya dalam era globalisasi karena sebagai alat komunikasi dan sarana ekspresi manusia, bahasa tidak mungkin dapat digantikan perannya dengan sarana komunikasi yang lain.

Peranan bahasa ini dapat kita lihat dengan adanya penyampaian informasi, penyebarluasan ilmu pengetahuan dan teknologi, pengembangan seni udaya, pelaksanaan hubungan sosial kemasyarakatan, dan lain-lain yang semuanya tidak akan terlaksana dengan baik tanpa adanya campur tangan bahasa.

Adanya penemuan-penemuan baru dan kemajuan teknologi diberbagai bidang seperti bidang pertanian, perindustrian, perdagangan, alat komunikasi, alat transportasi, kedokteran, dan sebagainya memberikan andil yang sangat besar pada perkembangan bahasa. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi ini akan melahirkan istilah-istilah baru yang dibutuhkan manusia untuk mengekspresikan dan mengkomunikasikan penemuan-penemuannya tersebut. Dengan kata lain bahasa merupakan media untuk mengkonsepsikan setiap peristiwa, benda, dan objek-objek lainnya.[10]

Penggunaan istilah-istilah atau kosa kata baru ini dengan cara: (1) memodifikasi kosa kata lama yang diberikan makna baru atau mengubah makna asalnya sesuai dengan bidang-bidangnya, (2) membuat padanan kata baru, atau (3) menyerap kosa kata dari bahasa penutur pengembang ilmu pengetahuan tersebut. Misalnya dalam bahasa Arab kata الحاسوب berarti "alat penghitung", namun dengan kemajuan teknologi maknanya dimodifikasi menjadi "komputer", ada pula kata atau frasa lainnya yang mengalami modifikasi seperti: السيارة، الطائرة، البرق، البريد، الثلاجة، الهاتف. Sedangkan kata-kata bahasa Arab yang meminjam dari bahasa asing seperti: الراديو، التليفزيون، الجاكتة، الفيلم، السينما, dan lain-lain.[11]

Maka dapat disimpulkan bahwa derasnya arus globalisasi di dalam kehidupan kita akan berdampak pula pada perkembangan dan pertumbuhan bahasa sebagai sarana pendukung pertumbuhan dan perkembangan budaya, ilmu pengetahuan dan teknologi. Di dalam era globalisasi itu, mau tidak mau harus ikut berperan di dalam dunia persaingan bebas, baik di bidang politik, ekonomi, maupun komunikasi. Konsep-konsep dan istilah baru di dalam pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) secara tidak langsung memperkaya khasanah bahasa Arab. Dengan demikian, semua produk budaya akan tumbuh dan berkembang pula sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi itu, termasuk bahasa Arab, yang dalam itu, sekaligus berperan sebagai prasarana berpikir dan sarana pendukung pertumbuhan dan perkembangan iptek itu. Menurut Sunaryo, tanpa adanya bahasa (termasuk bahasa Arab) iptek tidak dapat tumbuh dan berkembang. Selain itu bahasa Arab di dalam struktur budaya, ternyata memiliki kedudukan, fungsi, dan peran ganda, yaitu sebagai akar dan produk budaya yang sekaligus berfungsi sebagai sarana berfikir dan sarana pendukung pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Tanpa peran bahasa serupa itu, ilmu pengetahuan dan teknologi tidak akan dapat berkembang.

D. Perkembangan Sosial Budaya dan Ilmu Pengetahuan Dinasti 'Abbasiyyah

Dinasti 'Abbâsiyyah mulai berdiri pada tahun 132 H/ 750 M setelah meruntuntuhkan kekuasaan khalifah terakhir bani Umayyah yaitu Marwân II. Khalifah pertama yang memimpin dinasti 'Abbâsiyyah adalah Abû al-'Abbâs al-Saffâh.[12] Meskipun Abû al-'Abbâs disebut sebagai pendiri kekhalifahan dinasti 'Abbâsiyyah, namun bapak pembangunan yang sebenarnya dari dinasti ini adalah Abû Ja'far al-Manshûr. Hal ini disebabkan karena masa pemerintahan Abû al-'Abbâs al-Saffâh yang cukup singkat, yaitu sekitar lima tahun. Dan pada masa lima tahun tersebut keadaan negara baru ini masih belum stabil, dimana Abû al-'Abbâs masih berusaha mempertahankan kekuasaan dari lawan-lawan politiknya. Sebelum wafat Abû al-'Abbâs menunjuk saudaranya, Abû Ja'far al-Manshûr sebagai pewaris tahta kerajaan 'Abbâsiyyah.[13] Yang pada masa selanjutnya dipimpin oleh Hârûn al-Rasyîd dan'Abdullâh al-Ma'mûn.

1. Hârûn al-Rasyîd 170-193 H/ 786- 809 M.

Hârûn al-Rasyîd khalifah Abbasiyyah ke V yang naik tahta setelah menggantikan Mûsâ al-Hâdi (w. 170 H).[14] Pada masa pemerintahannya, imperium 'Abbasiyyah mencapai kemajuan yang sangat gemilang. Kemakmuran dan kesejahteraan di berbagai bidang dapat dirasakan oleh semua lapisan masyarakat. Kondisi negara dapat dikatakan stabil, walaupun masih ada pemberontakan-pemberontakan. Akan tetapi pemberontakan ini hanya bersifat lokal dan temporal, yang dianggap tidak terlalu membahayakan pemerintahan 'Abbâsiyyah. Sedangkan perluasan wilayah baru pada masa ini tidak ada, yang ada hanyalah pengamanan wilayah-wilayah perbatasan, terutama dengan Bizantium. Oleh karena itu, Hârûn al-Rasyîd berkonsentrasi dalam membangunan dan mensejahterakan masyarakat dalam negeri saja.

Keadaan negara yang kondusif dan ditopang perekonomian yang maju sangat mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat 'Abbâsiyyah. Baghdad sebagai jantung 'Abbâsiyyah merupakan kota yang memiliki daya tarik tersendiri bagi para musafir dari berbagai penjuru dunia. Kehadiran para pendatang dari berbagai etnis dengan kebudayaannya masing-masing juga mempengaruhi gaya hidup masyarakat Baghdad. Asimilasi antar kebudayaan serta pengaruh dari ajaran Islam menumbuhkan rasa kebersamaan dan persatuan. Rasa kesukuan yang amat kental pada awalnya, lambat laun mulai hilang. Dan tergantikan oleh rasa nasionalisme dibawah bendera 'Abbâsiyyah. Dari sinilah muncul masyarakat 'Abbâsiyyah yang kosmopolitan.

Kehidupan Baghdad yang kosmopolitan ini menimbulkan sikap lebih terbuka terhadap kebudayaan-kebudayaan baru. Seperti perubahan pola pernikahan yang pada awalnya hanya dilakukan oleh pasangan yang berasal dari satu suku, kini berubah menjadi pernikahan antar suku bahkan antar etnis. Adapun yang menduduki kelas sosial tertinggi secara berurutan adalah khalifah dan keluarganya, kemudian para pejabat dan aparat pemerintah, keluarga Bani Hâsyim, dan yang terakhir adalah para budak, prajurit istana, dan ahl al-Dzimmah.

2. Peran Hârûn al-Rasyîd Dalam Perkembangan Bahasa Arab

Hârûn al-Rasyîd sendiri merupakan seorang pemimpin yang sangat mencintai ilmu, baik ilmu-ilmu yang berkaitan dengan keislaman maupun ilmu-ilmu umum.[15] Kedekatan Hârûn al-Rasyîd dengan berbagai kalangan seperti para fuqaha, ilmuan, dokter, pedagang, seniman menambah kemampuan intelektualnya akan banyak hal. Kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan sangat dipengaruhi oleh pendidikan yang diterimanya. Hârûn al-Rasyîd banyak mendapat pendidikan dari keluarga Barmak yang terkenal. Yahyâ bin Barmak adalah guru pribadi Hârûn al-Rasyîd, yang kemudian diangkat mejadi Wazirnya.

Perkembangan bahasa Arab dapat dilihat dengan jelas pada banyaknya buku-buku asing yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, seperti buku-buku kedokteran, kimia, fisika, biologi, matematika, astronomi, geografi, sastra, bahkan filsafat. Yûhanna bin Masawayh (777-857 M) merupakan penerjemah yang sangat produktif. Ia memberikan kontribusi yang cukup banyak dalam menerjemahkan manuskrip-manuskrip kedokteran yang dibawa khalifah Hârûn al-Rasyîd dari Amorium dan Ankara.[16] Selain mendukung para penerjemah dengan imbalan yang sangat tinggi, Hârûn al-Rasyîd juga membangun rumah sakit Islam pertama yang mengikuti model rumah sakit Persia atau Bimaristan. Selain digunakan sebagai pusat pengobatan, rumah sakit ini digunakan juga sebagai pusat pendidikan dan observasi yang dilengkapi dengan perpustakaan. Rumah sakit ini dikepalai oleh seorang dokter, Jibrîl Bakhtisyu.

Perkembangan bahasa juga dapat dilihat dari karya-karya sastra yang banyak dipengaruhi budaya Persia. Karya sastra yang sangat monumental pada masa ini adalah kitab Alf Laylah wa Laylah atau Seribu Satu Malam. Meskipun tema-tema syair masih benyak memiliki persamaan dengan masa sebelumya seperti Syi'ir al-Madh, Syi'ir al-Ghazal, Syi'ir al-Zuhd, namun pada masa Hârûn al-Rasyîd berkembang pula tema-tema baru seperti Khamariyât yang

mengetengahkan pujian terhadap anggur. Abû Nuwâs (w. 810) adalah penyair, yang juga teman dekat dari Hârûn al-Rasyîd, banyak membuat syair-syair tentang kenikmatan anggur serta kehidupan dan kemewahan di istana Harun al-Rasyid.[17] Berbeda dengan Abû Nuwâs, Abû 'Atâhiyyah adalah seorang penyair yang mengingkari gaya hidup mewah istana Baghdad. Ia banyak menggubah syair-syair keagamaan atau Zuhdiyyât. Ia tetap dengan kepribadiannya yang rendah hati dan tetap memakai pakaian sufinya, meskipun Hârûn al-Rasyîd memberikan tunjangan finansial yang tidak sedikit kepadanya.

Perkembangan bahasa Arab didukung pula dengan tersedianya sarana-sarana pendidikan. Pendidikan pada masa Hârûn al-Rasyîd mendapat perhatian yang sangat besar. Pendidikan ini banyak diadakan di masjid-masjid dalam bentuk halaqah-halaqah. Dimana dalam halaqah-halaqah tersebut diisi dengan kajian-kajian alQur'an, Hadits, Fiqih,tata bahasa Arab, dan syair-syair. Selain masjid, pendidikan juga dilakukan di rumah sakit dan laboratorium bahkan perpustakaan. Masyarakat juga dengan mudah mendapatkan buku-buku dari berbagai jenis ilmu dengan harga yang sangat terjangkau. Industri kertas yang meningkat di berbagai kota besar, menjadikan harga kertas begitu murah. Murahnya harga kertas ini mendorong para penerbit menjual buku-bukunya dengan harga murah.

Buku-buku dari beragam ilmu yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab ini secara langsung menyebabkan perkembangan bahasa tersebut. Seseorang hanya dapat mengungkapkan beragam keinginannya dengan bahasa Arab pada masa itu. Masyarakat menganggap bahasa Arab menjadi bahasa yang memiliki nilai dan cita rasa yang sangat tinggi. Bahasa Arab menjadi bahasa peradaban yang digunakan di segala penjuru dunia menggantikan bahasa Yunani, Persi dan bahasa-bahasa lainnya.[18]

3. 'Abdullâh al-Ma'mûn 198-218 H/ 813-833 M

'Abdullâh al-Ma'mûn adalah khalifah ke VII dinasti 'Abbâsiyyah yang naik tahta pada usia 28 tahun setelah menjatuhkan pemerintahan Muhammad al-Amîn. 'Abdullâh al-Ma'mûn mewarisi kerajaan 'Abbâsiyyah yang makmur, kokoh dan kuat dari Hârûn al-Rasyîd. Kesejahteraan dan kemakmuran kerajaan 'Abbâsiyyah yang diwariskan Hârûn al-Rasyîd kepada 'Abdullâh al-Ma'mûn merupakan suatu anugrah tersendiri. Dengan kecerdasan, ketangkasan dan keberaniannya 'Abdullâh al-Ma'mûn membawa kerajaan ini mencapai masa keemasan dan kejayaan diberbagai bidang.

Baghdad memiliki peran yang sangat vital bagi negara. Selain sebagai pusat pemerintahan, ia juga merupakan pusat perdagangan

internasional, pusat budaya, pusat industri, dan pusat perkembangan intelektual. Bermacam-macam hasil bumi dari hasil pertanian, perkebunan, perikanan, bahkan hasil tambang dapat ditemukan di Baghdad.

Baghdad dengan segala kemewahannya menjadi kota tujuan utama bagi para imigran. Para imigran dengan profesi dan kebudayaannya masing-masing datang dari seluruh penjuru negeri. Kebudayaan-kebudayaan ini pada tahap selanjutnya saling berasimilasi dengan kebudayaan lokal.

Kebudayaan yang beraneka ragam menimbulkan gaya hidup yang berbeda dari sebelumnya. Gaya hidup penghuni istana yang kental dengan kemewahan dan keglamouran menjadi tren tersendiri yang banyak diikuti oleh masyarakat biasa. Kemewahan yang menjadi sejarah adalah resepsi pernikahan 'Abdullâh al-Ma'mûn dengan Bûrân, anak dari Hasan bin Sahal yang berdarah Persia. Pernikahan ini merupakan pernikahan yang paling mahal dan megah di zamannya. Pada acara pernikahan tersebut pasangan pengantin yang duduk diatas permadani keemasan ditaburi seribu permata yang berlainan bentuknya. Sebagai penerangnya dinyalakan 200 lilin besar yang sangat terang. Dan bagi para tamu undangan disebarkan bola-bola berisi kartu yang bertuliskan hadiah-hadiah menarik.[19]

Bukan hanya sebagai jantung ekonomi dunia, Baghdad juga merupakan pusat ilmu pengetahuan, pemikiran, dan intelektual. Kehadiran orang-orang yang memiliki profesi berbeda seperti dokter, pengacara, penulis, sastrawan, penterjemah, guru, dan sebagainya memiliki tempat khusus pada masa 'Abdullâh al-Ma'mûn. Baghdad merupakan tempat bertemunya para cendekiawan dari berbagai disiplin ilmu yang ingin mengembangkan pengetahuannya. Kehadiran mereka sangat diharapkan oleh khalifah yang memiliki kecintaan akan ilmu pengetahuan. Patronase penguasa inilah yang pada akhirnya melahirkan banyak ilmuwan-ilmuwan yang terkenal.

4. Peran 'Abdullâh al-Ma'mûn Dalam Perkembangan Bahasa Arab

Kejayaan yang dicapai pada masa 'Abdullâh al-Ma'mûn mampu meningkatkan kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat. Kondisi negara yang relatif stabil juga mendorong pemerintah untuk lebih meningkatkan dan memprioritaskan aspek sosial dan intelektual. Semua warga negara mendapatkan hak yang sama untuk mendapatkan pendidikan, pelayanan kesehatan, dan sebagainya.

Pendidikan pada masa ini mendapat perhatian yang begitu besar dari khalifah. Kecerdasan dan kehausan akan ilmu, menjadi

alasan yang kuat bagi 'Abdullâh al-Ma'mûn untuk selalu belajar dan menguasai beragam ilmu. Salah satu cara untuk mengembangkan kehidupan intelektual ini adalah dengan mendirikan pusat-pusat pendidikan. Pendidikan dasar atau yang disebut dengan Kuttâb adalah pendidikan yang mengajarkan keterampilan membaca dan menulis serta mempelajari alQur'an dan ilmu-ilmu agama. Ada pula yang disebut dengan Halaqah, yaitu salah satu model pendidikan dimana seorang guru dikelilingi oleh murid-muridnya. Halaqah merupakan pendidikan tingkat lanjutan yang mengajarkan ilmu pengetahuan.[20] Pada masa ini belum dikenal istilah madrasah sebagai lembaga pendidikan yang sistematis. Madrasah baru dikembangkan pada masa Dinasti Saljuk dengan nama Madrasah Nidzamiyyah.

Adapun lembaga pendidikan tinggi Islam pertama adalah Bait al-Hikmah, yang didirikan di Baghdad oleh 'Abdullâh al-Ma'mûn pada tahun 830 M. Cikal bakal lembaga ini sebenarnya sudah berjalan sejak era Hârûn al-Rasyîd. Namun pada masa 'Abdullâh al-Ma'mûn, Bait al-Hikmah memiliki fungsi yang sangat banyak. Bait al-Hikmah selain sebagai pusat riset dan kajian akademis, juga dikenal sebagai pusat penerjemahan manuskrip-manuskrip yang berasal dari Yunani, Persia, India, dan sebagainya. Bait al-Hikmah juga dilengkapi dengan perpustakaan dan observatorium. Diskusi-diskusi ilmiah terkadang di lakukan pula di perpustakaan-perpustakan, masjid, dan toko-toko buku yang banyak tersebar di berbagai tempat. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa minat baca masyarakat pada saat itu cukup tinggi.

Selain mendirikan pusat-pusat pendidikan, 'Abdullâh al-Ma'mûn juga memberikan apresiasi yang tinggi kepada para penerjemah-penerjemah karya-karya ilmiah.[21] Ia tak segan-segan memberikan hadiah yang berlimpah bagi para penerjemah tersebut. Bahkan ia membayar dengan emas seberat hasil terjemahan karya-karya ilmiah itu. Tidak hanya memberikan hadiah bagi penerjemah, 'Abdullâh al-Ma'mûn juga mengutus para ilmuan-ilmuan yang mahir berbahasa Yunani, Persia, dan Sansekerta untuk membeli manuskrip-manuskrip kuno dengan biaya dari pemerintah.[22] Ilmuan yang mashur pada masa ini adalah Muhammad bin Mûsâ al-Khawârizmî yang ahli dalam matematika. Perkembangan bahasa Arab tidak hanya disebabkan oleh gelombang penerjemahan dari karya-karya Yunani, Persia maupun Sansekerta saja. Akan tetapi kajian-kajian mengenai alQur'an, Hadits-Hadits Nabi membutuhkan pemahaman kebahasaan yang mendalam. Penafsiran dan pemahaman yang berbeda-beda terhadap suatu ayat atau Hadits menimbulkan perbedaan-perbedaan

dalam pemikiran. Yang pada akhirnya perbedaan pemikiran ini melahirkan mazhab-mazhab.

Dengan tersebarnya ilmu pengetahuan di berbagai kalangan, tersebar pula penggunaan bahasa Arab. Bahasa Arab menjadi bahasa internasional yang digunakan tidak hanya terbatas pada kalangan intelek saja, namun semua lapisan masyarakat.

Dari penjelasan tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa perubahan sosial budaya dan perkembangan ilmu pengetahuan pada masa 'Abbâsiyyah memberi warna tersendiri dalam proses perkembangan bahasa Arab. Para khalifah sangat berperan aktif dalam mengembangkan bahasa Arab tersebut. Kajian-kajian bahasa Arab yang pada awalnya dipelajari guna memahami kandungan alQur'an dan Hadits, kini digunakan pula untuk memahami kajian-kajian ilmiah dari berbagai bidang ilmu.

E. Kontribusi kehidupan Sosial Masyarakat Dinasti 'Abbasiyyah terhadap Bahasa Arab

Dengan kemewahan dan kemakmuran yang dicapai dimasa kekhalifahan Hârûn al-Rasyîd dan 'Abdullâh al-Ma'mûn menjadikan masyarakatnya sejahtera dan hidup dalam kedamaian. Kehidupan social masyarakat dengan kebudayaan-kebudayaan yang beragam berpengaruh pula pada faktor kebahasaan. Bahasa Arab sebagai bahasa internasional saat itu mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Banyak kosa kata-kosa kata baru yang muncul akibat adanya akulturasi dan asimilasi budaya. Kosa kata- kosa kata ini banyak yang berasal dari bahasa Persia, Yunani, India, dan lain-lain. Berikut daftar kosa kata- kosa kata yang berkembang berkaitan dengan kehidupan social masyarakat.

Kosa-kata yang berkaitan dengan peralatan dan perhiasan:

الكلمة	اصل اللغة
القمقم	فارسية
الكوز	فارسية
الجرة	فارسية
الابريق	فارسية
الطشت	فارسية
الخوان	فارسية

الطبق	فارسية
القصعة	فارسية
السكرجة	فارسية
الياقوت	فارسية
الفيروزج	فارسية
البلور	فارسية
القفشليل	فارسية

Kosa kata yang berkaitan dengan pakaian:

الكلمة	**اصل اللغة**
السمور	فارسية
السنجاب	فارسية
القاقم	فارسية
الفنك	فارسية
الدلق	فارسية
الخز	فارسية
الديباج	فارسية
التاختج	فارسية
الراختج	فارسية
السندس	فارسية

Kosa kata yang berkaitan dengan jenis masakan, jenis roti, jenis minuman, dan jenis sayuran:

الكلمة	**فارسية**
السكباج	فارسية

الزيرباج	فارسية
الاسفيداج	فارسية
الطباهج	فارسية
الفالوذج	فارسية
اللوزينج	فارسية
الجوزينج	فارسية
النفرينج	فارسية
الكعك	فارسية
الدرمك	فارسية
الجردق	فارسية
السميذ	فارسية
الجلاب	فارسية
السكنجبين	فارسية
الجلنجبين	فارسية
الدارصيني	فارسية
الفلفل	فارسية
الكرويا	فارسية
الزنجبيل	فارسية
الخولنجان	فارسية

Kosa kata lainnya adalah:

الكلمة	اصل اللغة	المعنى العربية
الطيلسان	فارسية	
التور	فارسية	إناء للشرب

جلسان	فارسية	كلشان
المارستان	فارسية	المستشفى
الدورق	فارسية	مكيال الشراب
الصك	فارسية	الكتاب
الزمرد	فارسية	حجر بلوري كريم لونه يراوح بين الأخضر و الأزرق الطبرزد
الطبرزد	فارسية	السكر الذي يقال له سكر نبات
البوس	فارسية	التقبيل
الخورنق	فارسية	موضع الشرب
قومس	رومية	الأمير
الإسفنط	رومية	ضرب من الخمر
النمي	رومية	الفلس اي الدرهام الذي فيه رصاص او نحاس
التأمور	سريانية	موضع السر
البرنساء	سريانية	الخلق او ابن الانسان
الجورب	فارسية	لباس القدمين غير الحذاء
الفردوس	رومية	البستان
القسطاس	رومية	الميزان
السجنجل	رومية	المِرآة
القرصطون	رومية	القفاز
القسطناس	رومية	صلابة الطيب
القسطل	رومية	الغبار

القبرس	رومية	اجود النحاس
البطريق	رومية	القائد

F. Kontribusi Kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Dinasti 'Abbasiyyah terhadap Bahasa Arab.

Kemakmuran dan kemewahan yang dinikmati masyarakat era kekhalifahan Hârûn al-Rasyîd dan 'Abdullâh al-Ma'mûn berpengaruh juga terhadap kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Baghdad tidak hanya berfungsi sebagai pusat pemerintahan dan administrasi, pusat bisnis, pusat kesenian, pusat industry, namun juga sebagai pusat pendidikan dan ilmu pengetahuan. Para ilmuan-ilmuan dari berbagai disiplin ilmu, peneliti, praktisi pendidikan beramai-ramai mendatangi Baghdad dengan beragam tujuan seperti saling bertukar ilmu pengetahuan, berdiskusi, memperkenalkan penemuan-penemuan ilmiahnya, berburu buku-buku terbaru, bahkan menuntut ilmu. Tingkat peradaban yang tinggi tersebut membuat kebangkitan intelektual mencapai kejayaannya.

Mulyadhi Kartanegara menyatakan bahwa ada tiga faktor yang mendorong berkembangnya ilmu pengetahuan dalam dunia Islam,[23] yaitu: *pertama*, Dorongan Agama. Banyak ayat-ayat Al-Quran dan al-Hadits yang menunjukkan keutamaan bagi orang-orang yang berilmu. Sudah menjadi kewajiban seorang muslim untuk menuntut ilmu tanpa memandang batas usia, tempat, waktu dan bidang tertentu. Seorang muslim dituntut untuk terus belajar dimanapun ia berada, mulai dari buaian hingga liang lahad. Ilmu-ilmu yang dipelajari pun tidak terbatas pada hal-hal yang berkaitan dengan keagamaan saja, akan tetapi ilmu dari berbagai bidang pun dianjurkan untuk dipelajari. Yang pada akhirnya ilmu-ilmu tersebut dapat dimanfaatkan untuk mengenal Allah SWT lebih dalam lagi, menambah keimanan dan ketakwaan.

Kedua, adanya apresiasi atau penghargaan yang sangat tinggi dari masyarakat terhadap ilmu dan ilmuannya. Orang yang berilmu akan memiliki tempat tersendiri di hati masyarakat dari berbagai kalangan, baik kalangan rendah, menengah maupun tinggi. Masyarakat akan setia mendengarkan kajian-kajian dan debat ilmiah yang sering diadakan di berbagai tempat, baik yang diadakan di pusat-pusat pendidikan, toko-toko buku, bahkan istana. Karena para penguasa saat itu juga memberikan penghargaan dan penghormatan bagi para ilmuan-ilmuan.

Ketiga, patronase penguasa. Kecintaan para penguasa dan bangsawan terhadap beragam ilmu pengetahuan mendorong mereka

untuk memberikan dukungan finansial dan perklindungan. Secara garis besar dukungan ini dapat berupa undangan para penguasa kepada para ilmuan untuk tinggal di istana, pembangunan sarana pendidikan seperti akademi, observatorium, perpustakaan, rumah sakit, pembiayaan untuk melakukan riset ilmiah, penyelenggaraan seminar-seminar, serta pemberian beasiswa kepada mereka yang dianggap memiliki potensi dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Perkembangan ilmu pengetahuan di era Hârûn al-Rasyîd dan 'Abdullâh al-Ma'mûn tidak terlepas dari kegiatan-kegiatan ilmiah yang dilakukan oleh para ilmuan-ilmuan. Melalui dukungan finansial dari para khalifah dan pembesar-pembesar istana, para ilmuan-ilmuan kerap berburu manuskrip-manuskrip kuno dari peradaban Yunani, Romawi, India, Persia, dan lain-lain.

Masa penerjemahan yang begitu panjang dan produktif pada masa khalifah Hârûn al-Rasyîd dan 'Abdullâh al-Ma'mûn tentunya sangat berpengaruh pula pada bahasa Arab. Dimana banyak istilah-istilah science dari bahasa Yunani, Romawi, Persi, dan lain sebagainya yang masuk kedalam bahasa Arab. Bahasa Arab adalah bahasa yang sangat fleksibel dan mampu mengimbangi perkembangan-perkembangan ilmu pengetahuan yang ada. Adanya penemuan-penemuan baru atau istilah-istilah baru membuat Bahasa Arab juga mampu untuk beradaptasi.

Penggunaan istilah-istilah atau kosa kata baru ini dengan cara: (1) memodifikasi kosa kata lama yang diberikan makna baru atau mengubah makna asalnya sesuai dengan bidang-bidangnya, (2) membuat padanan kata baru, atau (3) menyerap kosa kata dari bahasa penutur pengembang ilmu pengetahuan tersebut. Berikut contoh istilah-istilah dalam ilmu pengetahuan yang berasal dari bahasa asing:
Istilah-istilah ilmiah berbahasa Yunani yang berkaitan dengan mata dalam kitab *al-'Asyr Maqalat fi al-'Ain* :[24]

المصطلحات	اصل اللغة	المصطلح العربي المرادف له
قريسطالويذاس	يونانية	الرطوبة الجليدية: بيضاء صافية نيرة مستديرة ليست بمستحكمة الاستدارة بل فيها عرض , و هي في وسط العين كنقطة توهمناها في وسط الكرة (و هي عدسة العين البلورية)

ايالويذاس	يونانية	الرطوبة الزجاجية: رطوبة خلف الرطوبة الجليدية وهي شبيهة بالزجاج. (الرطوبات في كلام حنين اغشية العين و سوائلها)
اوويذاس	يونانية	الرطوبة البيضية : رطوبة قدام الرطوبة الجليدية و هي شبيهة ببياض البيض
امفيبليسطرويذس خيطن	يونانية	الحجاب الشبكي الطبقة الاولى من طبقات ثلاثة تقع خلف الطبقة الزجاجية و هي شبيهة بالشبكة
خوريويذس خيطن	يونانية	الطبقة المشيمية الطبقة الثانية و هي خلف الطبقة الاولى و هي شبيهة بالمشيمة
سقليروس	يونانية	الغشاء الصلب الطبقة الثالثة و هي خلف الثانية تلي العظم و هي صلبة جاسية
راغويذس خيطن	يونانية	الرطوبة العنبية الطبقة الاولى من طبقات ثلاثة تقع قدام الرطوبة البيضية و هي شبيهة بالعنبة و في لونها سواد مع لون السماء
فيراطويذس	يونانية	القرنية الطبقة الثانية و هي واقعة على الطبقة

		الاولى شبيهة بالذبل في لونها و هيئتها لانها مركبة من اجزاء اذا قشرت بعضها عن بعض وجدت كالصفائح
افيفا فيقوس	يونانية	الملتحم غشاء يلتحم حول الطبقة القرنية ولا يغشيها كما يغشي سائر الطبقات بعضها بعضا

Istilah-istilah ilmiah yang biasa digunakan para ilmuan:

الاسم الاعجمي	الاسم العلمى	ما يرادفه بالعربية
قاطيغورياس	Categories	المقولات
بار ارمنياس	Peri- Hermeneis	العبارة
انالوطيقا	Analytics	تحليل القياس
ابودقطيقا او انالوطيقاالثاني	Apodectic	البرهان
طوبيقا	Topic	الجدل
سوفسطيقا	Sophisticism	المغالطون او الحكمة المموهة
ريطوريقا	Rhetoric	الخطابة
ابوطيقا او بوطيقا	Poetica	الشعر
ايساغوجي	Eisagoge	المدخل الى المنطق
جومطريا	Geometric	الهندسة
اسطروشيا	Strokhia	اصول الهندسة

ارثماطيقي	Arithmetic	الحسابيات
الثالوجيا	Theology	الربوبية

Istilah- istilah ilmiah dalam kitab *Mafatih al-'Ulum* karya al-Khawarizmi:
Ilmu Filsafat dan Mantiq

المصطلحات	**اصل اللغة**	**العربية**
فيلاسوفيا	يونانية	الفلسفة
لوغيا مليوثا	يونانية سريانية	المنطق
ايسغوجي	يونانية	المدخل

Istilah-istilah Kedokteran:

المصطلحات	**اصل اللغة**	**المعنى العربية**
تيريون	يونانية	الترياق او الدرياق هو اسم لما ينهشمن الحيوان كالافاعي و نحوها
الفولنج	يونانية	وهو اعتقال الطبيعة لانسداد المعىالمسمى قولون
النقرس	يونانية	و هو ورم في المفاصل لمواد تنصب فيها
مرارات فيلا	سريانية	الزهرج
دارشيشغان	اصل السنبل الهندي	
الجنطيانا	اصل السنبل الرومي	

Istilah-istilah ilmu Geometri:

المصطلحات	اصل اللغة	المصطلح العربي المرادف له
جومطريا	يونانية	الصناعة (الهندسة)
اندازه	فارسية	الهندسة

Istilah istilah tentang astronomi

المصطلحات	اصل اللغة	المصطلح العربي المرادف له
اصطرنوميا اصطر نوميا	يونانية	علم النجوم او التنجيم النجم العلم
زه	فارسية	الزيج
زائش	فارسية	الزائجة هي صورة مربعة او مدورة تعمل لمواضع الكواكب فيالفلك ينظر فيها عند الحكملمولد او غيره
نوبهر	هندية	النهبهر (تسع البروج)
اصطرلابون	يونانية	الاصطرلاب (مقياس النجوم)

Istilah-istilah yang berkaitan dengan makanan:

المصطلحات	اصل اللغة	المصطلح العربي المرادف له
النيبمرشت	فارسية	البيض اذا سخن و لما يتم نضجه
النارجيل	فارسية	جوزالهند
الفراريج	فارسية	افراخ الدجاج
البهطة	سندية	الارز يطبخ باللبن و السمن

Istilah-istilah Musik:

المصطلحات	اصل اللغة	المصطلح العربي المرادف له
الموسيقى	يونانية	تاليف الالحان
الموسيقور و الموسيقار	يونانية	المطرب و مؤلف الاحان
الارغانون	يونانية	الة تعمل من ثلاثة زقاق
مشته	فارسية	الة تعمل من انابيب
جنك	فارسية	الصنج
القيثارة	يونانية	الة لهم تشبه الطنبور

Istilah-istilah peralatan:

المصطلحات	اصل اللغة	المصطلح العربي المرادف له
منجانيقون	يونانية	صناعة الحيل
البرطيس	يونانية	هي فلكة كبيرة يكون في داخلهامحور تجربها الاثقال (المحيطة)
المخل البارم	يونانية فارسية	خشبة مدورة او مثمنة تحرك بها الاجسام الثقيلة
هندام	فارسية	المهندم و هو ان يلتصق الشيء باخر فلا يمكن تحريكه من غير ان يلتصق بلحام

Istilah-istilah ilmiah tentang tumbuh-tumbuhan dalam kitab al-Jami' li Mufradat al-Adwiyah wa al-Aghdziyah karya 'Ibn al-Baithar:

اسم النبات	اصل اللغة	اسم العلمى	المصطلح العربي المرادف له
قسوس	يونانية	Hedera Helix	حبل المساكين

يذره	اسم اندلسي للنبات		
خياما اقطى يذقه	يونانية لاطيني	yezga	نوع من الخمان الصغير
يربه شانة	اندلسي		العشبة الصحيحة
يربطورة قوقادابن	لاطيني يونانية		الرازيانج
تانقيت	بربري		نوع من النبات شوكي
تاغندست فورثرل	بربري يونانية	Anthemis Prythrum	العاقرقرحا
ادرييس	بربري	Thepsia graganico	ثافسيا
سرغنت	بربري	Thelephium imperote	بخورمورشكة او بخور البربر
تامساورت	بربري	Meum etamanticum	المو
اناغورس	يونانية	Anagyris foetida	الشجرة المعروفة بخروب الخنازير
اناغالس	يونانية	Angallis arvensis	نبات ذو صنفين مختلفين في زهرهما
بطراسالينون	يونانية	Petroselinum cururm	الكرفس الصخرى

اونامالى	يونانية		شراب و عسل
اغرسطس	يونانية	Agropyrum repens	الثيل
اسطوخوذس	يونانية	Lavendula stoechas	موقف الارواح
بولوقنيمن	يونانية	polycnemun	كثير الرءوس
بولوغاناطن	يونانية	Solomon's seal	كثيرالركب و العد
بولوغالين	يونانية	Polygala camnum	مكثر اللبن
اشترغاز	فارسية	Ferula assa foatida	شوك الجمال
بنجكشت	فارسية	Angnus castus	ذو الخمسة اصابع
طبرزد	فارسية		الفأس
زرجون	فارسية	Grope vine	الكرم (لون الذهب)
خونسياوشان	فارسية	Dracaena darco	دم الاخوين
دارشيشعان	فارسية		القندول
ديودار	فارسية	Cedrus deodara	شجر الجن
ررشك	فارسية	Berbris vulgaris	الاثرار

Istilah-istilah tentang pertanian dalam kitab *al-Fallahah* karya Ibn al-Baithar:

المصطلحات			**المصطلح العربي المرادف له**
زريرا	**اصل اللغة**	**اسم العلمى**	البقلة اللينة او الكشك

رِعْى الإبل	سريانية	Pastimaca sotiva	رعى الإبل
رقيب الشمس	سريانية		عباد الشمس
زبدالبحيرة	سريانية		عاقورا
مقلياثا	سريانية		نبات الحُرْف
سكى رغلا	سريانية	Polypodium vulgore	البسبايج

G. Penutup

Berdasarkan pemaparan tersebut diatas, maka dapat diambil kesimpulan bahwa kehidupan sosial budaya masyarakat mencapai tingkat peradaban yang gemilang di masa pemerintahan khalifah Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun. Tingkat kemakmuran yang dicapai ini disebabkan karena pemerintah memfokuskan diri pada pembangunan-pembangunan diberbagai aspek kehidupan, kondisi keamanan yang terjaga, serta semakin terbukanya masyarakat terhadap budaya-budaya dari luar dunia Islam. Adanya persentuhan budaya seperti Yunani, Persia, Romawi, India dan lain sebagainya memberikan nuansa tersendiri dalam kehidupan sosial masyarakat 'Abbasiyyah.

perkembangan ilmu pengetahuan dan perkembangan teknologi di masa pemerintahan tersebut di atas menimbulkan perubahan dalam tatanan kehidupan masyarat. Perubahan dan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan yang terjadi dalam masyarakat disebabkan karena adanya perubahan pola pikir dan cara pandang masyarakat terhadap suatu fenomena yang ada. ilmu pengetahuan mencapai puncak kejayaannya pada masa ini. Dimana para ilmuan mendapat kedudukan yang terpandang dimata para penguasa. Tidak hanya itu, dukungan finansial dan perlindungan diberikan oleh para penguasa bagi para ilmuan dalam kegiatan-kegiatan ilmiah. Derasnya penerjemahan buku-buku dan manuskrip-manuskrip kuno dari berbagai disiplin ilmu mampu menjadikan masyarakat 'Abbasiyyah masyarakat yang intelek.

Catatan akhir:

[1]Jurjî Zaidân, *al-Lughah al-'Arabiyyah Kâin Hayy*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1988), h. 6.

[2]Kata *produktif* adalah bentuk ajektif dari kata benda *produksi*. Arti *produktif* adalah "banyak hasilnya". atau lebih tepat "terus mene,rus menghasilkan". Artinya: meskipun unsur-unsur bahasa itu terbatas, tetapi dengan unsur-unsur yang jumlahnya terbatas itu dapat dibuat satuan-satuan bahasa yang jumlahnya tidak terbatas, meski secara relatif, sesuai dengan sistem yang berlaku dalam bahasa itu. Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), h.49.

[3]Tawfiq Muhammad Syâhîn, *'Awâmil Tanmiyyah al-Lughah al-'Arabiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1980) h. 11.

[4]Syawqî Dhayf, *Târîkh al-Adab al-'Arabî al-'Asr al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1997), h. 170.

[5]Ahmad Ibrâhîm Mushtafâ, *Jawâhir al-Adab fi Adabiyât wa Insyâ Lughah al-Arab,* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah), h. 301.

[6]Luas wilayah kekuasaan bani Abbasiyyah meliputi: India bagian tengah dan perbatasan China dibagian timur sampai ke Maroko dibagian barat, lalu kawasan samudra india dan Sudan dibagian selatan sampai Turki dibagian utara. Syawqî Dhayf, *Târîkh al-Adab al-'Arabî, al-'Ashr al-Abbâsî al-Awwal*, (kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996), h. 89.

[7]Samuel Koenig, *Man and Society, The Basic Teaching of Sociology* (New York: Barners& Noble Inc, 1957), h. 279.

[8]Kata "kebudayaan" berasal dari bahasa sansekerta buddhayah yang merupakan bentuk jamak dari kata "buddi" yang berarti budi atau akal. Kebudayaan diartikan sebagai "segala hal-hal yang berkaitan dengan budi atau akal". Adapun istilah culture yang merupakan istilah bahasa asing yang sama artinya dengan kebudayaan, berasal dari kata colere. Artinya mengolah dan mengerjakan, yaitu mengolah tanah atau bertani. Dari asal arti tersebut yaitu colere kemudian culture, diartikan sebagai segala daya dan kegiatan manusia untuk mengolah dan mengubah alam. Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Universitas, 1965), h. 77-78. Lihat juga R. Murphy, *Cultural and Social Anthropology*, (New York, 1988), h. 40-41. Sedangkan dalam bahasa Arab digunakan istilah al-Tsaqâfah. Lihat Zakî Husâm al-Dîn, *al-Lughah wa al-Tsaqâfah*, (Kairo: Dâr al-Gharîb, 2001), h. 51. al-Sayyid 'Abd al-Fattâh 'Afifi mengatakan bahwa budaya atau *al-Tsaqâfah* memiliki dua unsur utama, yaitu unsur maknawi dan unsur hakiki. Yang termasuk kedalam unsur maknawi adalah agama, bahasa, nilai-nilai, adat istiadat, kebiasaan-kebiasaan sosial, dan lain-lain. Sedangkan yang termasuk kedalam unsur hakiki adalah pakaian, makanan, minuman, rumah, peralatan teknologi, dan semua yang dihasilkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Al-Sayyid 'Abd al-Fattâh Afifi, *Ilm al-Ijtimâ' al-Lughawî*, (Madînah al-Nashr: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1995), h. 151. Lihat, Tammâm Hassân, *al-Lughah baina al-Mi'yâriyyah wa al-Washfiyyah*, (Kairo: 'Âlam al-kutub, 2000), h. 15

[9]A. Chaedar Alwasilah, *Politik Bahasa dan Pendidikan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), h. 57.

[10]Moh. Ainin dan Imam Asrori, *Semantik Bahasa Arab*, h. 120

[11]Shabrî Ibrâhîm al-Sayyid, *'Ilm al-Lughah al-Ijtimâ'i* (Iskandariyyah: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'iyyah), h. 199.

[12]Khalifah pertama bani 'Abbâsiyyah adalah Abû al-'Abbâs 'Abd Allâh bin Muhammad bin 'Alî bin 'Abd Allâh bin 'Abbâs bin 'Abd al-Muthâlib bin Hâsyim, dilahirkan di al-Humaymah pada tahun 108 H. Ia adalah adik dari Abû Ja'far al-Manshûr. Abû al-'Abbâs wafat pada tahun 129 H/ 754 M karena sakit. Al-Suyûthî, Târîkh al-Khulafâ dalam (E-Book), al-Ya'qûbîy, *Târîkh al-Ya'qûbîy* dalam (E-Book)

[13]Abû Ja'far al-Manshûr adalah khalifah ke II dinasti 'Abbâsiyyah. Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far 'Abd Allâh bin Muhammad bin 'Alî bin 'Abd Allâh bin 'Abbâs. Abd al-Rahmân al-Suyûthî, *Târîkh al-Khulafâ* (E: Book: Maktabah Syâmilah), Juz. 1, h. 106. *Târîkh al-Ya'qûbîy* dalam (E-Book)

[14]Khalifah ke V Abbasiyyah ini bernama Hârûn bin Muhammad bin 'Abd Allâh bin Muhammad bin 'Alî bin 'Abd Allâh bin al-'Abbâs. Dilahirkan di al-Ray dari ibu yang bernama Khaizurân dari Yaman. Hârûn al-Rasyîd diangkat menjadi khalifah pada saat berumur 21 tahun. Al-Thabarîy, *Târîkh al-Rusul wa al-Muluk* (E-Book, Maktabah Syâmilah), Juz 5, h. 6. Ya'qûbiy, *Târîkh Ya'qûbîy* (E-Book: Maktabah Syâmilah), juz 1, h. 275. Al-Mas'ûdîy, *Murûj al-Dzahab* (E-Book: Maktabah Syâmilah), Juz. 1, h. 498. Al-Suyuthî, *Târîkh al-Khulafâ* (E-Book: Maktabah Syâmilah), juz 1, h. 249.

[15]Al-Suyuthî, *Târîkh al-Khulafâ* (E-Book: Maktabah Syâmilah), juz 1, h. 116.

[16]Philip K.Hitti, *History of The Arabs*, h. 385.

[17]Robin Doak, *Great Empires of The Past, Empire of The IslamicWorld*,h. 92.

[18]Robin Doak, *Great Empires of The Past, Empire of The IslamicWorld*, h. 89.

[19]Al-Mas'ûdî, *Murûj al-Dzahab* (E-Book: Maktabah Syâmilah), Juz. 2, h. 49.

[20]Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 55.

[21]Penerjemah yang sangat terkenal pada masa 'Abdullâh al-Ma'mûn adalah Hunain bin Ishâq dan anakya Ishaq bin Hunain, 'îsâ bin Yahyâ, Hubaisy al-'Asam. Hunain bin Ishâq banyak menterjemahkan karya-karya filsafat Galen, dan karya-karya Plato. Sedangkan anaknya Ishâq bin Hunain banyak menterjemahkan karya–karya Aristoteles, seperti Categories, Hermenutica, Fisika, Kimia. Karya-karya Plato, Sophist, tak luput pula dari perhatiannya. Ibn Abî Ushaybi'ah, *'Uyûn al-Anbâ fî Thabaqât al-Atibbâ* (E-Book: Maktabah Syâmilah), Juz 1, h. 196.

[22]Mulyadhi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: Baitul Ihsan, 2006), h. 33.

[23]Mulyadhi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, h.11-19

[24]Muhammad Hasan 'Abd al-'Aziz, *al-Ta'rib fi al-Qadim wa al-Hadits*, h. 101-102.

DAFTAR PUSTAKA

Jurjî Zaidân, *al-Lughah al-'Arabiyyah Kâin Hayy*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1988)

Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007)

Tawfiq Muhammad Syâhîn, *'Awâmil Tanmiyyah al-Lughah al-'Arabiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1980)

Syawqî Dhayf, *Târîkh al-Adab al-'Arabî al-'Asr al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1997)

Ahmad Ibrâhîm Mushtafâ, *Jawâhir al-Adab fi Adabiyât wa Insyâ Lughah al-Arab,* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah)

Syawqî Dhayf, *Târîkh al-Adab al-'Arabî, al-'Ashr al-Abbâsî al-Awwal*, (kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996),

Samuel Koenig, *Man and Society, The Basic Teaching of Sociology* (New York: Barners& Noble Inc, 1957).

Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Universitas, 1965).

R. Murphy, *Cultural and Social Anthropology*, (New York, 1988).

Zakî Husâm al-Dîn, *al-Lughah wa al-Tsaqâfah*, (Kairo: Dâr al-Gharîb, 2001)

Al-Sayyid 'Abd al-Fattâh Afifi, *Ilm al-Ijtimâ' al-Lughawî*, (Madînah al-Nashr: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1995)

Tammâm Hassân, *al-Lughah baina al-Mi'yâriyyah wa al-Washfiyyah*, (Kairo: 'Âlam al-kutub, 2000), h. 15

A. Chaedar Alwasilah, *Politik Bahasa dan Pendidikan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), h. 57.

Shabrî Ibrâhîm al-Sayyid, *'Ilm al-Lughah al-Ijtimâ'i* (Iskandariyyah: Dâr

Al-Suyûthî, Târîkh al-Khulafâ dalam (E-Book), al-Ya'qûbîy, *Târîkh al-Ya'qûbîy* dalam (E-Book)

Abd al-Rahmân al-Suyûthî, *Târîkh al-Khulafâ* (E: Book: Maktabah Syâmilah), Juz. 1

Al-Thabarîy, *Târîkh al-Rusul wa al-Muluk* (E-Book, Maktabah Syâmilah), Juz 5.

Ya'qûbiy, *Târîkh Ya'qûbîy* (E-Book: Maktabah Syâmilah), juz 1,

Al-Mas'ûdîy, *Murûj al-Dzahab* (E-Book: Maktabah Syâmilah), Juz. 1.

Al-Suyuthî, *Târîkh al-Khulafâ* (E-Book: Maktabah Syâmilah), juz 1

Robin Doak, *Great Empires of The Past, Empire of The IslamicWorld*,

Al-Mas'ûdî, *Murûj al-Dzahab* (E-Book: Maktabah Syâmilah), Juz. 2,

Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)

Ibn Abî Ushaybi'ah, *'Uyûn al-Anbâ fî Thabaqât al-Atibbâ* (E-Book: Maktabah Syâmilah), Juz 1

Mulyadhi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: Baitul Ihsan, 2006)

TRADISI "NYARANG HUJAN" MASYARAKAT MUSLIM BANTEN (STUDI DI KECAMATAN CIMANUK KABUPATEN PANDEGLANG)

Eneng Purwanti
Dosen Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
E-mail: nepu_070678@yahoo.co.id

Abstract

The tradition of nyarang hujan, asking help of pawang to restrain or to move rain, is still used by Muslim society in Cimanuk Pandeglang Banten. It is usually performed when they will conduct a celebration (hajatan) by a hope that the rain will not drop when the ceremony is going on. This article is a result of field research aimed at understanding the phenomenon of such a tradition by using social approach. Observation and in-depth interviews with the performers of the tradition of nyarang hujan are used to collect the data.This research shows that there is an acculturation process between Islamic values and local tradition in this phenomenon. Most people of Cimanuk society believe that Allah who has power to drop and stop rain; however, they have to do some efforts, called nyare'at, to achieve their hope through a pawang's pray.

Key Words: *Tradition of nyarang hujan, pawang, Muslim, Cimanuk, Banten*

Abstrak

Tradisi nyarang hujan, yakni meminta bantuan pawang hujan untuk menahan atau memindahkan hujan, sampai saat ini masih dilakukan oleh masyarakat Muslim di Cimanuk, Pandeglang Banten. Tradisi ini biasanya diadakan ketika seseorang akan melaksanakan acara hajatan dengan harapan hujan tidak turun saat acara berlangsung. Artikel ini merupakan hasil penelitian lapangan yang bertujuan memahami fenomena tradisi tersebut dengan menggunakan pendekatan ilmu sosial. Pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi dan wawancara mendalam dengan pelaku tradisi nyarang hujan di daerah tersebut. Penelitian ini menunjukkan bahwa terjadi proses akulturasi nilai-nilai keislaman dengan tradisi lokal dalam fenomena tersebut.Sebagian besar masyarakat Cimanuk percaya bahwa Allah lah yang punya kekuasaan untuk menurunkan dan menghentikan hujan; namun demikian, mereka harus melakukan ikhtiar, yang disebut dengan nyare'at, untuk mewujudkan keinginan mereka melalui doa yang dipanjatkan sang Pawang.

Kata kunci: *Tradisi nyarang hujan, pawang, Muslim, Cimanuk, Banten*

Pendahuluan

Menurut Koentjaraningrat, sejak zaman dahulu agama telah menjadi pokok-pokok penting yang menarik perhatian banyak ahli di dunia ketika mereka mengamati dan mempelajari kebudayaan dari suatu suku bangsa tertentu. Ada dua hal yang menyebabkan perhatian yang besar tersebut yaitu: (a) upacara keagamaan dalam kebudayaan suatu bangsa biasanya merupakan unsur kebudayaan yang tampak paling lahir, (b) sangat diperlukan untuk menyusun teori mengenai asal mula agama.

Selain itu masalah dari unsur universal seperti agama juga masalah mengapa manusia percaya kepada adanya suatu kekuatan ghaib yang dianggapnya lebih tinggi daripadanya dan mengapa manusia tersebut melakukan berbagai hal dan cara yang beraneka ragam untuk dapat berkomunikasi dan mencari hubungan dengan kekuatan-kekuatan tadi. Semua aktivitas manusia yang berhubungan dengan agama umumnya didasarkan pada suatu getaram jiwa yang biasanya disebut dengan emosi keagamaan.Emosi keagamaan ini pada umumnya pernah dialami oleh setiap orang dan manusia walaupun hanya untuk beberapa saat untuk kemudian menghilang lagi. Namun emosi keagamaan inilah yang akan mendorong manusia untuk melakukan tindakan-tindakan yang bersifat agama. Suatu sistem agama dalam suatu kebudayaan selalu mempunyai ciri-ciri untuk memelihara emosi keagamaan ini di antara para pengikutnya. Dengan demikian maka emosi keagamaan ini merupakan unsur penting di dalam suatu agama bersama dengan 3 unsur lain yaitu: sistem upacara keagamaan, sistem keyakinan dan umat yang menganut religi tersebut.[1]

Keanekaragaman budaya dan juga adat istiadat yang ada pada masyarakat Indonesia, tidak selalu bertolak belakang dengan akidah keislaman.Sebagian masyarakat terlanjur menjalankan dan menyakini kebudayaan dan adat istiadat itu sebagai bagian dari kehidupan dan dijalankan secara turun temurun.[2]Seperti yang terjadi pada masyarakat tradisional pada umumnya, mereka menciptakan berbagai mitos, dan mitos itu berfungsi sebagai upaya legitimasi terhadap keadaan berkeseimbangan yang tidak berubah atau mungkin sebagai apologi kegagalan mereka mencapai keadaan yang dicita-citakan.[3]

Aspek agama yang paling dasar adalah sistem kepercayaan terhadap Tuhan, dzat ghaib yang supranatural.Tuhan dipercaya sebagai sosok yang melampaui alam semesta.Dialah yang menciptakan alam semesta, dan dengan demikian.Dia mempunyai kekuasaan mutlak atas alam semesta sebagai makhluknya. Tuhan dipercaya ada secara obyektif yang mewujud, ada sebelum pikiran manusia sadar aka

nada-Nya, dan akan tetap hingga seseorang meninggal.[4] Dengan adanya kepercayaan terhadap Tuhan ini seseorang dapat mencapai sebuah kondisi hidup yang tenang, meski dalam kondisi susah sekaligus, karena masih ada harapan yang lebih baik apabila Tuhan yang dipercaya menghendaki.

Persinggungan antara budaya, adat-istiadat atau tradisi dengan agama dapat ditemukan di Banten yang masyarakatnya terkenal religius.Tidak jarang ditemukan berbagai kegiatan tradisi mewarnai tingkah laku masyarakat Banten.Salah satu penyebabnya adalah karena masyarakat Banten tidak mudah meninggalkan kebiasaan-kebiasaan nenek moyang mereka.Tingkah laku atau tradisi seperti itu terjadi dari dari generasi dahulu ke generasi berikutnya.

Salah satu tradisi yang masih ada sampai sekarang ini adalah "nyarang hujan".Tradisi seperti ini masih banyak terjadi di beberapa daerah yang ada di Kabupaten Pandeglang. Tradisi "nyarang hujan" biasanya dilakukan oleh masyarakat ketika mereka akan melaksanakan acara hajatan (baik hajatan perkawinan, khitanan atau pun hajatan-hajatan lainnya). Tradisi "nyarang hujan" ini dilakukan manakala masyarakat mengharapkan ketika acara berlangsung, hujan tidak turun.Orang yang diberikan tugas untuk melaksanakan prosesi "nyarang hujan" disebut pawang hujan.Pawang hujan adalah salah seorang yang melayani jasa agar suatu wilayah tidak terjadi hujan. Yang perlu digarisbawahi bahwa pawang hujan tidaklah menolak datangnya hujan, melainkan hanya memindahkan hujan dari satu tempat ke tempat yang lain.

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini bermaksud untuk mengetahui proses pelaksanaan tradisi "nyarang hujan" pada masyarakat Cimanuk Pandeglang dan persepsi masyarakat Cimanuk Pandeglang yang merupakan bagian dari masyarakat Banten yang dikenal religius terhadap fenomena tradisi "nyarang hujan" dari aspek agama Islam yang mereka anut.

Teori dan Metodologi Penelitian

Frederick J. Streng menyebutkan penomena keagamaan dalam kehidupan sosial dapat dipahami melalui tiga dimensi utama yaitu: dimensi personal *(personal dimension),* dimensi kultural dan dimensi ultima *(ultimate dimension).* Dua dimensi disebut terakhir merupakan dimensi yang terkait dengan phenomena budaya dan keagamaan. Pada dimensi kultural kehadiran agama bergerak dan tumbuh melalui wadah kultural, memunculkan kultur bercirikan keagamaan, atau simbol-simbol kultural yang digunakan untuk mengekspresi nilai keagamaan karena masyarakat tumbuh dalam sebuah kultur yang

beragam, sekalipun menganut pesan yang sama. Sedangkan dimensi pertama yaitu *personal,* mengacu kepada sesuatu yang absolut, kedaan ini akan membedakan ekspresi kultural atau tindakan seseorang bersifat religious atau tidak.[5]

Dalam konsep Geertz agama sebagai pola bagi tindakan *(pattern for behaviour)* merupakan pedoman yang dijadikan kerangka interpretasi tindakan manusia.Selain itu agama merupakan pola dari tindakan, yaitu sesuatu yang hidup dalam diri manusia tampak dalam kehidupan kesehariannya.[6] Suparlan menganggap bahwa pada hakikatnya sama dengan kebudayaan, yaitu suatu sistem simbol atau sistem pengetahuan yang menciptakan, menggolongkan, merangkaikan dan menggunakan symbol yang suci untuk berkomunikasi dalam menghadapi lingkungan. Mengikuti pemikiran Suparlan, realitas agama dalam masyarakat dipahami dengan menelusuri interaksi antara Islam dengan budaya lokal dalam beragam siklus hidup keluarga.Interaksi secara dialektis itu terwujud dalam perilaku simbolisasi masyarakat terhadap Islam.Simbolisasi Islam tersebut terjadi karena adanya persentuhan yang paling membutuhkan antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai budaya lokal.Karena interaksi tersebut secara akomodatif dapat memenuhi kebutuhan masyarakat di mana Islam dianut.[7]

Dengan melihat agama sebagai realitas sosial memberikan sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas yang didasarkan pada otoritas ke-Tuhanan, konsepsi tersebut diberikan melalui *simbolisme* dan *ambiguitas*.Karena agama dapat menjadi instrument dalam membangun konstruksi sosial. Agama sebagai realitas sosial merupakan manipestasi dari konstruksi pemikiran penganut agama, sehingga agama tidak hanya dilihat dari segi ajaran dan norma yang abstrak tetapi memiliki keterkaitan dengan realitas sosial.[8]

Dalam mendekati permasalahantradisi nyarang hujan, akan digunakan sejumlah teori, salah satunya adalah teori sosial. Teori sosial berkutat dengan fungsi sistem sosial perilaku.Teori adalah perangkat analisis yang terdiri atas sejumlah penyataan tentang mengapa dan bagaimana suatu fakta berhubungan antara satu dengan lainnya.Dalam hal ini, terdapat dua konsep yang terlebih dahulu perlu dibedakan.Pertama konsep sistem sosial dan kedua konsep sistem budaya.Sistem sosial dan sistem budaya ini terlebih dahulu harus dipisahkan sebagai dua fenomena yang berbeda.[9]

Dilihat dari segi tehnik pengumpulan data, penelitian ini merupakan jenis penelitian lapangan (field research). *Data merupakan salah satu unsur terpenting dalam suatu penelitian. Tanpa data maka penelitian dianggap tidak ada.[10] Adapun sumber data yang akan diperoleh dalam penelitian ini berupa wawancara mendalam dengan para pawang hujan dan beberapa masyarakat yang ada di Kecamatan Cimanuk.*

Penelitian deskriptif adalah merupakan penelitian yang dimaksudkan untuk mengumpulkan informasi mengenai status suatu gejala yang ada yaitu keadaan gejala menurut apa adanya pada saat penelitian dilakukan.[11] Atau ada juga yang mengatakan bahwa penelitian deskriptif dimaksudkan untuk eksplorasi dan klarifikasi mengenai suatu fenomena atau kenyataan sosial dengan jalan mendeskripsikan sejumlah variabel yang berkenaan dengan masalah dan unit yang diteliti.[12]

Pembahasan

Gambaran Kecamatan Cimanuk dan Masyarakatnya

Wilayah Kecamatan Cimanuk secara geografis terletak pada 06º28'16,5" Lintang Selatan dan 106º00'00,0" Bujur Timur *(diukur berdasarkan alat GPS di Kantor Kecamatan Cimanuk)*dengan memiliki luas wilayah 2.518,25 Ha, terdiri dari Darat 780 Ha, Sawah 1,737,31 Ha. Yang sebagian besar wilayahnya merupakan areal pertanian, sehingga Kecamatan Cimanuk memiliki potensi untuk dikembangkan sebagai daerah pertanian, selain itu di Kecamatan Cimanuk ada juga beberapa objek wisata dan home industri, Pariwisata di Desa Kadubungbang (Pemandian Cikoromoy), sedangkan Home Industri berada di Desa Kupahandap (Pembuatan Tas) dan Desa Gunungdatar (Pembuatan Panci). Kecamatan Cimanuk berjarak 10 km dari Kabupaten Pandeglang sebagai ibukota Kabupaten dan memiliki batas administrasi, sebagai berikut.

Utara : Kecamatan Kaduhejo
Selatan : Kecamatan Cipeucang
Barat : Kecamatan Mandalawangi
Timur : Kecamatan Mekarjaya

Kecamatan Cimanuk terdiri dari 11 Desa (*Desa Cimanuk, Desa Batubantar, Desa Kadubungbang, Desa Kupahandap, Desa Dalembalar, Desa Kadumadang, Desa Rocek, Desa Kadudodol, Desa Gunungdatar, Desa Sekong dan Desa Gunungcupu*). 48 Rukun Warga (RW) dan 154 Rukun Tetangga (RT). Desa Kupahandap merupakan desa terkecil dengan luas 1,151 km², sedangkan Desa Kadubungbang merupakan desa terbesar dengan luas 2,76 km² atau 11,68% dari luas Kecamatan Cimanuk.

Bentuk topografi wilayah Kecamatan Cimanuk pada umumnya merupakan dataran dengan ketinggian rata-rata dibawah 500 m dari permukaan laut (dpl) dengan rincian sebagai berikut; desa kadudodol ± 212 dpl, Gunung Cupu ± 216 dpl, Sekong ± 200 dpl, Cimanuk ± 217 dpl, Batubantar ± 217 dpl, Rocek ± 164 dpl, Kadumadang ± 281 dpl, Dalambalar ± 294 dpl, Kupahandap ± 294 dpl dan Kadubungbang ± 301 dpl. Sedangkan dari segi geomorfologi, wilayah Kecamatan Cimanuk termasuk kedalam Zona kaki Gunung Pulosari dari kaki Gunung Karang dan banyak terdapat sumber mata

air sehingga merupakan sentra pertanian utama di Kabupaten Pandeglang.

Suhu udara minimum dan maksimum yang terjadi di wilayah Kecamatan Cimanuk pada umumnya berkisar antara 19,5º C dengan suhu udara rata-rata 22,7º C berdasarkan alat ukur curah hujan yang terletek di Kecamatan Cimanuk, banyaknya curah hujan pada tahun 2012 berkisar antara 17 mm - 582 mm. Hujan terjadi pada bulan Januari - Maret dan September - Desember, dimana setiap bulannya berkisar antara 12 sampai dengan 24 hari dan secara rata-rata sebanyak 18 hari perbulannya.

Berdasarkan data yang peneliti dapatkan dilapangan bahwa jumlah Penduduk Kecamatan Cimanuk Kabupaten Pandeglang pada tahun 2012 adalah sebanyak 40.427 orang. Dengan jumlah penduduk laki-laki sebesar 23.650 orang atau 58.5% sedangkan jumlah penduduk perempuan sebanyak 16.777 orang atau 41.5%.[13]

Ritual Tradisi "Nyarang Hujan"

Ritual atau laku mistik menurut Heru S.P. Saputra adalah proses ritual yang dilakukan untuk mendapatkan kekuatan gaib. Dalam konsep Islam (santri), laku mistik dapat dilakukan dengan salat lima waktu secara khusyuk dan memperbanyak dzikir. Sedangkan dalam konteks tradisi atau abangan dapa dilakukan dengan cara puasa, semedi, dan lek-lekan. Laku mistik tersebut sebenarnya diperlukan oleh seseorang sebagai perantara untuk mencapai tingkat konsentrasi yang cukup tinggi yang kemudian menghasilkan tenaga psikokinetis.[14]

Dari penelusuran tentang mekanisme dan tata cara kerja para pawang hujan, didapatkan beberapa cara dalam pawang hujan, diantaranya adalah :

1. Ada yang mensyaratkan beberapa kaleng bir untuk minum makhluk halus penggeser hujan.
2. Ada pawang yang menggunakan mantra dan meminta keluarga mengucapkan mantra tersebut.
3. Ada pawang yang minta disediakan beberapa rantang nasi dan sebuah payung hitam.
4. Ada yang membalikkan sapu lidi bekas dan ditancapkan bawang merah dan cabai merah.
5. Ada yang melarang pawang dan shahibul hajat untuk mandi sepanjang hari.seorang pawang tidak diperkenankan menyentuh air dan harus puasa ngebleng (tidak makan, minum dan tidur). Sebaliknya, jika yang diminta adalah datangnya hujan, maka yang dilakukan harus banyak kungkum (berendam) di sungai sambil membaca mantranya. Untuk memiliki ilmu ini, sebelumnya harus

tirakat 1 hari 1 malam pada hari Kamis dan membaca mantranya. Cara penggunaannya, ketika ada orang datang minta bantuan menyingkirkan atau mendatangkan hujan, mereka memintaagar membawa rokok. Selanjutnya, berdiri di tengah halaman rumah dan membaca mantranya 3 kali, diakhiri dengan menghisap asap rokok. Dan begitu menyetujui mempawangi hujan, pada waktu yang ditentukan agar hujan itu menyingkir atau datang. Maka harus melakukan pantangan sebagaimana tersebut diatas, yaitu, tidak makan, minum dan tidak pula tidur. Itupun masih ditambah menjauhi air (jika menyingkirkan hujan) dan banyak kungkum (jika mendatangkan hujan). Yang terberat dari ilmu pawang hujan ini, adalah sebelum mempawangi, tidak boleh minta uang muka. Artinya, upah itu boleh diterima jika apa yang diinginkan yang minta bantuan itu benar- benar berhasil.

6. Ada pula yang minta disediakan berpuluh-puluh batang rokok dari lintingan daun nipah.
7. Ada pawang tidak diperkenankan menyentuh air dan harus puasa ngebleng.
8. Ada juga pawang yang berziarah ke makam leluhur orang yang minta bantuan.

Yang pertama kali harus dilakukan adalah berziarah ke makam leluhur orang yang minta bantuan itu.Yang dimaksud leluhur adalah orang yang sudah meninggal.Artinya, jika yang menyuruh itu orang tuanya (Ayah/Ibu) masih hidup, maka harus berziarah ke makam kakek dari garis keturunan ayah.Saat berziarah itu, lakukanlah ritual sebagaimana orang yang berziarah. Membaca al-Fatihah, al-Muawwidzatain, Yasin, tahlil, atau bacaan yang lain. Setelah itu lakukanlah tawasul, seolah-olah berbicara dengan arwah orang yang sedang diziarahi.Pulang dari ziarah, datanglah ke rumah orang yang minta bantuan itu. Minta sekepal nasi dan garam kasar dan bacalah : "Kun fayakun, tidak jadi hujan. Allahu akbar, Allahu akbar, Allahu akbar." Sebaliknya, jika yang dikehendaki orang yang minta bantuan itu datangnya hujan, ucapannya diganti menjadi : "Kun fayakun, jadi hujan. Allahu akbar, Allahu akbar, Allahu akbar."Setelah itu, nasi dan garam kasar itu dibuang di atas genteng.Jika rumahnya terdiri dari dua bangunan, maka tempat yang dipilih adalah atas genteng bagian tengah, dilanjutkan dengan mengucapkan niat yang susunan katanya diciptakan sendiri. Dengan tujuan, mohon diberi kemampuan oleh Tuhan agar hujan yang semestinya turun, untuk sementara disingkirkan ke arah barat, begitu halnya untuk arah utara, timur, selatan dan barat.Saat melakukan ilmu pawang yang ini, tidak ada keharusan untuk berpuasa, cukup berpantang tidak makan minum di

rumah orang yang minta bantuan itu.Namun jika ingin melakukan puasa sebagai bentuk dari kesungguhan dalam meminta kepada Allah SWT, itu lebih bagus. Ini sekaligus latihan untuk ikhlas dalam membantu orang lain.untuk bertawasul (berdoa dengan perantara orang lain yang diayakini lebih dekat dengan Alloh SWT).

Lain halnya dengan yang dilakukan oleh H. Rohani, pawang hujan asal Bunut Gunung Putri Kec. Banjar, yang ia lakukan adalah sebelumnya melakukan tawassul ke hadirat Nabi, Sahabat yang berjumlah empat (Khulafaurrasyidin), para nabi-nabi terdahulu, para Auliya dan leluhur yang sudah meninggalkan. Kemudian dilanjutkan dengan membaca surat al-Ikhlash (Qulhu) sebanyak 10 kali, al-Muawwidzatain yaitu al-Falak sebanyak 10 kali dan surat an-Nas 10 kali, kemudian membaca ayat kursi sebanyak 10, terus dilanjutkan berdo'a dan ditutup dengan shalawat 10. Diantara do'a yang dipanjatkan adalah :"Bissmillahirohmanirohim, nun gusti sim kuring mung ukur ngalaksanakeun paniatan nu boga hajat kulawargana si anu. Inyana menta sangkan paniatanana taya halangan harungan.Ku kituna ka Embah Buyut Langlang Buana, nu ngaheuyeuk dayeuh.kuring manuhun sangkan hujan nu baris datang pang mindahkeun ka daerah sejen". (Bismillahirrahmanirrahim, Tuhanku, saya hanya sekedar melaksanakan niat yang punya hajat keluarga si anu. Mohon agar keinginannya tidak ada halangan melintang. Oleh sebab itu kepada Embah Buyut Langlang Buana yang menguasai daerah ini, saya meminta mudah-mudahan hujan yang akan datang ini dipindahkan ke daerah lain)".[15]

Hal yang perlu dilaksanakan oleh sang Pawang juga adalah berziarah ke Makam leluhur terutama mereka yang dianggap memiliki karamah (kemuliaan). H. Udi Rasyidi, yang kerap didatangi masyarakat yang akan melaksanakan hajatan di daerah sekitar Cimanuk juga melakukan ritual ziarah sebelum ritual lainnya. Kyai Buyut Jerambah adalah makam yang di ziarahi oleh H. Udi.Makam ini terletak di dalam masjid dan dianggap memiliki karamah.Keduanya mengaku sebagai keturunan dari Kyai Buyut yang bernama asli KH.Muhammad Umar dan menyatakan mendapatkan "teureuh" atau trah untuk mengembangkan ilmu pawang hujan dari Ki Buyut.[16]

Lain halnya dengan H. Rohani, makam yang dia datangi saat ada masyarakat yang meminta bantuannya untuk "mensukseskan" hajatan adalah Keramat Ki Buyut Puncak Manik Langlang Buana.Menurut penuturannya, makam keramat ini sebelum dirinya tidak ada yang mengetahui letak kuburannya. Akan tetapi setiap hari Selasa dan hari Jumat beliau membaca Yasin sebanyak 40 kali, hingga pada suatu saat ia bermimpi bertemu dengan seseorang yang

mengenalkan dirinya sebagai Ki Buyut Puncak Manik. Dari mimpi itulah kemudia ia mendatangi tempat tersebut dan menziarahinya.

Sedangkan Hj. Makkiyah, untuk mendapatkan kemampuan pawang hujan, ia melaksanakan puasa selama 2 tahun dan melakukan tirakat. Sama halnya dengan H. Udi, makam yang dikeramatkan olehnya yaitu makam ki Buyut Jelambar yang berada di dalam masjid Kalahang. Mesjid ini konon termasuk dari 4 mesjid yang dibangun oleh para Wali, yaitu masjid di Cirebon, Caringin dan terakhir di daerah Kalahang tapi belum rampung karena kesiangan, ceritanya mirip dengan Sangkuriang yang diminta oleh Dayang Sumbi untuk membuatkan perahu. Media yang digunakan oleh Hj. Makiyah adalah air dan nasi tumpeng (congcot) ditambah dengan panggang ayam. Bahan mentahnya adalah beras yang dimasak untuk membuat tumpeng setara dengan beras untuk zakat fitrah satu orang, yaitu 2,5 Kg. Tumpeng ini kemudian ditawassulkan terlebih dahulu kepada buyut Jerambah dan para Wali. Setelah itu tumpeng tersebut dibagikan kepada para santri yang berada di pondok pesantren tersebut.Filosofi dan alasan dari pembuatan tumpeng menurutnya adalah untuk mengambil berkah pertama dari beras yang dipakai untuk hajatan.

Ustadz Syarifuddin, ustadz yang suka diminta pertolongannya melakukan ritual nyarang hujan dengan puasa *mutih*, yaitu berpuasa dengan hanya makan nasi tanpa garam dan minum air putih, selama tiga hari. Untuk itu, iatak bisa menerima job mendadak karena dia harus menyiapkan diri sebelumnya.Selain puasa mutih, sebelum hajatan diadakan, dia akan datang ke tempat itu untuk memasang sepasang janur. Janur ini diikat pada tiang yang menjadi pusat acara.Jika acaranya menggunakan panggung, maka janur diikat di dua tiang panggung. Jika acara dilakukan dalam gedung, dia akan mengikat sepasang janur di pintu masuk, kanan dan kiri.Kadang-kadang karena alasan teknis, mendung yang sudah penuh titik air hujan tak bisa disibakkan. "Kalau sudah begini, saya justru akan menurunkan hujan sebelum acara.Jadi ketika acara dimulai, langit sudah bersih," jawabnya saat diminta keterangan jika saat diminta cuaca dalam keadaan mendung.[17]

Bisa jadi ada banyak pawang hujan yang diminta bantuan untuk 'mengamankan' daerah tertentu. Jika sudah begini akan terjadi 'perang' antarpawang. Kekuatan pawang yang menentukan siapa yang bisa memindahkan hujan ke daerah lain. Jika tidak ingin 'perang' dengan pawang lain, menurut H Rohani, biasanya diambil kesepakatan untuk mengalihkan hujan ke daerah yang sama.

Lain halnya dengan yang dilakukan oleh Enung.Alat yang digunakan adalah sapu lidi yang dipasang terbalik.Pada ujung sapu lidi ini ditancapkan bawang merah, bawang putih, dan cabai. Menurut Enung, ini kebiasaan warga Pandeglang ketika melangsungkan pernikahan. "Karena biasanya mereka menyiapkan masakan sendiri dalam jumlah besar dan memakai pekarangan terbuka, maka sapu lidi ini sebagai sarana untuk menahan hujan agar acara memasak tetap lancar," kata Enung.[18]Karena urusannya dengan dapur maka perlambang yang digunakan dalam alat juga berhubungan dengan isi dapur.

Mantra yang ia baca adalah sebagai berikut : Bismillahirachmanirrachim, niat ingsun nerang udan (niat saya menahan hujan) Niat saya supaya hujan tidak turun, kakang kawah adhi ari-ari kakak ketuban adik plasenta (Wahai saudaraku yang tak kelihatan) sedulur papat lima pancer (saudara empat lima pusat Empat saudara spiritual dalam satu jiwa) Muhammad ya Rosulku (Nabi Muhammad Rosulku)

Selanjutnya membaca al-Fatihah (doapembuka), al-Ikhlas (ketauhidan, keesaan Tuhan), al-Falaq (menjauhkan dari maksud buruk), an-Nas (perlindungan diri dari godaan setan), dan Ayat Kursi (supaya merasa aman).

Mantra lain yang digunakan para pawang adalah :

Wa iya kanas ta in wujudku
kai fafa robuka…
byak… byak…
Sun matek aji montro dirgo
Rogo mulyo roso jati
Ingsun Podo sebo marang dumadi Surodirojoyoningrat
Lebur dening pangastuti
Hayu hayu hayu rahayu
Kersaning Gusti kang moho suci

Mantra bahasa sunda Nyarang Hujan

Mega mengkol ka kulon
Haseup mawa ka kaler
Hujan mawa ngetan
Tungkul tuluy ka kidul
Aki tumenggung ajeg di tengah panggung
Disered meped ngaler, ngetan, ngidul, ngulon
Laahaula wala quwwata illa billaah

Mantra menahan Hujan

Mega belok ke barat
Asap ke utara

Hujan ke timur
Tunduk lalu ke selatan
Kakek tumenggung tegak di tengah panggung
Diseret menepi ke utara, timur, selatan, barat
Laahaula wala quwwata illa billaah

Jampi tersebut digunakan untuk menghindarkan hujan pada saat ada pekerjaan besar, baik upacara pernikahan, khitanan, mendirikan rumah, ataupanen padi yang memerlukan cuaca cerah. Beberapa syarat yang harus dipenuhi agar maksud terlaksana misalnya: pada malam hari harus menyediakan pais beunyeur 'pepesmenir', dupa serta kemenyan lalu ngaruahkeun' mempersembahkan sesaji dan doa' kepada Uyut Jinem agar besok hari tidakt erjadi hujan. Pagi harinya harus mendiangkan mutu 'kayu pipisan bumbu' di depan tungku yang terus menyala sepanjang hari sambil membaca mantra tersebut. Selama beberapa hari yang diperlukan, si penyarang tidak boleh minum, mandi, dan terkena air. Jika pantangan itu dilanggar maka hujan pun akan turun. Itu adalah hanya sebagian contoh kecil saja dari sekian kasus yang berhubungandengan bekal niat atau keyakinan.

TABEL
Proses dan Media Pawang Hujan

No	Nama Pawang	Media yang digunakan	Ritual	Persyaratan
1	H. Udi Rasyidi		- Makam Keramat yang diziarahi : Ki Buyut Jarambah	
2	Hj. Makkiyah	- Air putih - Beras - Nasi Tumpeng - Panggang ayam	- Makam Keramat yang diziarahi : Ki Buyut Jarambah - Puasa selama 2 tahun dan membaca basmalah selama waktu tersebut - Tirakat - Membaca surat ar-Ra'du	

			(bagi pengguna) dan menyimpannya di atas genting	
3	Rohani	Rumput	- Tawassul kepada Nabi, Sahabat 4 dan para leluhur - Membaca al-Ikhlas, al-Falaq, an-Nas dan ayat kursi, masing-masing 10 kali - Berdo'a - Shalawat - Makam Keramat : Ki Buyut Puncak Manik Langlang Buana	
4	Enung	- Sapu lidi yang dipasang terbalik, diujungnya ditancapkan bawang merah, bawang putih dan cabai - Dupa	Menyalakan dupa dan kemenyan, lalu membakarnya, kemudian duduk bersila di depan tungku sambil membaca mantera pawang hujan	Tidak boleh mandi dan terkena air

		- Kemenyan		
5	Ust. Syarifuddin	Janur yang diikatkan pada tiang	- Puasa mutih selama 3 hari - Membaca al-Ikhlas, al-Falaq, an-Nas dan ayat kursi, masing-masing 10 kali	

Persepsi Masyarakat Cimanuk Terhadap Tradisi Nyarang Hujan

Dari beberapa hasil wawancara penulis dengan mereka yang pernah menggunakan jasa pawang hujan, didapatkan kesimpulan bahwa tujuan dilaksanakannya nyarang hujan adalah untuk menggeser hujan dan dipindahkan ke daerah lainnya bukan usaha menyetop hujan. Bahkan secara umum mereka percaya dan meyakini Allah SWT sebagai Tuhan yang wajib disembah.Namun sebagai upaya untuk mewujudkan *kasb* manusia mereka, melakukan ikhtiar atau dalam bahasa agama disebut dengn nyare'at untuk mewujudkan keinginan mereka.*Nyareat* ini dengan cara mendatangi para ahli dalam bidangnya, dalam hal ini yaitu pawang hujan. Saat ditanya apakah mereka yakin dengan usaha tersebut? Jawaban rata-rata; ya ini kan hanya syare'at, berhasil atau tidaknya ya kita kembalikan ke gusti Allah SWT. Keyakinan ini juga didukung oleh fakta bahwa sebagian besar tokoh yang mereka datangi adalah seorang kyai yang faham dengan agama Islam.Jadi menurut mereka, tidak mungkin seorang kyai membuka layanan atau praktek yang dilarang oleh agama.

Iyah Sundusiyah[19], usia 68 tahun sudah mengenal tradisi nyarang hujan sejak usia remaja, dan sampai saat ini sudah melakukan nyarang sebanyak 7-8 kali setiap mau melakukan hajatan, baik pernikahan, sunatan atau acara lainnya. Tokoh yang ia datangi yaitu H. Udi Rasyidi dan Hj. Makkiyah dan juga pernah ke seorang pawang hujan di daerah Mogana kecamatan Banjar Pandeglang. Saat mendatangi sang pawang, terlebih dahulu harus disediakan persyaratan nyarang antara lain bumbu dan uang, panggang ayam (*bekakak*), nasi tumpeng serta kue-kue sebagai imbalan untuk pawang hujan. Tujuan nyarang adalah supaya tidak turun hujan saat hajatan berlangsung dan nanti sang pawang akan datang ke lokasi sebelum dan saat hajatan berlangsung. Kedatangan ibu ini ke pawang hujan adalah dalam rangka nyareat atau berusaha agar keinginannya

terwujud, sehingga acara yang sudah dipersiapkan jauh-jauh hari tidak diganggu datangnya hujan.Pada dasarnya, pemakai jasa pawang hujan yakin bahwa sesungguhnya yang menurunkan hujan atau menundanya adalah Allah SWT, tetapi sebagai bentuk usaha (*nyareat*) itu adalah datang ke pawang hujan, selain tentu berdo'a sendiri.

Hal lain dalam tradisi nyarang hujan ini adalah diselipkannya bacaan-bacaan tertentu yang diambil dari ayat suci al-Qur'an. Misalkan mereka disuruh untuk membaca surat ar-Ra'du beberapa kali kemudian membungkusnya dengan plastik dan menyimpannya di atas genting. Penggunaan ayat suci al-Qur'an ini tentu menambah keyakinan sang pemakai jasa hujan bahwa syariat ini berasal dari agama Islam dan sudah menjadi kebiasaan atau tradisi yang turun temurun ikut menjadi alasan utama menggunakan jasa pawang hujan.

Lain halnya dengan pengakuan H. Sakutri,[20]ia belum pernah nyarang hujan sendiri untuk memuluskan hajatannya, tapi ia sering diminta untuk mengantar mereka yang akan nyarang hujan mendatangi sang pawang. Ia merasa tidak yakin dengan usaha yang dilakukan sang pawang, menurutnya hanyalah Allah yang bisa mendatangkan dan menunda hujan. Jadi jika seseorang menginginkan agar acara hajatannya berlangsung aman tanpa hujan, maka berdo'a saja sama Allah secara langsung tanpa melibatkan jasa pawang hujan. Dari pengalamannya mengantar, ritual yang sering dilakukan adalah membaca shalawat, membaca surat ar-Ra'd dan menyimpan al-Qur'an di atas genting serta membawa nasi seadanya. Mereka yang datang, tujuan utamanya adalah supaya tidak turun hujan saat acara berlangsung, bukan menggeser atau menunda.

Sumiyati, responden penulis asal Kampung Pasir Kecamatan Cimanuk juga sering melakukan nyarang dengan mendatangi kyai yang berada di daerah Mogana.Media yang digunakan adalah menggunakan kipas (hihid). Alasan utama juga sama yaitu dalam rangka nyareat atau ikhtiar. Ritualnya adalah mendapatkan air suci agar supaya disiramkan ke daerah perempatan sebelum lokasi, tawassul dulu ke malaikat 4 yaitu Jibril, Mikail, Israfil dan Izrail dengan membaca Ya Hawa Ilahana 4 kali. Selama ini ia merasa belum pernah gagal dalam melaksanakan nyarang hujan, semakin banyak do'a maka akan semakin kuat untuk diijabah Allah SWT. Kebiasaan ini akhirnya menjadi sebuah keyakinan, bahwa jika tidak nyarang maka akan turun hujan.

Penerimaan lainnya dari masyarakat terhadap tradisi nyarang adalah sendiri dan atau orang lain, maka traidisi tersebut dapat diterima. Mereka juga berkeyakinan bahwa tradisi yang bersifat mencelakakan atau memperdayakan orang lain tidak mau

menggunakan. Masyarakat juga sangat menolak jika tradisi nyarang ini dapat merusak keyakinan mereka dalam hal akidah seperti tradisi yang menggunakan jampi-jampi dengan menggunakan bantuan jin atau setan.

Okti Sufroniyah, pengguna jasa nyarang hujan asal Kecamatan Cimanuk mengungkapkan bahwa pada dasarnya manusia hanya diperintahkan untuk berusaha dan berikhtiar, sedangkan hasil akhir maka sepenuhnya adalah otoritas dan wewenang Allah SWT. Salah satu bentuk ikhtiar tersebut adalah meminta bantuan jasa nyarang hujan agar bisa membantu melancarkan keinginannya. Akan tetapi, ia menegaskan bahwa dalam permintaan jasa nyarang hujan ini ada dua jalan yang bisa menentukan seseorang bisa jatuh ke dalam kemusyrikan atau tidak. Dua jalan ini dalam dunia magic dikenal istilah black magic (magi hitam) dan white magic (magi putih). Magi hitam yang diwakili oleh para dukun, dan magi putih direpresentasikan oleh para Kyai dan ulama.[21]

Permintaan jasa ke dukun menurut Okti, tentu bertentangan dengan syari'at Islam, karena dukun dalam memuluskan rencananya sering menggunakan bantuan jin dan setan, yang ini dalam syariat Islam adalah sebuah kemusyrikan. Maka baginya, seorang muslim tidak boleh mendatangi dukun untuk meminta bantuan nyarang hujan. Namun demikian, jika bantuan tersebut dating dari seorang Kyai atau Ulama maka hal tersebut diperbolehkan.Alasan yang dikemukakannya adalah seorang Kyai tentu tidak mungkin melakukan kemusyrikan atau upaya-upaya ke arah kemusyrikan.Disamping, bahwa ritual yang digunakan oleh para Kyai dan ulama berdasar pada ibadah seperti puasa dan shalat serta bacaan yang digunakan berasal dari ayat-ayat suci al-Qur'an.

Hj. Anong, responden yang lain menyatakan bahwa kedatangannya menemui ustadz atau kyai tidak lain hanyalah untuk meminta bantuannya. Anong yang mengaku sudah 4 kali mendatangi Hj. Makkiyah, merasa bahwa dirinya belum merasa yakin kalau do'a darinya langsung bisa diijabah Allah SWT. Maka, setiap kali mau hajatan ia pasti mendatangi ustadzah Makkiyah agar lebih yakin dengan kelancaran keinginannya. Setiap kali mengadakan acara, baru sekali dia merasa gagal, artinya turun hujan saat acara berlangsung.[22] Hal yang sama juga dilakukan oleh Ucu, bahkan ia menyatakan akan merasa kurang *afdhal*(utama), jika mau hajatan tidak mendatangi ustadzah.[23]Keduanya juga menyatakan bahwa mereka tetap menjalankan kewajibannya selaku muslimah, yaitu melaksanakan shalat dan puasa.Mereka menyatakan bahwa ustadz atau kyai hanyalah wasilah (perantara) untuk menyampaikan keinginan dari pengguna.

Berbeda dengan yang lainnya, dalam hal tradisi nyarang hujan, Salamah lebih percaya dengan dukun dalam ketimbang ustadz atau kyai.Karena menurutnya, tidak ada perbedaan mendasar dalam masalah ritual yang dilakukan baik seorang dukun atau ustadz.Ia yang suka mendatangi Enung, menyatakan bahwa media-media yang digunakan tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam. Sekali lagi menurutnya benda-benda seperti sapu lidi, bawang merah dan yang lainnya hanyalah perantara yang mengandung nilai-nilai filosofis.Bawang dan bumbu misalnya melambangkan kelezatan dan kenikmatan dalam masalah makanan, sehingga diharapkan para tamu yang hadir merasa puas dengan pelayanan *shahibul bait*. Seseorang yang dikenal dukun, menurut Salamah pada dasarnya adalah seorang yang beragama dan berakidah muslim. Jadi perbedaannya adalah seorang Kyai atau ustadz hanya dilebihkan pada penguasaan ilmu keagamaannya, sementara seorang dukun lebih pada ilmu-ilmu kanuragan, pengasihan dan lainnya.[24]

Ene Atikah, warga Kampung Kadu Kacang Kecamatan Cimanuk menyatakan baginya mendatangi kyai atau ustadz hanyalah sebuah tradisi atau kebiasaan yang dilakukan orang-orang terdahulu terutama di daerah perkampungan. Untuk itu, tidak perlu diperdebatkan masalah boleh atau tidaknya.Ritual yang dilakukan pun masih bersumber dari ayat-ayat suci al-Qur'an, membaca shalawat dan dzikr.Dalam tataran sosial, tumpeng atau beras yang diberikan kepada kyai juga dibagikan kepada para santri dan masyarakat sekitar yang tidak mampu.Jadi dari aspek ini, nilai sosial lebih dikedepankan dibanding dengan kepentingan pribadinya.[25]

Konsep keberadaan jampi, mantra atau bacaan tertentu perlu kami kemukakan disini karena adanya tanggapan sebagian masyarakat yang tidak menerima mantra putih (apalagi hitam). Konsep mendasar dikemukakan Syaih Ja'far Subhani, berupa dua buah pertanyaan, yaitu: (1) apakah meminta bantuan kepada selain Allah adalah syirik? (2) apakah meminta penyembuhan selain kepada Allah adalah syirik? Untuk pertanyaan pertama dijelaskannya bahwa meminta bantuan (isti'anah) kepada selain Allah dapat terwujud dalam dua bentuk:

a) Meminta bantuan kepada suatu faktor alami atau nonalami (dalam arti memanfaatkan faktor-faktor tersebut) disertai i'tikad bahwa efektivitasnya bersandar kepada Allah, yakni bahwa ia mampu menolong manusia dan menghilangkan problem-problem mereka dengan kekuatan dan kemampuan yang diperolehnya dari Allah SWT. Ini merupakan beristi'anah juga karena di dalamnya mengandung pengakuan bahwa Dialah yang telah memberi efektivitas tersebut kepada faktor-faktor itu. Dan

dengan izin-Nya pula, jika Allah menghendaki, sewaktu-waktu akan ditarik-Nya kembali efektivitas tersebut dan dijauhkan dari padanya.

b) Jika seorang meminta bantuan kepada seorang manusia lainnya, atau faktor alami atau nonalami, disertai i'tikad bahwa ia bebas mandiri sepenuhnya dari Allah SWT, dalam eksistensinya atau perbuatannya, sudah barang tentu i'tikadnya itu adalah syirik dan isti'anahnya itu adalah ibadah kepada manusia tersebut.

Menanggapi dua wujud permintaan, kunci untuk menghilangkan kontradiksi antar keduanya adalah harus disadari bahwa di alam raya ini hanya terdapat satu pemberi pengaruh Yang Sempurna dan mandiri sepenuhnya, yang tidak bersandar kepada siapa pun selain diri-Nya baik dalam eksistensi-Nya maupun aktivitas-Nya, yaitu Allah SWT. Sedangkan faktor-faktor lain, semuanya membutuhkan, dalam eksistensi dan aktivitasnya, kepada Allah SWT. Faktor-faktor ini melaksanakan kerjanya dengan izin-Nya, kehendak-Nya, dan kekuatan-Nya.

Seandainya Dia tidak memberikan kekuatan, dan kehendak-Nya tidak menetapkan pemberian suplai kepadanya, niscara semua itu tidak memiliki kekuatan atau kemampuan apa pun.[26]

Permintaan memohon bantuan jasa nyarang hujan bisa dianalogikan dengan seseorang yang mendatangi seorang dokter karena sakit.Apakah meminta penyembuhan dari selain Allah itu adalah syirik?Kiranya perlu dijelaskan bahwa kesembuhan adakalanya dinisbahkan kepada Allah SWT, dan adakalanya kepada sebab-sebabnya yang dekat dan berpengaruh terhadapnya, dengan izin Allah.

Cara memadukan ayat-ayat tersebut, yaitu menyatakan bahwa penyembuhan yang hakiki dan mandiri sepenuhnya adalah termasuk perbuatan Allah sendiri. Namun sebagai suatu yang bersifat mengikuti dan tidak mandiri, penyembuhan dapat pula dinisbahkan kepada sebab-sebab lain. Dialah (Allah) yang telah menciptakan sebab-sebab ini dan menyimpankan efek dan khasiat-khasiat ke dalamnya, maka ia pun bekerja dan berefektivitas dengan izin serta kehendak-Nya.

Jadi, dalam contoh di atas, jika seorang meminta penyembuhan kepada seorang yang memiliki pengetahuan keagamaan dengan memandang kepada segi ini (yakni bahwa mereka hanya berefektivitas dengan izin, kehendak, dan kekuatan-Nya), maka perbuatannya itu adalah *jaiz* (dibolehkan) dalam syariat, dan benar-benar bersesuaian dengan tuntutan tauhid.Hal ini mengingat bahwa tujuan permintaankesembuhan dari para kyai atau ustadz ialah benar-benar seperti meminta kesembuhan darimadu dan obat-obatan kedokteran.Hanya saja dapat dikatakan bahwa madu dan obat-obatan

memberi pengaruh tanpa adanya kehendak dan pencerapan pada dirinya sedangkan yang dilakukan Nabi dan wali ialah dengan kehendak dan ikhtiar (kemampuan memilih). Maka tujuan meminta penyembuhan dari seseorang, tak lain adalah agar mempergunakan kekuatan yang diberikan dengan izin Allah. Hanya yang perlu dipertimbangkan apakah permintaan seperti itu bersesuaian dengan tauhid atau tidak.[27]

Dengan menelaah kembali keterangan lainnya, penjelasan di atas dapat dijadikan pegangan sehubungan dengan adanya penggunaan fungsi mantra putih, yaitu untuk permohonan perlindungan, kekuatan, dan pengobatan; dan tentunya dapat disangkutpautkan pada jenis perilaku magi yang bersesuaian dengan batas-batas yang telah ditentukan seperti di atas.

Perilaku magi yang ada di masyarakat tidak terlepas dari kehidupan keislaman yang mendasari seluruh tingkah lakunya dalam hidupnya. Keyakinan utama mereka adalah apa yang mereka lakukan untuk mencapai tujuan tertentu semata-mata hanyalah mencari keridlaan-Nya dan berserah diri bahwa apa yang telah diusahakannya hanya Allah jua yang menentukan.

Mantra atau bacaan yang termasuk *folklore* dan merupakan arsip kebudayaan ternyata memiliki fenomena tersendiri dalam kehadirannya di masyarakat sekarang ini.Kehadiran mantra dihadapkan kepada dua sisi yang berbeda, yaitu penerimaan sebagian masyarakat secara positif dan sebagian masyarakat yang lainnya menanggapi secara negatif.

Mantra, jampi atau bacaan mempunyai kekuatan gaib karena si pengguna mempunyai bekalkepercayaan yang kuat disertai kepatuhan memenuhi segala persyaratan yang harus diperhatikan.Dengan bekal keyakinan, segenap rasa dicurahkan demi tercapainya segala tujuan.Oleh karenanya, secara psikologis pada tahap awal punsi pengguna mantra sudah berada dalam keadaan siap dan minat yang tinggi membentuk kesiapan yang tinggi pula dalam mencapai suatu tujuan.

Adapun aspek filosofis lebih dominan memberi ciri adanya kekuatan mantra yang dipercaya masyarakat.Bekal ketauhidan masyarakat menjadi hal penting; manusia percaya bahwa kejadian-kejadian yang ada di sekitarnya atau kejadian langsung yang menimpanya tidak terlepas dari kekuasaan Allah SWT.Manusia meminta bantuan kepada suatu faktor alami atau nonalami disertai i'tikad

bahwa efektivitasnya bersandar kepada Allah, yakni bahwa ia mampu menolong manusia dan menghilangkan problem-problem mereka

dengan kekuatan dan kemampuan yang diperolehnya dari Allah SWT dan dengan izin-Nya. Demikianjuga dengan yang dimintai pertolongan hanya mampu memberikannya dengan bersandar pada kekuasaan dari Allah, bukan dari dirinya sendiri dan bukan secaramandiri sepenuhnya.

Sebagian masyarakat pelaku tradisi nyarang ini menolak sepenuhnya terhadap kehadiran magi hitam karena tidak ada satu hal pun dari perilaku magi ini memberi keuntungan bagi masyarakat secara umum, malahan yang ada hanyalah mengganggu ketentraman saja.

Perbedaan pandangan terhadap mantera dapat dijadikan tolak ukur untuk mengetahui kepercayaan masyarakat.Tidak semua masyarakat bukan pengguna mantra mengetahui secara jelas kedudukan mantra bagi penghayatnya, sehingga yang muncul sikap antipati; begitu juga dengan orang yang sedikit mengerti tentang fungsi dan kedudukan mantra pada masyarakat penggunanya tidak mengubah sikap, tetapi tetap mencurigai sebagai perbuatan yang salah.

Dengan kejadian tersebut masih terciptanya sekat walaupun dalam kegiatan sehari-hari tidak menampakkan gejala perbedaan pandangan tersebut. Masyarakat tetap rukun; selama tujuannya baik dalam pemanfaatan mantra oleh penggunanya, maka masyarakat bukan pengguna masih bisa bekerja sama untuk menjalankan fungsinya sebagai anggota masyarakat.

Pengaruh tradisi nyarang ini terhadap masyarakat adalah memiliki pengaruh yang positif. Hal ini nampak jelas jelas tampak bagi pengguna mantra. Hal iniberawal dari muatan teks bacaan yang berisi ayat al-Qur'an yang dirasakan bermanfaat bagi mereka.Demikian juga dengan tingkat kepercayaan masyarakat terhadap kekuatan ritual semakin tampak.Kepercayan ini semakin diperkuat dengan adanya penyertaan *kalamullaah*, kalimat tayyibah, dan lain-lain.Masyarakat percaya apa yang diusahakannya ditentukan oleh Allah yang mempunyai kekuasaan mutlak.

Pengaruh negatif mantra terhadap masyarakat penghayat adalah tersedianya jenis mantra hitam yang dapat dimanfaatkan untuk tujuan jahat; dalam keadaan terdesak mantra ini dapat dijadikan pilihan dalam menentukan tindakan.Akan tetapi pengaruh negatif ini, menurut analisis lapangan menunjukkan jumlah yang kecil.

Pengaruh positif tradisi nyarang bagi masyarakat bukan pengguna bisa dikatakan tidak terlalu berpengaruh.Akan tetapi, dari data di lapangan yang terjadi justeru sebaliknya.[28] Beberapa anggota masyarakat ada keinginan untuk mencoba mendatangi sang Pawang, dengan dalih "*susuganan*" (mudah-mudahan). Kekuatan pawang tidak

dipercaya sebagaimana adanya. Sedangkan pengaruh negatif tradisi bagi masyarakat bukan pengguna adalah adanya muatan teks yang mencampuradukan nama Allah dan nenek moyangnya memperkukuh sikap antipati terhadap tradisi tersebut. Hal ini diperkuat karena di dalamnya banyak kalimat-kalimat yang sulit difahami dan lebih mirip dengan jangjawokan.

Era modern dengan kemajuan teknologi yang semakin canggih, ternyata masih menyisakan ruang bagi tradisi lisan, khususnya mantra.Namun pada kenyataannya tradisi lisan hanya mampu berkembang di pelosok-pelosok desa.Kebingungan manusia untuk membedakan antara tradisi dan modernitas, akhirnya menuntut manusia untuk menggabungkan antara yang dianggap tradisi dan yang dianggap modern.Dalam kehidupan masyarakat modern, tidak jarang mantra menunjukkan keberadaannya pada situasi-situasi tertentu.

Kesimpulan

Persepsimasyarakat Kecamatan Cimanuk Kabupaten Pandeglang terhadap tradisi "nyarang hujan" beragam, sebagian besar masyarakat Cimanuk pernah menggunakan jasa tradisi nyarang hujan saat mereka mau menyelenggarakan acara seperti acara pernikahan, sunatan atau acara lain yang melibatkan orang banyak. Dari aspek pengaruh terhadap keberagamaan masyarakat, tidak banyak berpengaruh, karena sudah terjadi proses akulturasi nilai-nilai keislaman terhadap tradisi nyarang hujan. Islam dan budaya lokal adalah sesuatu yang akulturatif, ada proses saling memberi dan menerima, sehingga melahirkan tradisi yang bercorak khas. Hal ini di antaranya bisa dilihat dari mantra-mantra yang digunakan oleh pawang hujan, ada beberapa kalimat berbahasa Arab yang diambil dari al-Qur'an dan digabung dengan bahasa daerah (Sunda).

Sebagian besar masyarakat Cimanuk berkeyakinan bahwa tradisi nyarang hujan yang biasa mereka kerjakan tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam.Artinya dalam tradisi nyarang hujan ini mereka tetap berkeyakinan bahwa Tuhan lah yang memiliki otoritas atau wewenang untuk menunda atau menurunkan air hujan. Mendatangi pawang hujan adalah sebagai bentuk ikhtiar atau usaha (*nyareat*) agar pelaksanaan acaranya berjalan lancar. Pawang hanyalah media (wasilah) untuk menyampaikan keinginan tersebut kepada Allah SWT.Meski dalam penelitian ini juga ditemukan tradisi nyarang hujan yang ritualnya tidak bersentuhan dengan nilai-nilai keislaman.

DAFTAR PUSTAKA

Ambary, Hasan Muarif. *Menemukan Peradaban",* (Jakarta: PT. Logos, 1998)

Arikunto, Suharsimi. *Manajemen Penelitian,* Cet. IV. (Jakarta: Rineka Cipta, 1998)

Azra, Azyumardi.Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan dalam Aswab Mahasin, (Ed dkk) *Ruh Islam Dalam Budaya Bangsa*.

Faisal, Sanapiah. *Format-Format Penelitian Sosial; Dasar-Dasar dan Aplikasi,* Cet. III. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995)

Geertz, *Interpretasi of Culture;* Selected Essays, terjemahan Kanisius, *Agama dan Kebudayaan,* (Yogyakarta: Kanisius, 1992)

Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi,* (Jakarta: Aksara Baru, 1989)

Parsons, Talcott *Agama dan Masalah Makna,* dalam Roland Robertson (Ed) *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis,* (Jakarta: Rajawali Press, 1988)

Ratna, Nyoman Kutha.*Metodologi Penelitian; Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya,* Cet. I. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)

Saputera, Heru SP. *Memuja Mantera*, (Yogyakarta: LKiS, 2007)

Subhani,Ja'far. *Tauhid dan Syirik*, (Bandung: Mizan. 1992)

Suparlan, *Kebudayaan dan Pembangunan dalam Media IKA,* (Jakarta: Nomor, 1986)

Trueblood, David. *Filsafat Agama,* terj. Oleh H.M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994)

Data-data tentang profil kecamatan Cimanuk bersumber dari Kantor Kecamatan Cimanuk Kab Pandeglang

Wawancara dengan Ene Atikah, warga Batu Bantar kecamatan Cimanuk pada tanggal 9 September 2013

Wawancara dengan Hj. Anong, Warga Kadu Kacang Pasar Kecamatan Cimanuk pada tanggal 8 September 2013

Wawancara dengan Ucu, warga Kadu Kacang Pasar Kecamatan Cimanuk pada tanggal 8 September 2013.

Wawancara dengan Enung, seorang dukun warga Mogana Kecamatan Cimanuk, pada tanggal 18 September 2013

Wawancara dengan H. Sakutri, pada tanggal 2 September 2013 warga kampong Kadu Kacang Pasar Kecamatan Cimanuk.Sakutri lahir tahun 1941.

Wawancara dengan Iyah Sundusiyah pada tanggal 1 September 2013, warga yang sering menggunakan jasa pawang hujan.Beliau berusia 68 tahun.Tamat sekolah Rakyat dan pernah nyantri di daerah Tangerang.

Wawancara dengan H. Rohani di kediamannya di daerah Kampung Lebak Kec Cimanuk pada tanggal 9 September 2013. H. Rohani sudah melakukan praktek pawang hujan ini selama hampir 20 tahun.

Wawancara dengan KH.Udi Rasyidi dan Hj. Makkiyah, di Kalahang Kec.Cimanuk pada tanggal 8 September 2013.KH.Udi Rasyidi adalah ulama sepuh yang cukup dikenal di daerah CImanuk.Beliau banyak mengajar ngaji (ngaji kitab) dari tempat ke tempat.Beliau lahir tahun 1930.

Wawancara dengan Okti Sufroniyah, warga asal Rocek Kecamatan Cimanuk pada tanggal 24 September 2013.

Wawancara dengan Salamah, warga pengguna jasa pawang hujan asal desa Rocek Kecamatan Cimanuk yang lahir di daerah Jawa Tengah.Dia mengaku sudah dua kali mendatangi dukun untuk meminta disarangkan hujan.

Wawancara dengan Ust. Syarifudin, Kalahang Kecamatan Cimanuk tanggal 15 September 2013

Catatan akhir:

[1] Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi,* (Jakarta: Aksara Baru, 1989), 375.

[2] Beberapa tradisi yang masih ada sampai sekarang misalnya tradisi gerebegan di Yogyakarta, budaya nyatus (peringatan seratus hari bagi orang meninggal), pergelaran wayang di beberapa tempat di Jawa, upacara Nyangku di Panjalu Jawa Barat, tradisi mauludan dan rajaban dalam memperingati hari-hari besar Islam, berlebaran dalam merayakan Idul Fitri, bahkan yang terakhir ini sudah menjadi tradisi umat Islam Indonesia dan merupakan produk budaya antara kombinasi Islam dan budaya masyarakat setempat.

[3]Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban",* (Jakarta: PT. Logos, 1998), 227.

[4] David Trueblood, *Filsafat Agama,* terj. Oleh H.M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 6.

[5]Talcott Parsons, *Agama dan Masalah Makna,* dalam Roland Robertson (Ed) *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis,* (Jakarta: Rajawali Press, 1988), 55.

[6]Geertz, *Interpretasi of Culture;* Selected Essays, terjemahan Kanisius, *Agama dan Kebudayaan,* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 8-9.

[7] Suparlan, *Kebudayaan dan Pembangunan dalam Media IKA,* (Jakarta: Nomor, 1986)

[8]Azyumardi Azra, Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan dalam Aswab Mahasin, (Ed dkk) *Ruh Islam Dalam Budaya Bangsa,* 164.

[9]James S. Coleman, *Dasar-Dasar Teori Sosial,* Cet. III(Bandung: Nusa Dua, 2010), 1.

[10]Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian; Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya,* Cet. I. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 187.

[11]Suharsimi Arikunto, *Manajemen Penelitian,* Cet. IV. (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), 309.

[12]Sanapiah Faisal, *Format-Format Penelitian Sosial; Dasar-Dasar dan Aplikasi,* Cet. III. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 20.

[13] Data-data tentang profil kecamatan Cimanuk bersumber dari Kantor Kecamatan CImanuk Kab Pandeglang

[14] Heru SP Saputera, Memuja Mantera, (Yogyakarta: LKiS, 2007), 24.

[15]Wawancara pribadi dengan H. Rohani di kediamannya di daerah Kampung Lebak Kec Cimanuk pada tanggal 9 September 2013. H. Rohani sudah melakukan praktek pawang hujan ini selama hampir 20 tahun.

[16]Wawancara pribadi dengan KH.Udi Rasyidi dan Hj. Makkiyah, di Kalahang Kec.Cimanuk pada tanggal 8 September 2013.KH.Udi Rasyidi adalah ulama sepuh yang cukup dikenal di daerah CImanuk.Beliau banyak mengajar ngaji (ngaji kitab) dari tempat ke tempat.Beliau lahir tahun 1930.

[17]Wawancara pribadi dengan Ust. Syarifudin, Kalahang Kecamatan Cimanuk tanggal 15 September 2013

[18] Wawancara penulis dengan Enung, seorang dukun warga Mogana Kecamatan Cimanuk, pada tanggal 18 September 2013

[19]Wawancara penulis dengan Iyah Sundusiyah pada tanggal 1 September 2013, warga yang sering menggunakan jasa pawang hujan.Beliau berusia 68 tahun.Tamat sekolah Rakyat dan pernah nyantri di daerah Tangerang.

[20]Wawancara Penulis dengan H. Sakutri, pada tanggal 2 September 2013 warga kampong Kadu Kacang Pasar Kecamatan Cimanuk.Sakutri lahir tahun 1941.

[21]Wawancara Pribadi dengan Okti Sufroniyah, warga asal Rocek Kecamatan Cimanuk pada tanggal 24 September 2013.

[22] Wawancara dengan Hj. Anong, Warga Kadu Kacang Pasar Kecamatan Cimanuk pada tanggal 8 September 2013

[23]Wawancara dengan Ucu, warga Kadu Kacang Pasar Kecamatan Cimanuk pada tanggal 8 September 2013.

[24]Wawancara pribadi dengan Salamah, warga pengguna jasa pawang hujan asal desa Rocek Kecamatan Cimanuk yang lahir di daerah Jawa Tengah.Dia mengaku sudah dua kali mendatangi dukun untuk meminta disarangkan hujan.

[25] Wawancara dengan Ene Atikah, warga Batu Bantar kecamatan Cimanuk pada tanggal 9 September 2013

[26] Ja'far Subhani, *Tauhid dan Syirik*, (Bandung: Mizan. 1992), h. 168-190

[27] Ja'far Subhani, *Tauhid dan Syirik,* h. 168

[28] Hasil wawancara penulis terhadap kurang lebih 12 warga masyarakat yang belum menggunakan jasa pawang hujan menunjukan pada bahwa ada keinginan dari mereka untuk mencoba tradisi nyarang hujan jika akan melakukan hajatan. Hal ini menggambarkan bahwa masyarakat masih mempercayai adanya kekuatan pawang hujan.

RELASI ISLAM DAN NASIONALISME DALAM SEJARAH BANGSA INDONESIA

Suhaimi
Fakultas Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Email: haessuhaimi@yahoo.com

Abstract

In line with the times demand, nationalism changes as a dynamic concept of dialectics proceeds with changes in social, political, and economic in the country and global levels. Based on a review of historical chronology, this paper analyzed descriptively the relationship between Islam and nationalism in Indonesia.

Since the early growth of nationalism and the Dutch colonization period in Indonesia, Islam became the spirit of sacrifice of lives and property of the Indonesian people's fighting to get independence and on the Japanese colonial period and the early days of independence, Islam through the Muslim leaders function as a base of departure and developer awareness of nationalism, patriotism and unity to defend the independence. Despite the authoritarian New Order ruler cope with Islam through the establishment of the Association of Indonesian Muslim Intellectuals (ICMI), but awareness of national Muslim leaders to build Indonesia managed to push governance reforms. And in this era of reform, the spirit of nationalism and the spirit of sacrifice of the Indonesian leaders increasingly eroded by corruption.

Key words: *proto-nationalism, political nationalism, cultural nationalism.*

Abstrak

Sejalan dengan tuntutan dan perkembangan zaman, paham nasionalisme atau kebangsaan mengalami perubahan sebagai konsep yang dinamis dari hasil dialektika dengan perubahan sosial, politik, dan ekonomi dalam negeri maupun perubahan-perubahan pada tingkat global. Berdasarkan tinjauan historis kronologis, tulisan ini menganalisis secara deskriptif relasi antara Islam dan paham nasionalisme bangsa Indonesia.

Sejak masa awal pertumbuhan nasionalisme dan saat penjajahan Belanda di Indonesia, Islam menjadi ruh semangat berkorban jiwa dan harta rakyat Indonesia berperang merebut kemerdekaan dan pada masa penjajahan Jepang serta masa awal kemerdekaan, Islam melalui para pemimpin umat Islam berhasil menjalankan fungsinya sebagai pangkal tolak dan pengembang

kesadaran kebangsaan, cinta tanah air, bersatu mempertahankan dan mengisi kemerdekaan. Meskipun penguasa Orde Baru yang otoriter mengkoptasi Islam melalui pembentukan Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI), tapi kesadaran kebangsaan pemimpin umat Islam membangun Indonesia berhasil mendorong reformasi pemerintahan. Dan pada era reformasi ini, jiwa nasionalisme dan semangat berkorban para pemimpin umat semakin terkikis habis digerogoti masalah korupsi.

A. Pendahuluan

Dalam proses komunikasi sosial antar pejabat publik dan warga bangsa Indonesia pada era reformasi saat ini, jiwa nasionalisme dalam arti semangat mengabdi kepada rakyat atau berkorban untuk rakyat dan kecintaan untuk membangun suatu bangsa tanpa pamrih dari para pejabat publik di Indonesia semakin terkikis habis dan menjadi barang langka.

Ketika faktor integritas menjadi acuan bangsa-bangsa lain untuk maju, di Indonesia sekarang ini justru sebaliknya, korupsi beregenerasi terus menerus secara masif. Menurut catatan Kompas, sepanjang tahun 2004-2011 telah terjadi 1.408 kasus korupsi yang telah merampok uang rakyat Indonesia sebesar Rp. 39, 3 triliun (Kompas, 5, 12, 2012). Banyak politisi dan pejabat publik, dari bupati, politisi, sampai mantan menteri, masuk penjara karena korupsi. Mereka antara lain bernama Burhanuddin, Nazaruddin bahkan Abdullah yang menunjukkan bahwa mereka beragama Islam.

Ke mana jiwa nasionalisme para pemimpin Indonesia yang mayoritasnya beragama Islam saat ini? Kepemimpinan pejabat publik di Indonesia kini tidak lagi menggetarkan hati rakyat dan mampu merebut jiwa mereka. Dewasa ini, pada proses komunikasi sosial yang berlangsung dalam masyarakat, tampak jelas bahwa pada satu pihak para pemimpin baik di lembaga eksekutif, legislatif maupun yudikatif sebagai komunikator mengalami erosi wibawa karena perilaku korupsi, di lain pihak kemajuan teknologi media massa dan media sosial semakin meningkatkan daya kritik pihak warga masyarakat sebagai khalayak, akibatnya terjadi jarak yang semakin lebar antar peserta komunikasi.

Tulisan ini lebih lanjut akan menguraikan bagaimana relasi Islam dan nasionalisme dalam sejarah komunikasi sosial bangsa Indonesia berdasarkan tinjauan historis.

B. Fase Awal Nasionalisme di Indonesia

Sejarah nasionalisme di Indonesia sangat dipengaruhi oleh budaya India warisan Hindu Jawa dan nasionalisme India kontemporer. Wacana nasionalisme Indonesia banyak diwarnai oleh kebanggaan sejarah akan Kerajaan Majapahit dan Sriwijaya dan dipengaruhi oleh simbol-simbol pesan komunikasi Hindu-Jawa.

Kitab "Negarakertagama" menceritakan bahwa kedaulatan Majapahit ditegakkan oleh Raja Dyah Hayam Wuruk Sri Rajasanegara yang kuat, saat itu rakyat hidup sejahtera, megah dan damai serta harmonis. Kesatuan Nusantara akan dipertahankan meskipun harus menggunakan kekuatan senjata. Raja mencoba untuk menciptakan sinkretisme antara Syiwa, Budha dan Brahma, agama Hindu dan Budha hidup bersama-sama tanpa ada pertentangan.[1]

George Coedes, seorang arkeolog Prancis mencatat, seperti dikutip oleh Taufik Abdullah, tentang sejarah Asia Tenggara Kuno dalam *Les Etats Hindouié d'Indo-Chine et d'Indonesie* (1964) bahwa banyak kerajaan-kerajaan di kepulauan Indonesia dan di wilayah-wilayah yang disebut *mainland Southeast Asia* (daratan Asia Tenggara) yang telah dipengaruhi Hindu (atau lebih tepat, barangkali, India).[2] Lebih jauh lagi, Harry J Benda membagi sejarah Asia Tenggara atas tiga wilayah kultural: pertama sebagai *Indianized Southeast Asia*, Asia Tenggara yang telah di-India-kan, kedua *Sinicized Souteast Asia*, yaitu yang telah "di-Cina-kan" seperti wilayah orang Vietnam, kecuali Champa kerajaan yang "I*ndianized*", dan dihancurkan dalam proses gerak maju orang Vietnam ke Selatan. Dan, ketiga, *Hispanized Souteast Asia*, yang di-Spanyol-kan, yaitu Filipina.[3]

Indonesia berdasarkan wilayahnya merupakan kelanjutan dari wilayah kekuasaan penjajahan Belanda yang dikenal sebagai "Hindia Belanda" atau "Hindia Timur Belanda" (*Dutch East Indies*), tapi sebagai suatu bangsa, Indonesia tidak dibentuk oleh pemerintah kolonial Belanda, melainkan justru oleh semangat perlawanan terhadap penjajahan itu bersenjatakan Islam sebagai dasar nasionalisme dan patriotisme.[4]

Sejak akhir abad ke-19, di Hindia Belanda berkembang penerbitan yang awalnya dikendalikan oleh orang-orang Tionghoa peranakan dan Indo-Eropa, kemudian melibatkan para priyayi pemerintah dan orang partikelir. Dengan cepat pada awal abad ke-20, mereka sudah mulai menjalankan penerbitannya sendiri di mana mereka mulai mengungkapkan dan membaca adanya "komunitas" yang lebih luas dari ikatan-ikatan yang selama ini mereka kenal[5]

Periode akhir tahun 1970-an dan 1980-an beberapa ilmuwan mendominasi pembahasan nasionalisme. Gellner mendefinisikan kata

"*nation*" sebagai suatu bentuk kesadaran berbagi "kebudayaan" dalam berbagai bentuknya. Menurutnya nasionalisme adalah "semacam patriotisme khusus yang menjadi penting ketika kondisi sosial tertentu seperti terlihat pada dunia modern dan di manapun tempat lainnya". Contohnya saat ini adalah "chauvinisme kebudayaan".[6]

Hal itu serupa dengan Anthony Smith yang memberikan semacam "definisi kerja" tentang sebuah "*nation"* atau bangsa yang modern adalah "suatu nama bagi serumpun populasi manusia yang berbagi mitos dan ingatan sejarah, suatu kebudayaan massa, suatu tanah kelahiran, persatuan ekonomi dan berbagi persamaan hak dan kewajiban antar sesama mereka".

Benedict Anderson mencermati keterkaitan faktor kesamaan bahasa komunikasi dan pengalaman bersama yang ditimbulkan oleh karya sastra yang menghasilkan suatu "komunitas imajiner" yang didasari oleh perasaan senasib dan sepenanggungan di Eropa abad pertengahan. Misalnya di Ukraina, pembentukan Universitas Kharkov pada tahun 1804 menyebabkan terjadinya "ledakan kesusasteraan" Ukraina yang dimotori oleh sastrawan Taras Shevchenko, yang kemudian disusul dengan pembentukan sebuah organisasi nasionalis Ukraina di Kiev pada tahun 1846.[7] Di samping itu agama-agama besar, dalam pandangan Anderson seperti dikutip oleh Fachry Ali, telah berjasa memberikan jawaban-jawaban pelik terhadap persoalan kemanusiaan yang tak mampu ditawarkan oleh ideologi-ideologi atau penjelasan-penjelasan rasional.[8] Bahkan keberadaan agama-agama besar telah pernah mengasuh, mempertemukan, "mempersatukan" umat manusia lintas etnis dan wilayah dalam sebuah kerangka berpikir standar dan dengan itu memberikan kenangan yang bertahan secara kolektif dalam diri manusia.

Apa pun alasannya, menurut catatan Connor, hari ini seperti telah terjadi dua dekade sebelumnya, *ethnic nationalism* telah menjadi ancaman serius terhadap stabilitas politik di negara-negara seperti Belgia, Burma [Myanmar], Ethiopia, Guyana, Nigeria, the Soviet Union, Sri Lanka, Yugoslavia dan Zimbabwe. "Nation-building" telah gagal memberi jawaban yang tepat tentang rintangan utama pembangunan politik[9]

Dalam, *The end of Ideology* (1960), Daniel Bell secara implisit menyatakan seseuatu kekeliruan yang cukup distortif bahwa riwayat "nasionalisme" yang dipahami sebagai suatu ideologi telah tamat, karena jelas "nasionalisme" tidak mati, ia memang surut dalam negara-negara maju. Menurut Hobsbawm dalam *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (1990), seperti dikutip Azra, nasionalisme kini memang tidak lagi menjadi kekuatan utama dalam

perkembangan historis. Ia tidak lagi menjadi program politik global sebagaimana pernah terjadi pada abad XIX dan XX. Namun, ini tidak berarti bahwa nasionalisme tidak begitu terkemuka dalam politik dunia sekarang ini, atau sudah sangat berkurang dibandingkan sebelumnya. Nasionalisme dapat menjadi satu faktor yang rumit atau katalis bagi perkembangan lain. Berdasarkan pengamatannya tentang konsep nasionalisme di Asia Tenggara, Azra menyatakan bahwa nasionalisme sesungguhnya merupakan konsep dinamis yang mengalami perubahan sebagai hasil dialektika, baik dengan perubahan sosial, politik, dan ekonomi dalam negeri maupun perubahan-perubahan pada tingkat global.[10] Dalam kerangka itu, menurutnya terdapat tiga tahap perkembangan nasionalisme di Asia Tenggara, Pertama tahap "protonasionalisme" atau fase penyerapan gagasan nasionalisme yang diikuti pembentukan organisasi-organisasi, Kedua fase yang sarat dengan muatan politis ketimbang sosial dan kultural, nasionalisme di Indonesia fase ini bertujuan mencegah dengan cara apapun kembalinya kolonialisme dan imperialisme Eropa. Ketiga fase penekanan nasionalisme ekonomi dalam bentuk program modernisasi dan industrialisasi atau pembangunan.

Abad ke-7 M, menurut catatan I Tsing, seorang sarjana musafir Cina, Sumatera menjadi pulau terpenting di Nusantara, sebagai pusat peradaban Asia Tenggara. Saat itu Agama Budha mulai datang ke Sumatera dan pengaruh Budhisme Mahayana sudah muncul yang kemudian melahirkan kerajaan Sriwijaya. Dia pun mencatat pada tahun 671 M, di Palembang ada pasar besar dengan para pedagang yang datang dari Tamil, Persia, Arabia, Yunani, Kamboja, Siam, Cina dan Birma. Ribuan kapal berlabuh di sana dan ada Universitas Sriwijaya yang menjadi tempat belajar ribuan pendeta dari seluruh dunia. Jadi Palembang saat itu sebagai ibu kota Sriwijaya merupakan kota metropolitan yang kosmopolit.[11] Masa itu terjadi sekitar masa kerasulan Nabi Muhammad saw dan kekhalifaan Abu Bakr, 'Uthman dan 'Ali.

Sriwijaya yang berkuasa atas Selat Malaka berperan sebagai penjaga lalulintas maritim dan perdagangan internasional yang pengaruhnya secara politik dan komersial mencapai Hainan dan Taiwan. Pada awal abad ke-11, Sriwijaya mencapai puncak kejayaannya, sekitar satu abad setelah kekhalifaan Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun pun sedang mencapai puncak kebesarannya, maka mungkin sekali Sriwijaya adalah salah satu dari rekanan dagang kaum 'Abasi di Timur.

Pada akhir abad ke-12, para pedagang Muslim Arab dan Persia menghadapi kesulitan berat akibat para penguasa Sriwijaya

menerapkan kebijakan perdagangangan monopolistik, maka mereka mulai mengalihkan kegiatan dagang dan dakwah Islam ke tempat-tempat lain di Nusantara. Hasilnya bukan saja hubungan dagang yang berkembang, tapi juga hubungan religio-kultural dan politik diperkuat.

Penyebar pertama Islam di Nusantara adalah para pedagang muslim yang berdakwah Islam bersamaan dengan melakukan perdagangan di wilayah ini, maka nucleus komunitas-komunitas muslim pun terbentuk, yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam penyebaran Islam. Sebagian mereka kawin dengan keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkannya atau keturunan diri mereka mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan untuk penyebaran Islam. [12]

Peranan penting para pedagang dalam dakwah Islam di kawasan Asia Tenggara terus berlanjut, sehingga kawasan itu menyatu dalam pola budaya *hemispheric* Islam, saat itu Islam meliputi seluruh belahan bumi yang setara dengan dimensi "global" sekarang ini. Ketika itulah bangsa-bangsa Eropa yang didahului oleh Spanyol dan Portugis dari Semenanjung Iberia datang ke Nusantara.[13] Mereka mengembara ke seluruh muka bumi setelah berhasil dengan gerakan *reconquista* (penaklukan kembali orang-orang Iberia atas kaum muslim) untuk menemukan jalur perdagangan sendiri langsung ke India dan Timur jauh (khususnya Cina dan Maluku), sehingga tidak tergantung kepada para pedagang Muslim Arab, Persi, India dan Cina.

Keserakahan bangsa Portugis dan Spanyol yang menjajah bangsa-bangsa di Asia Tenggara hanya terhambat oleh perlawanan sengit dari masyarakat dalam lingkungan peradaban *hemispheric* Islam yang sudah mapan. Sejak awal proses islamisasi, khususnya sejak abad ke-13 ke atas, peranan Islam dalam membangun protonasionalisme di Indonesia sangat penting. Islam telah datang menyatakan kesetiaan mayoritas penduduk di Indonesia dalam sistem sosio-politik, kultural, maupun ekonomi. Dari abad ke-14 mobilitas ulama di dunia Melayu dan materi kitab yang mereka produksi menjadi faktor penting bagi tersebarnya karya-karya-Islam Melayu di seluruh Nusantara. Hal ini membangkitkan perasaan persatuan di antara pembaca yang kemudian menjadi cikal bakal persatuan Indonesia. Pada abad ke-14 inilah Samudra Pasai menjadi pusat aktivitas Islam dan pertemuan ulama di Nusantara. Raja Pasai Maulana Malik al-Zahir (1326-1371), sangat gemar belajar. Dia dikelilingi oleh ulama dari berbagai bangsa, khususnya ulama Persia. Dia mengangkat Qadi Syarif Amir Sayyid dari Shiraz dan Taj al-Din dari Isfahan sebagai penasihat sultan dan anaknya.

Kendati Islam tidak menciptakan kesatuan politik, tapi sejak abad ke-15, Islam mulai menyediakan pondasi bagi manifestasi integrasi budaya. Arus aktivitas pedagang dan pengembaraan ulama serta penggunaan bahasa Melayu sebagai alat komunikasi merupakan tulang punggung bagi integrasi budaya itu. Kolonialisme yang datang kemudian bahkan membantu untuk mempertahankan pondasi itu.[14]

Ketika Dinasti Uthmani berhasi menaklukkan Konstantinopel pada tahun 1453, supremasi politik dan kultural Rum (Turki Utsmani) disebarkan ke berbagai Dunia Muslim, termasuk Nusantara dan Turki Uthmani menutup pintu perdagangan (antara lain dalam rempah-rempah) bagi bangsa-bangsa Barat yang sangat membutuhkannya.[15] Oleh karena itu saat abad ke-16 sampai paruh kedua abad ke-17 terjadi perang memperebutkan kekuasaan di Kawasan Lautan India antara Portugis melawan Dinasti Uthmani, kaum Muslim Nusantara banyak berinisiatif menjalin hubungan politik dan keagamaan serta perdagangan dengan Dinasti Uthmani.

Di samping itu, sejak Belanda datang ditandai oleh hadirnya maskapai perdagangan Belanda *Verrenidge Oast Indische Companie* (VOC) bulan Maret 1602, ekspansi kekuasaan Belanda terancam oleh perlawanan Islam lokal yang dipimpin oleh penguasa Indonesia, bangsawan yang masuk Islam dan ulama fanatik di pedesaan. Dalam bidang sosial-politik mereka dipimpin para sultan, sedang dalam bidang sosial-keagamaan mereka dipimpin para ulama. Dengan demikian aparat kolonial Belanda tidak pernah dengan mudah berhubungan dengan Islam Indonesia. Dalam hal ini Ahmad Syafii Maarif mengutip ilustrasi yang ditulis oleh Harry J. Benda dalam bukunya *Continuity and Change in Southeast Asia*, bahwa "Sering sekali konsolidasi ekspansi kekuasaan mereka diancam oleh pemberontakan-pemberontakan lokal yang diilhami Islam, baik yang dipimpin oleh penguasa-penguasa Indonesia yang telah mengikuti iman Nabi, atau, pada tingkat desa, oleh ulama fanatik".[16] Bahkan Abd al-Shamad al-Palimbani (1740-1789), ulama besar asal Palembang mengirim surat-surat dari Mekah kepada penguasa Mataram untuk melakukan jihad melawan Belanda. Di samping itu al-Palimbani terkenal dengan karyanya *Nasihah Al-Muslim wa Tadhkirah Al-Muminin fi Fadail Al-Jihad fi Sabil Allah wa Karamah al-Mujahidin fi Sabilillah*, dalam bahasa Arab yang menjelaskan wajib bagi kaum Muslim melancarkan perang suci melawan kaum kafir. Dia menutup karyanya dengan sebuah doa pendek yang akan membuat kebal orang-orang yang berjihad tak terkalahkan. Snaouck Hurgronje menyatakan karya Al-Palimbani itu merupakan sumber utama berbagai karya mengenai jihad dalam Perang Aceh yang panjang melawan Belanda, seperti kumpulan tulisan

yang dikenal sebagai Hikayat Prang Sabi yang berperan penting dalam menunjang semangat juang orang Aceh berperang melawan Belanda sepanjang tahun 1873 hingga awal abad ke-20. Azra mencatat bahwa Al-Palimbani adalah salah satu tokoh neo-sufisme yang secara radikal melakukan pembaruan tasawuf dari ajaran kepasifan dan penarikan diri kepada aktivisme pemenuhan kewajiban duniawi seperti jihad melawan bangsa kafir.[17] Dengan demikian aktivitas ulama menjadi faktor formatif dalam pembentukan nasionalisme Indonesia karena merekalah yang menyediakan sarana untuk mengekspresikan kebencian rakyat terhadap pendudukan asing yang hegemonik. Islam telah menjadi sebagai dasar ikatan solidaritas dari komunitas-komunitas pemeluknya, sebelum cita-cita nasionalisme yang telah dirumuskan sebagai dasar keutuhan bangsa terwujud, maka Islam telah memberikan dasar cita kesatuan dan anti kolonialisme, dua hal yang merupakan landasan perkembangan nasionalisme.[18]

Di antara perang yang terkenal antara umat Islam dan kaum kolonialis Belanda ialah Perang Paderi (1821-1837), di Sumatera Barat, Perang Diponegoro (1825-1830) di Jawa Tengah, dan Perang Aceh sebagai perang terlama dan terkejam dari tahun 1872 sampai 1921. Berdasarkan fakta inilah, Ibrahim Alfian berpendapat bahwa mitos penjajahan Belanda terhadap Indonesia selama 350 tahun harus ditolak karena tidak cukup alasan untuk itu. Sebab hal itu hanya berlaku atas sebagian kecil wilayah yang terbatas berada di daerah-daerah tertentu di pulau Jawa. Di daerah lain, seperti Aceh, kekuasaan Belanda misalnya hanyalah berlangsung dari tahun 1872 sampai tahun 1942.

Sampai dengan pertengahan abad ke-19, pemerintah kolonial Belanda masih terus abai terhadap pendidikan kaum pribumi dan menghindarkan diri dari campur tangan yang berlebihan terhadap urusan-urusan keagamaan kaum pribumi. Hal itu disebabkan antara lain keinginan untuk tetap mempertahankan perbedaan status superioritas Barat terhadap kaum pribumi dan kepentingan ekonomi.[19] Pengetahuan dan pendidikan di Hindia masih serupa dengan pendidikan di kebanyakan sistem religio-politik tradisional di seluruh dunia yang cenderung disubordinasikan pada yang sakral. Agama menjadi dasar alasan, tujuan, dan isi dari pendidikan tradisional serta menjadi penyedia guru-guru dan tempat bagi proses belajar.

Akibat pengaruh politik kaum Liberal dalam berbagai persoalan tanah jajahan, maka terjadi perubahan sikap pemerintah kolonial terhadap pendidikan kaum pribumi di Hindia pada paruh kedua abad ke-19. Hal itu penting untuk mendukung ekonomi-politik industrialisasi dan birokrasi, meskipun akan mengancam superioritas

bangsa kolonial, karena itu pendidikan yang dibangun pemerintah kolonial didasarkan pada prinsip segregasi etnik dan hirarki status.[20]

Untuk melayani kelompok status yang paling tinggi diadakan pendidikan dasar bergaya Eropa yang dikenal dengan *Europeesche Lagere School* (ELS) yang ditempuh selama tujuh tahun. Seiring dengan perubahan kebijakan kolonial sejak tahun 1864, sekolah ini terbuka bagi kalangan yang sangat terbatas kaum pribumi dan setelah 1891, ELS juga ditawarkan kepada orang kaya "yang memenuhi syarat".[21]

Tahun 1899, CT Van Deventer menghasilkan tulisan yang terkenal berjudul "Hutang Budi" yang menjelaskan bahwa kekosongan kas negeri Belanda sebagai akibat Perang Diponegoro dan Perang Kemerdekaan Belgia, telah diisi oleh dana yang diambil dari orang Hindia, karena itu sudah sepatutnya budi orang Hindia ini dibayarkan kembali. Dan pada bulan September 1901, Ratu Kerajaan Belanda Wilhelmina dalam pidato tahunannya berkata tentang suatu "kewajiban yang luhur dan tanggung jawab moral untuk Hindia Belanda". Sejak saat itu ditetapkan berlakunya orientasi baru dalam perlakuan kolonial terhadap Hindia yang dikenal sebagai "Politik Etis". Pada tahun 1908, Van Deventer mengecam pemerintah kolonial dalam tulisannya pada majalah *De Gids*, bahwa sampai waktu terakhir, pemerintah kolonial tidak pernah memikirkan pendidikan kecerdasan dan penyempurnaan akal budi pekerti bangsa Bumiputera. Kebidupan rakyat sangat sengsara, oleh karena itu "hutang budi" itu harus dibayar dalam bentuk peningkatan kesejahteraan melalui tiga sila sebagai semboyannya yaitu "irigasi, edukasi, dan emigrasi".[22]

Kebijakan politik etis berdampak juga perlakuan baru pemerintah kolonial Belanda terhadap Islam, terutama akibat pengaruh Christiaan Snouck Hurgronje yang ditunjuk sebagai seorang penasihat Kantor Urusan Pribumi dan Arab. Sehubungan dengan itu, dia merekomendasikan kerangka kerja baru kebijakan terhadap Islam yang disebut "splitsingstheorie' yang membagi Islam menjadi dua bagian: Pertama, Islam yang bersifat keagamaan dan Kedua, Islam yang bersifat politik. Pemerintah kolonial harus menghormati dimensi dunia kehidupan Muslim yang pertama, tapi tidak boleh menoleransi yang kedua.[23] Snouck berpendapat juga pentingnya menciptakan para elit Hindia baru yang bisa merawat garis-garis kebijakan "asosiasi" (*association policy*), maka dia merekomendasikan agar pemerintah kolonial mempromosikan organisasi pendidikan berskala luas di atas landasan nilai-nilai universal dan bersifat netral secara keagamaan sehingga bisa "mengemansipasi" elit baru dari keterikatan agamanya. Jadi "mengemansipasi" dalam konteks ini berarti menjauhkan elit baru dari

ajaran Islam. Dengan demikian, proses kelahiran kesadaran nasional Hindia akan dipandu melalui kerja sama dan arahan pihak Belanda, dan tidak diarahkan oleh gerakan Pan-Islamisme yang membahayakan pemerintah kolonial Belanda secara politik.

Pemerintah kolonial tetap mempertahankan kebijakan diskriminatifnya dalam sistem pendidikan formal, maka selain sekolah ELS untuk orang Eropa, *Hollandsch Chineesche School* (HCS) didirikan untuk keturunan Cina, sedang bagi keturunan Arab disediakan *Hollandsch Arabische School* (HAS). Untuk kaum elit tradisional pribumi diselenggarakan *Hollandsch-Indlansche School* (HIS) yang merupakan kelanjutan "Sekolah (Pribumi) Kelas Satu" (*Eerste Klasse School*) Dan untuk rakyat umum cukup dengan "Sekolah Desa" atau "Sekolah Rakyat" (*Volksschool*) yang merupakan kelanjutan "Sekolah (Pribumi) Kelas Dua" (*Tweede Klasse School*).

Pemerintah kolonial menyediakan pendidikan dasar umum lanjutan, yaitu MULO (*Meer Uitgebreid Lagere Onderwijs*). Sekolah lanjutan atas terbagi antara pendidikan umum AMS (*Algemene Middelbare School*) dan pendidikan khusus dalam bidang keahlian tertentu seperti HBS (*Hogere Burgelijke School*), OSVIA (*Opleiding School voor Inlandse Ambtenaren*) yang menghasilkan pegawai pemerintahan dalam negeri. Pada tingkat perguruan tinggi, disediakan beberapa jenis pendidikan keahlian, yaitu THS (*Technise Hoge School*) bidang teknologi di Bandung, bidang kedokteran GHS (*Geneeskundige Hoge School*) di Batavia dan bidang hukum, ekonomi, ilmu-ilmu sosial dan politik yaitu RHS (*Rechts Hoge School*) di Jakarta Pusat. Bagi lulusan jenis Sekolah Rakyat, semua pintu pendidikan lanjutan tertutup, sedang pendidikan menengah dan tinggi semua dapat dimasuki hanya oleh anak-anak Eropa, Timur Asing dan Pribumi Priyayi. Lebih dari itu, para anggota masyarakat lingkungan pondok pesantren pimpinan para ulama, bukan saja hak mereka diingkari, bahkan mereka sendiri menyatakan pendidikan Belanda itu semuanya haram.[24]

Para ulama pimpinan pondok pesantren menyikapi ajakan pemerintah kolonial untuk ikut serta dalam "peradaban modern" dengan sikap berdasarkan hadits, "Barangsiapa meniru suatu kaum, maka ia termasuk kaum itu" (*Man tashabbaha bi qawmin fa huwa minhum*). Maka meniru "kaum" Belanda dengan, misalnya belajar ilmu pengetahuan modern (dan hurup Latin), memakai celana dan dasi, membuat yang bersangkutan termasuk "kaum" Belanda yang "kafir" itu. Sikap ini telah menimbulkan semacam "eskapisme dan pengunduran diri" dari sebagian ummat Islam dari daerah urban ke pedalaman. Di daerah Pedalaman mereka mendirikan kubu-kubu pendidikan baru melancarkan perlawanan kultural keagamaan

terhadap nilai-nilai dan gagasan yang bercorak asing.[25] Sikap ini disebabkan juga oleh perasaan anti Islam dari sebagian orang Eropa, sehingga Islam berfungsi sebagai senjata ideologis yang sangat kuat untuk melawan penjajah Barat. Kaum santri, para kiai, dan dunia pesantren berfungsi sebagai "*reservoir*" terpenting kesadaran kebangsaan dan patriotisme. Mereka merupakan tonggak-tonggak fondasi rasa kebangsaan dan cinta tanah air yang tak tergoyahkan dan di atas fondasi itu kelak ditegakkan nasionalisme dan patriotisme Indonesia modern.

Bibit-bibit nasionalisme modern di Indonesia juga muncul di kalangan penduduk pribumi yang mengikuti pendidikan "dokter Jawa" pada STOVIA (*School tot Opleiding voor Indlandse Artsen*) di Jakarta dan NIAS (*Nederlands Indise Artsen School*) Sekolah Dokter Hindia Belanda di Surabaya, sebagai "akibat tak sengaja" (*unintended consequence*) dari pendidikan modern hasil kebijakan "politik Etis" pemerintah kolonial Belanda,[26] berkat kepeloporan Dokter Wahidin Sudiro Husodo dan Dokter Sutomo sebagai intelektual yang mendirikan Budi Utomo pada tahun 1908. BU kemudian dianggap sebagai pelopor kebangkitan nasional.[27] Pada masa selanjutnya, nasionalisme itu terus bergerak maju, melampaui batas-batas etnik dan berkembang menjadi nasionalisme Hindia. Hal ini bisa dilihat dari judul-judul terbitan berkala saat itu, seperti Hindia Bergerak, Sinar Hindia, Oetoesan Hindia, Persatoean Hindia, dan sebagainya.[28]

Dalam perkembangannya kemudian pada tahun 1912, para pemimpin BU mencantumkan agenda "memajukan Islam" sebagai salah satu tujuan dalam perumusan programnya dan setahun sebelumnya BU menyambut hangat berdirinya SI, bahkan terjadi kepemimpinan dan keanggotaan rangkap antara anggota BU dan SI. Hal yang sama tercermin pula pada saat K.H.A. Dahlan dengan dorongan orang-orang BU pada tahun 1912 mendirikan Muhammadiyah.[29]

Islam di Indonesia secara historis telah melahirkan organisasi sosial ekonomi bercorak modern dengan nama SDI yang didirikan oleh Haji Samanhudi (1868-1956) di Solo pada tanggal 11 Nopember tahun 1911. Ketika SDI berganti nama menjadi SI pada tanggal 10 September 1912 dan dipimpin oleh Haji Oemar Said Tjokroaminoto (1882-1934), dia menjadikan Islam sebagai asas perjuangan dalam bentuk ideologi politik, maka SI juga telah membawa kebangkitan nasional yang bersifat kerakyatan.[30] Saat awal perkembangannya, SI beranggotakan para saudagar Islam kemudian menginjak dua tahun pertama para petani dan buruh masuk menjadi anggotanya dengan menjadikan Islam sebagai dasar organisasi, sehingga SI menjadi

bersifat populis dan memiliki identitas nasional yang sangat jelas. Tahun 1915 SI menyelenggarakan konggres di Surabaya, saat itu Haji Agus Salim (1884-1954) dan Haji Abdullah Ahmad dan K.H.A. Dahlan bergabung dengan SI. H. Agus Salim bersama Tjokroaminoto kemudian menjadi pemimpin terkemuka SI, sedangkan H. Abdullah Ahmad dan K.H.A. Dahlan dikenal Sebagai penasehat agama SI yang saat itu telah mempunyai lebih dari limapuluh cabang lokal. Hal ini menjadi ancaman kekuasaan kolonial Belanda, maka pengakuan pemerintah terhadap SI diberikan hanya untuk cabang-cabang lokal dan bukan untuk organisasi secara keseluruhan yang kemudian mendorong Tjokroaminoto dan pemimpin SI lainnya untuk membentuk Central Sarekat Islam (CSI) pada bulan Pebruari 1915 dan mendapat pengakuan resmi pada bulan Maret 1916.

Sedangkan BU lebih dari satu dasawarsa kemudian masih membatasi diri pada dasar kejawaan dengan dipimpin oleh anggota golongan tua. Anggota golongan muda BU seperti Dr. Satiman Wiryosanjoyo, Kadarman dan Sunardi kemudian pada tahun 1912 mendirikan Tri Koro Dharmo yang berkembang tahun 1919 menjadi Jong Java dan diikuti dengan berdirinya organisasi-organisasi daerah serupa yang pada tahun 1926 bergabung menjadi Jong Indonesia.

Dari anggota Jong Indonesia itulah kemudian tercatat seorang pemuda bernama Syamsurizal atas anjuran Haji Agus Salim dari pimpinan SI mendirikan *Jong Islamieten Bond* (JIB) dengan tujuan membicarakan pandangan Islam terhadap berbagai masalah yang menjadi perhatian kaum terpelajar secara ilmiah, misalnya bagaimana hubungan Islam dengan pandangan-dunia, pikiran merdeka, cita-cita persatuan, kebangsaan dan sosialisme serta masalah kedudukan wanita dan perkembangan Islam di luar negeri. Namun pada tahun 1934 salah seorang anggota JIB bernama Yusuf Wibisono melakukan oposisi terhadap PB JIB di bawah pimpinan Kasman Singodimejo karena dinilai telah keluar dari tujuan pendirian JIB dan akhirnya pada saat yang sama bersama Mohammad Roem, Sudiman Kartohadiprojo, Suwahyo, Effendy mendirikan *Studenten Islam Studieclub* (SIS) dengan tujuan: Pertama, mempelajari Islam pada khususnya dan agama lain pada umumnya bukan saja sebagai suatu sistem teologi, melainkan sebagai suatu kebudayaan yang lengkap. Kedua, membangkitkan minat untuk mempelajari Islam kepada golongan cendikiawan khususnya dan kepada lapisan rakyat pada umumnya.[31] Pada perkembangannya SIS berhasil menghimpun anggota dari mahasiswa Islam baik mereka yang berlatarbelakang keluarga dan memiliki pengetahuan yang cukup tentang Islam dan pada gilirannya merekalah

yang menyumbangkan pengetahuan mereka tentang Islam, seperti Bachrum Rangkuti dan Mohammad Rasjidi serta Mohammad Natsir, maupun mereka yang sadar akan pengetahuan Islam mereka yang terbatas dan tertarik pada segi ruhaniah yang dapat digali dari Islam, seperti Artati Marzuki, Widagdo dan Burhanuddin Harahap.

Dasawarsa tahun 1920-an sampai dengan awal 1930-an dalam sejarah modern Indonesia merupakan "dasawarsa ideologi" saat berbagai pengaruh ideologi terhadap pertumbuhan keagamaan dan perjuangan melawan kekuasaan kolonial dirumuskan dan berbagai strategi perjuangan diperdebatkan.[32] Salah satunya adalah perdebatan tentang masalah apa dasar perjuangan bangsa Indonesia melawan kekuasaan kolonial?

Dasar perjuangan melawan kekuasaan kolonial adalah "nasionalisme Indonesia", kata mereka yang menamakan diri sebagai golongan "kebangsaan", tapi apa makna nasionalisme itu? Apakah penghormatan kepada "Ibu Pertiwi" itu tidak melampaui ketakwaan kepada Allah? Tanya Haji Agus Salim. Kita tak chauvinis, kata Soekarno, kebangsaan kita bertolak dari harkat kemanusiaan.[33] Salim mengingatkan bahwa jika jiwa nasionalisme tidak mempunyai dasar-dasar agama, maka ia dapat berkembang menjadi ideologi agresif, sebagaimana di Eropa telah menimbulkan ekspansi imperealisme dan kolonialisme. Bagi Agus Salim, Islam tidak menafikan adanya cinta tanah air tetapi yang perlu diperhatikan adalah niat seseorang untuk mencintai tersebut. Teramat penting bagi umat Islam untuk berniat karena Allah semata, sehingga mencintai tanah air pun dibangun atas cinta terhadap Allah, bukan segala benda dan rupa dunia. Karena itu "cinta tanah air, agama," didasarkan karena Allah ta'ala dan menurut perintah Allah semata-mata. Kritik tersebut dijawab oleh Soekarno dengan membedakan nasionalisme Indonesia dengan nasionalisme Barat. [34]

Sekitar saat-saat itulah keinginan menggunakan istilah "Indonesia" menguat sebagai nama pengenal bagi agregat kebangsaan yang sedang tumbuh. Pada tahun 1917, para pelajar dan mahasiswa di Negeri Belanda yang berasal dari kawasan Nusantara menggunakan nama "Indonesia" untuk organisasi mereka, *Indonesisch Verbond van Studerenden*. Ki Hajar Dewantara mendirikan Indonesisch Persbureau (kantor berita Indonesia) di Den Haag pada tahun 1918 dan Mohammad Hatta menggunakannya dalam pleidooi "Indonesia Merdeka" (*Indonesie Vrij*) pada Maret 1928 di Belanda. Kemudian nama "Indonesia" dikukuhkan dalam peristiwa yang sangat menentukan bagi sejarah bangsa Indonesia, Sumpah Pemuda, 28 Oktober 1928. Dikobarkan lagi oleh Soekarno (1901-1970) dalam

pidato "Indonesia Menggugat" (*Indonesie Klag Aan*), tahun 1930.[35] Dengan demikian liberalisasi dalam bidang pendidikan telah berhasil melahirkan kelas terdidik baru dan kepemimpinan baru yang mempunyai peran sentral dalam kelahiran dan pertumbuhan awal protonasionalisme yang pada gilirannya menjadi nasionalisme yang lebih sempurna.[36]

Kelahiran Indonesia sebagai satu bangsa yang utuh sejak awal menghadapi tantangan kenyataan banyaknya suku, bahasa, dan pola budaya yang sangat beraneka ragam dan terpencar di seluruh pelosok wilayahnya. Hal ini dijawab dengan tekad bersama mengangkat bahasa Melayu logat Riau Kepulauan (dengan Pulau Penyengat sebagai pusat bahasa dan budayanya) sebagai bahasa persatuan.[37] Kaum terpelajarlah yang mengambil inisiatif menjadi-kan bahasa Melayu sebagai bahasa "nasional" Tanah Air Indone-sia–dalam lingkup geografis kekuasaan Belanda–sebagai batas-batas wilayah nasionalisme. Demikian pula berbagai suku bangsa di kepulauan Nusantara terikat dengan pengalaman sejarah yang sama sebagai "bangsa Indonesia".[38]

Di samping itu kedatangan dan perkembangan Islam di Indonesia tidak hanya menyatukan berbagai kelompok etnis dalam pandangan dunia yang sama, tetapi juga dalam aspek-aspek penting–yang bahkan menjadi dasar nasionalisme–khususnya bahasa. Berkat Islam, bahasa Melayu yang kemudian menjadi bahasa Indonesia, menjadi *lingua franca* berbagai kelompok etnis di Indonesia.[39] Dengan penggarapan lebih lanjut oleh para cendikiawan modern dari Sumatera, khususnya Sumatera Barat, bahasa Melayu berkembang menjadi bahasa Indonesia modern.[40]

C. Nasionalisme di Indonesia pada Masa Penjajahan Jepang

Masa pendudukan Jepang yang singkat (1940-1945) menjadi periode katalis dalam mengakselerasi pertumbuhan nasionalisme di Asia Tenggara. Jepang dengan sengaja mendorong pertumbuhan nasionalisme lokal di Asia Tenggara sebagai bagian kebijaksanaan anti-Baratnya. Dengan demikian, nasionalisme di Asia Tenggara segera memasuki fase kedua yang sangat sarat dengan muatan politis. Tema pokoknya adalah apa yang disebut pemimpin nasionalis, semacam Soekarno, sebagai "*nation and character building*", yakni memupuk keutuhan dan integritas negara dan bangsa yang akan segera terwujud, sebagaimana dijanjikan Jepang.[41] Dalam konteks ini, pembinaan nasionalisme sesuai dengan kebijakan Jepang, bertujuan mencegah dengan cara apapun kembalinya kolonialisme dan imperialisme Eropa.

Pihak pemerintah militer Jepang menutup semua sekolah dan baru secara berangsur-angsur dibuka kembali. Bahasa Belanda

dilarang dipakai sebagai bahasa pengantar di sekolah tipe apapun, sementara untuk menguasai bahasa Jepang butuh waktu, bahasa Indonesia lalu jadi bahasa pengantar pengajaran.[42]

Bagi para pelajar Indonesia, pengalaman menggunakan bahasa Indonesia dan komunikasi dengan guru-guru Indonesia, dileburnya beragam tipe sekolah (terutama pada level menengah) menjadi sistem yang tunggal, penggunaan seragam sekolah, upacara pagi dan baris-berbaris, dan praktek para militer lainnya membangkitkan rasa solidaritas kolektif baru yang memperkukuh nasionalisme Indonesia.[43]

Dua hari setelah pasukan Jepang menyerah kepada pasukan Sekutu, pada tanggal 17 Agustus 1945 bangsa Indonesia di bawah pimpinan Soekarno dan Mohammad Hatta menyatakan kemerdekaannya. Sebuah bangsa baru lahir ke dunia, bangsa Indonesia yang tidak mendasarkan eksistensinya pada rasialisme, etnisisme, sektarianisme dan lain-lain pertimbangan ekslusif, tetapi kepada cita-cita bersama menciptakan maslahat umum dan kesejahteraan sosial.[44] Dalam bahasa Arab, bangsa sering diungkapkan dengan istilah *ummatun*, seperti "*United Nations*", "Perserikatan Bangsa-Bangsa" terjemahnya dalam bahasa Arab ialah "*al-Umam al-Muttahidah*", "Umat-umat Bersatu". Jadi "negara bangsa" adalah negara untuk seluruh umat, yang didirikan berdasarkan kesepakatan bersama yang menghasilkan hubungan kontraktual dan transaksional terbuka antara pihak-pihak yang mengadakan kesepakatan itu.[45] Tujuannya ialah mewujudkan maslahat umum. Korelasi langsungnya adalah bentuk pemerintahan republik dan demokrasi, egaliter, partisipasi terhadap negara itu terbuka dan tidak ada diskriminasi, tidak ada pembedaan golongan seperti antara bangsawan dan bukan bangsawan, ataupun perbedaan secara horizontal antar-suku.[46]

Islam mempunyai pengaruh khusus terhadap nasionalisme Indonesia karena ia merupakan penggerak utama dan bagian essensial yang permanen, bahkan peranan Islam tampaknya merupakan salah satu bentuk modernisasi dan kaum muslim modernis menjadi kekuatan sosial-politik yang penting dalam nasionalisme Indonesia.[47] Hal ini pun dapat ditemukan pada organisasi Muhammadiyah (1912), Nahdlatul Ulama (1926), dan Himpunan Mahasiswa Islam (1947) yang sangat konsen terhadap cita-cita Indonesia sebagai sebuah negara bangsa[48] Jadi, tegasnya dan singkatnya, ummat Islam berhasil menjalankan fungsinya sebagai pangkal tolak dan pengembang kesadaran kebangsaan, cinta tanah air, dan perlawanan kepada penjajah.[49]

Selama lebih dari empat tahun setelah Proklamasi Kemerdekaan RI, rakyat Indonesia harus mempertahankan kemerdekaan melalui

perjuangan revolusi kemerdekaan karena Belanda berusaha berkuasa kembali atas Indonesia.Kolonialisme ingin dilanjutkan setelah Perang Dunia II. Para pemimpin Indonesia menghadapi benturan tembok logika diplomasi internasional bahwa Indonesia adalah milik pihak yang kalah, yaitu Jepang, karena itu harus diserahkan kembali kepada pihak pemenang, yaitu Sekutu, sebagai "harta rampasan perang". Reaksi terhadap ambisi kolonial Belanda ini dikenal dalam sejarah Indonesia modern sebagai perang kemerdekaan sampai pihak penjajah mengakui kedaulatan Indonesia pada akhir 1949.

Konferensi Meja Bundar di Den Haag dari 23 Agustus hingga 2 Nopember 1949 akhirnya menyerahkan tanpa syarat sebelum 30 Desember 1949, kedaulatan Belanda atas semua wilayah bekas Hindia, kecuali Papua, kepada Republik Indonesia Serikat (RIS). Soekarno menjabat sebagai Presiden RIS dan Mohammad Hatta sebagai Wakil Presiden dan Perdana Menteri RIS (1949-1950). RIS terdiri dari Republik Indonesia dan 15 negara-negara bagian bentukan Belanda. Investasi-investasi Belanda dilindungi, dan pemerintahan baru berkewajiban melunasi utang jutaan dolar pemerintah kolonial Hindia.

Sejak September 1950 sampai dengan Maret 1957, Indonesia melakukan eksperimen politik demokrasi parlementer (konstitusional) yang telah menimbulkan berbagai masalah nasional: ekonomi pasca-revolusi kemerdekaan merosot, kabinet terus berganti-ganti, masing-masing bertahan tidak lebih dari dua tahun. Lebih buruk lagi, karena saat itu partai-partai politik cenderung berorientasi kepentingan jangka pendek, penyalahgunaan kekuasaan dalam bentuk korupsi dan kronisme menjadi pemandangan lazim.[50] Di lima belas negara bentukan Belanda, muncul tuntutan umum untuk meleburkan diri ke dalam Republik Indonesia. Pada 3 April 1950, Mohammad Natsir, Ketua Fraksi Masyumi di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) RIS, mengajukan Mosi Integral Natsir kepada DPR, yang menuntut agar semua negara bagian itu bersatu dan melebur ke dalam negara kesatuan yang mendapatkan respons positif dari parlemen. Pada hari ulang tahun (HUT) kemerdekaan Indonesia kelima 17 Agustus 1950, RIS digantikan oleh Republik Indonesia dengan konstitusi Undang-Undang Dasar Sementara 1950.Sebegitu jauh, penampilan terbaik "demokrasi liberal" parlementer itu adalah pada saat pemerintahan Perdana Menteri Burhanuddin Harahap, seorang tokoh Masyumi pengikut M. Natsir, yang pada tahun 1955 berhasil melaksanakan Pemilu pertama dalam sejarah RI.[51]

Hasil Pemilu 1955 ternyata tidak memuaskan pihak manapun, terutama Masyumi dan PNI, yang sebelumnya berpengharapan besar akan menang. Tidak ada perolehan suara terbanyak mutlak. Segera

setelah Pemilu itu, kabinet Ali-Roem-Idham (PNI-Masyumi-NU) dibentuk. Meskipun kabinet ini disokong sangat kuat dalam parlemen, tapi ternyata kabinet ini pun tidak berumur panjang (Maret 1956-Maret 1957).[52] Sebabnya karena Masyumi dan partai-partai lain dalam kabinet sering benar tidak sependapat dalam menghadapi isyu-isyu politik penting dan sikap oposisi Presiden Soekarno sejak dari awal pembentukannya.

Rapuhnya demokrasi parlementer menjadi dalih bagi Presiden Soekarno untuk mengumumkan dekrit kembali ke UUD 45, pada tanggal 5 Juli 1959. Dekrit itu disusul dengan pidato kenegaraan 17 Agustus 1959, berjudul "Menemukan Kembali Revolusi Kita", yang menegaskan bahwa pemerintah Indonesia kembali ke sistem presidensial dari sistem parlementer dan Presiden Soekarno bertindak sebagai kepala pemerintahan, sehingga diharapkan dapat menghasilkan pemerintahan yang kuat, stabil dan berwibawa agar pembangunan nasional dapat dijalankan dengan mantap.

Pengumuman dekrit tersebut menandai runtuhnya seluruh bangunan demokrasi konstitusional dan dimulainya pemberlakuan penuh "Demokrasi Terpimpin" yang totalitarian. Secara institusional, sejak 9 Juli 1959 Soekarno mengangkat dirinya sebagai perdana menteri dari kabinet-kabinet Demokrasi Terpimpin yang berlangsung sampai tahun 1966.

Umat Islam Indonesia baik pihak modernis maupun kaum pesantren tradisional, secara umum dapat dikatakan bahwa sejak awal telah memilih sistem politik demokrasi. Menurut pandangan mereka, demokrasi adalah mekanisme politik yang lebih baik yang dapat digunakan untuk mencapai tujuan dan cita-cita politik Islam. Golongan modernis khususnya adalah pembela-pembela demokrasi yang tangguh dalam menentang gerakan politik otoriter Soekarno.[53] Beberapa partai politik yang dipersatukan oleh platform demokrasi modern, yaitu Masyumi, Partai Sosialis Indonesia (PSI), Parkindo dan Partai Katolik, didukung beberapa pribadi tokoh kalangan NU dan Partai Nasional Indonesia (PNI) dengan restu Bung Hatta, membentuk gerakan "Liga Demokrasi" guna menggalang kekuatan politik melawan Soekarno.[54]

Pada masa akhir Demokrasi Terpimpin, rakyat merasa kehilangan kebebasan sipilnya, dan ekonomi Indonesia merosot sampai hampir membangkrutkan negara, maka setelah berjalan lima atau enam tahun, sistem otoriter ini hancur secara dramatis, Bung Karno pada tahun 1965 jatuh *in disgrace* bersama pihak komunis yang mendukungnya.[55]

D. Nasionalisme Indonesia pada Masa Pembangunan

Menyusul Soeharto naik ke tampuk kekuasaan, seluruh oposisi hancur dengan dibubarkannya Partai Komunis Indonesia dan organisasi-organisasi afiliasinya. Rezim kekuasaan baru yang tengah bangkit menyebut periode "Demokrasi Terpimpin" era Soekarno sebagai "Orde Lama" dan merayakan era baru kekuasaannya sebagai "Orde baru".

Salah satu persoalan besar yang dihadapi oleh pemerintah Orba ketika mulai memegang tampuk kekuasaan, adalah mengatasi birokrasi yang tidak bertanggung jawab dan kekuasaan otoriter warisan rezim lama, yang dianggap telah membawa kemerosotan ekonomi rakyat.[56] Dalam menghadapi hal itu, Orba tiba pada kesimpulan bahwa mobilisasi politik massa dan pertikaian para politisi sipil telah menelantarkan kesejahteraan ekonomi dan sosial, oleh karena itu perhatian rakyat harus dialihkan dari wawasan "politik sebagai panglima" seperti yang dipraktikkan selama Orla, kepada "ekonomi sebagai panglima".[57]

Peristiwa penting yang langsung mempengaruhi ide pembangunan ekonomi Orba adalah kebutuhan mencetak ahli-ahli ekonomi sendiri yang didukung oleh kelompok militer Angkatan Darat (AD) yang menjadi lawan komunis. Dalam rangka itu, pendidikan SESKOAD melibatkan staf pengajar Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia (UI) untuk mengajarkan dasar-dasar ilmu ekonomi kepada para perwira tinggi AD, salah seorang dari mereka adalah Mayor Jenderal Soeharto yang kemudian menjadi Presiden RI.[58]

Lima tokoh Fakultas Ekonomi UI diundang menjadi tim penasehat ekonomi Jenderal Soeharto. Mereka mencanangkan konsep "pembangunan" dengan penekanan kuat pada pola atau model pembangunan negara-negara Barat: pertumbuhan ekonomi dan industrialisasi. Mereka bertugas meningkatkan stabilisasi, rehabilitasi dan pembangunan.[59] Para teknokrat yang terdidik secara akademis itu menambah kredibilitas pemerintahan Soeharto di mata negara-negara Barat. Mereka dikenal dengan "mafia Berkeley" karena beberapa diantara mereka lulusan Universitas Berkeley.

Kebijakan birokrasi terpenting Orba adalah komitmennya terhadap modernisasi yang sengaja dirancang untuk mendapatkan dukungan dan legitimasi politik rakyat dan menjadi kebijakan strategis untuk menarik dukungan negara-negara Barat atau investor asing agar memberikan bantuan bagi pelaksanaan pembangunan pada masa-masa awal Orba.[60]

Sebagai imbalan atas bantuan ekonomi yang diberikan negara-negara Barat, pemerintah Orba mengadopsi langkah-langkah reformasi yang terus-menerus dipuji oleh Bank Dunia dan Dana Moneter Internasional (IMF). Langkah-langkah itu mendominasi kebijakan ekonomi pada tahun 1970-an.[61] Dengan kebijakan seperti itu, Orba berhasil membangun birokrasi yang kuat dan berporos pada hubungan militer dengan sipil yang erat, bahkan Orba melebarkan fungsi birokrasinya menjadi mesin politik yang tangguh dalam merekayasa kehidupan sosial-politik masyarakat untuk mempertahankan status quo maupun melaksanakan suksesi terencana di antara jaringan kekuasaan yang mengitarinya.[62]

Dalam bidang politik, pemerintahan Orba di Indonesia juga telah berhasil menata konstruksi lembaga-lembaga politik secara struktural, sehingga di satu sisi semua lembaga-lembaga politik ditata sejalan dengan konstitusi dan di sisi lain partisipasi politik masyarakat diarahkan pada saluran-saluran politik formal. Hasilnya adalah stabilitas politik yang terjaga selama lebih dari dua puluh tahun.[63] Namun stabilitas politik berjalan dengan kesenjangan distribusi kekuasaan yang berimplikasi luas pada berbagai aspek kehidupan masyarakat karena hak-hak politik mereka kurang dihargai.Akibatnya pengawasan terhadap kekuasaan tidak dapat berkembang.

Orba saat berkuasa menghadapi berbagai aktivitas gerakan organisasi masyarakat Islam dengan dua strategi. Pertama mengkooptasi dan membujuk para pemuka organisasi masyarakat Islam bergabung dengan partai berkuasa, Golkar. Kedua mendeskriditkan mereka dengan cara menghubung-hubungkan mereka dengan ekstrimisme dan terorisme serta mengancam dan menganiyaya mereka.Menurut Andres Uhlin, penguasa Orba pada tahun 1990-an banyak menggunakan strategi kooptasi, seperti terlihat saat pembentukan Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada Desember 1990. [64] Intelektual-intelektual Muslim M. Dawam Rahardjo, Nurcholish Madjid dan Imaduddin Abdulrahim serta Amien Rais dan Adi Sasono dilibatkan dalam pembentukan ICMI. Mereka ingin menyatukan intelegensia Muslim yang terpecah-pecah dan terpinggirkan kedalam sebuah kelompok penekan politis. Akan tetapi, pemerintah telah betul-betul berhasil dalam mencoba mengarahkan ICMI kedalam sebuah etalase kerja sama antar Islam dan pemerintahan Soeharto. Menteri Riset dan Teknologi, B. J. Habibie terpilih menjadi ketua dan terdapat beberapa menteri negara dan banyak birokrat didalam kepemimpinan orgnanisasi ini. Angota ICMI dapat dibagi kedalam tiga kelompok : birokrat pemerintah;

teolog dan ilmuwan muslim; serta aktivis dan politisi Islam. Kelompok birokrat sejauh ini merupakan kelompok yang paling berpengaruh, tetapi kelompok aktivis dan politisi tidak terlalu tidak signifikan. Mereka memiliki dua tujuan: a) Islamisasi Indonesia, dan b) demokratisasi dan demiliterisasi.

Demokrasi telah menjadi istilah yang sangat diagungkan dalam sejarah pemikiran manusia tentang tatanan sosio-politik yang ideal. Larry Bermann dan Bruce Allen Murphy dalam buku *Approaching Democracy* menyebutkan bahwa sampai akhir tahun 1996 tidak kurang 118 negara dari 191 negara di dunia ini yang mendambakan sistem pemerintahan demokrasi dan tercatat antara 1974 hingga 1992 ada 30 negara yang mengalami proses transisi ke demokrasi. Namun demikian para pengamat tidak memasukkan di dalamnya sebagian besar dunia Islam.[65]

Para ahli seperti Larry Dimond, Juanz Linz, dan Seymour Martin Lipset berpendapat bahwa kebanyakan negara-negara Islam tak dapat diharapkan melakukan proses transisi ke demokrasi, bahkan Samuel P. Huntington menandaskan bahwa , " *confucion democracy is clearly contradiction in terms. It is unclear whether 'Islamic democracy' is*.".[66] Tesis Huntington tentang benturan budaya ini jika dibandingkan dengan pernyataan Robert N. Bellah adalah tesis ilmiah palsu.[67] Karena sebagaimana Bellah telah simpulkan bahwa penyelenggaraan pemerintahan yang dikembangkan Nabi Muhammad saw di Madinah bersifat egaliter dan partisifatif. Masyarakat Madinah pada masa klasik Islam itu yang terlihat dalam berbagai keteladanan Muhammad saw dan *al-Khulafa al-Rashidun* menyerupai benar gambaran sebuah masyarakat yang adil, terbuka dan demokratis seperti dalam konsep-konsep sosial politik modern.[68]

Secara konstitusional syarat-syarat dasar untuk terselenggaranya pemerintahan yang demokratis di bawah *Rule of Law* ialah. 1.Perlindungan konstitusional, dalam arti bahwa konsti-tusi, selain menjamin hak-hak individu, harus menentukan pula cara prosedural untuk memperoleh perlindungan atas hak-hak yang dijamin; 2.Badan kehakiman yang bebas dan tidak memihak; 3.Pemilu yang bebas; 4.Kebebasan untuk menyatakan pendapat;5. Kebebasan berserikat/berorganisasi dan beroposisi; 6.Pendidikan kewarganegaraan.[69]

Berdasarkan syarat-syarat dasar itu, pemerintahan Soeharto kurang menghayati berbagai keharusan sebuah *modern nation state*, yaitu keharusan menerapkan prinsip-prinsip: *good governance* untuk menghasilkan *clean government* (sehingga praktek-praktek KKN yang sangat terkutuk itu dapat tercegah), melindungi kebebasan sipil,

membela hak asasi manusia, menegakkan kedaulatan hukum, memperhatikan pendidikan untuk seluruh warga negara di semua pelosok wilayah dengan sungguh-sungguh, dan mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat.[70]

Pelaksanaan pembangunan Orba oleh Soeharto itu menunjukkan pembangunan ekonomi saja, padahal perkembangan pengertian *modern nation state* atau nasionalisme modern yang tidak hanya bertujuan melaksanakan pembangunan ekonomi saja, tapi seperti tahap perkembangan nasionalisme yang dikemukakan oleh Organsky, nasionalisme itu mengarah kepada pencapaian politik kesejahteraan dan kemakmuran.[71]

Bekerjanya sebuah sistem demokratis sangat bergantung pada tingkat kesalingpercayaan yang dibangun di dalamnya. Pada tingkat negara ada kesalingpercayaan antara pemerintah dan rakyat; di antara elemen-elemen pemerintah sendiri (eksekutif, legislatif, yudikatif); demikian pula di antara elemen-elemen ma-syarakat sipil. Hanya bangsa yang memiliki tradisi sebagai "*high trust society*" yang akan mampu membangun institusi politik dan ekonomi yang besar dan bertahan lama. Tetapi mereka yang tergolong "*low trust society*" –atau bahkan ada yang tergolong "*zero trust society*"?– sulit untuk mengembangkan diri karena ongkos sosialnya sangat mahal disamping sikap untuk sulit saling percaya dan memang tidak layak dipercayakan menggerogoti eksistensi sebuah bangsa sehingga akan tenggelam, bahkan tergilas, alam percaturan global.[72] Namun Francis Fukuyama (1996) menegaskan bahwa kepercayaan sangat ditentukan oleh budaya. Kepercayaan adalah ekspektasi yang tumbuh dalam komunitas dengan perilaku regular, jujur dan kooperatif, berdasarkan norma-norma yang dihormati bersama. Jika kultur yang diperlukan untuk membangun kepercayaan tak mendukung, misalnya kultur korupsi, nepotisme, kekerasan dan pemaksaan, fondasi kepercayaan dalam sistem demokrasi akan rapuh.[73]

Mengingat wawasan kebangsaan bermuatan nilai-nilai dan cara pandang terhadap dunia sekitarnya, sesungguhnya kita telah memiliki "*social capital*" yang sangat berharga, yang terdapat pada budaya dan agama, dan secara substansial, Pancasila telah merepresentasikan nilai dan visi yang sangat mendasar yang masih sangat relevan untuk acuan pengembangan SDM di masa depan, tapi pengalaman selama ini menunjukkan, semua nilai-nilai itu sulit berkembang kalau tidak dilindungi oleh sebuah pranata dan mekanisme politik–ekonomi yang demokratis dan akuntabel. Dalam bahasa manajemen, sebuah masyarakat, lebih sempit lagi di lingkungan perusahaan ataupun departemen pemerintahan, akan maju dan bertahan kalau tumbuh

beberapa prinsip, antara lain *integrity, competency (skill), commitment, continuous learning,* dan *visionary*. Perpaduan antara integritas dan kompetensi sangat vital untuk membangun kultur yang sehat, yang selama ini keduanya tampak berjalan sendiri-sendiri. Lebih parah lagi kalau mereka yang menduduki posisi penting dalam partai dan lembaga tinggi pemerintah tidak memiliki kedua kualitas dimaksud. Maka di situ diperlukan prinsip *continuous learning* dan *commitment* karena tantangan dan perubahan sosial berjalan begitu cepat sehingga jika kita berhenti belajar pasti akan kehilangan kompetensi. [74]

E. Penutup

Sejalan dengan tuntutan dan perkembangan zaman, paham nasionalisme atau kebangsaan menghadapi tantangan. Dalam kurun waktu 20 tahun pertama sejak bangsa Indonesia merdeka, paham kebangsaan menghadapi tantangan dari demokrasi liberal hingga demokrasi terpimpin yang membuka ruang bagi tumbuhnya aspirasi separatis yang disebabkan oleh karena ketidakpuasan daerah terhadap kepemimpinan politik di Jakarta ketika itu. Akibatnya tujuan terbentuknya bangsa dan negara sejak awal untuk mewujudkan masyarakat adil dan makmur terabaikan oleh proses tersebut.

Perbedaan kepentingan, orientasi, dan ideologi menjadi faktor yang menyebabkan kesepakatan-kesepakatan sulit dicapai telah menjadi problem nasionalisme bangsa pada era reformasi saat ini.

Catatan akhir:

[1] Andrik Purwasito, *Imajeri India, Studi Tanda dan Wacana*, (Surakarta, Pustaka Cakra, 2002), 407.

[2] Taufik Abdullah, "Pengantar", dalam Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara*, iii-iv.

[3] Taufik Abdullah, "Pengantar", dalam Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara*, vi-vii.

[4] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban "Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan"* (Jakarta, Universitas Paramadina, Cetakan V, Agustus 2005), lxiv.

[5] Benedict Anderson, *Imagined Communities,* 117.

[6] Liah Green and Jonathan Eastwood, "Nationalism in Comparative Perspective", Thomas Janoski and others,eds. *The Handbook of Political Sociology States, Civil Societies, and Globalization* (UK, Cambridge University, 2005), 248.

[7] Benedict Anderson, *Imagined Communities,* 74.

[8] Facry Ali, "Kesetaraan Wacana Demokrasi dan Wawasan Nasional", dalam Bambang Pranowo dan Darmawan, ed. *Reorientasi Wawasan Kebangsaan di Era Demokrasi* (Yogyakarta, Aditya Karya Nusa, Cetakan pertama, Januari 2003), 10.

[9] Walker Connor, *Ethnonationalism The Quest for Understanding* (New Jersey, Princeton University Press, Fifth Published, 1994), 71.

[10] Azyumardi Azra, "Nasionalisme, Etnisitas, dan Agama di Asia Tenggara", dalam *Renai-sans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, Cetakan kedua, Mei 2000), 105-112.

[11] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, lv-lvi.

[12] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta, Prenada Media, Cetakan ke-2, Oktober 2005), 12. Lebih lanjut dalam buku ini Azra menjelaskan berdasarkan pada data sejarah lokal dalam literatur sejarah Melayu-Indonesia, AH. Johns menyatakan kecilnya kemungkinan para pedagang muslim memainkan peranan terpenting dalam penyebaran Islam di kawasan Nusantara, melainkan para sufi pengembaralah yang terutama berdakwah Islam di sana. Menurut Johns, banyak sumber lokal yang mengaitkan pengenalan Islam ke kawasan ini dengan guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Sebagian mereka dapat mengawini putri-putri bangsawan dan memberikan kepada anak-anak mereka gengsi darah bangsawan dan sekaligus aura keilahian atau karisma keagamaan. Setelah Baghdad jatuh ke tangan laskar Mongol pada 656 H/1258 M, kaum sufi memainkan peran kian penting dalam memelihara keutuhan Dunia Muslim dengan menghadapi tantangan pengepungan kawasan-kawasan kekhalifaan dalam wilayah-wilayah linguistik Arab, Persia dan Turki. Secara bertahap, tarekat sufi menjadi institusi yang stabil dan disiplin serta mengembangkan afiliasi dengan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan yang ikut membentuk masyarakat urban.

[13] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 14. Menurutnya dalam buku ini orang Arab menamakan Semenanjung Iberia di Eropa Barat Daya secara keseluruhan sebagai Andalusia yang selama lima sampai tujuh abad berada di bawah kekuasaan Islam. Kaum muslim berhasil membangun Andalusia menjadi pusat peradaban dunia, khususnya untuk wilayah Barat (*Al-Maghrib*).

[14] Andi Faisal Bakti, *Nation Building*, xxi.

[15] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta, LP3ES, Cetakan kedelapan , Mei 1996), 26.

[16] Ahmad Syafii Maarif, *Studi tentang Percaturan dalam Konstituante Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta, LP3ES, Cetakan Pertama, Febrauari 1985), 52. Lihat juga Harry J. Benda, *Continuity and Change in Southeast Asia*, (New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1972), 83.

[17] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* 359-360.

[18] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta, LP3ES, Cetakan Kedua, Mei 1996), 234-235.

[19]Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 86.

[20] Atas dasar pasal 6 Garis-Garis Besar Pelaksanaan Hukum untuk Hindia yang dikeluarkan tahun 1848: Penduduk Hindia diklasifikasikan ke dalam kategori-kategori yang berbeda. *Pertama*, orang-orang Eropa dan yang secara resmi diperlakukan setara dengan orang-orang Eropa-yaitu semua orang pribumi (Boemipoetra) yang beragama Kristen. *Kedua*, kaum Boemipoetra dan mereka yang diperlakukan setara dengan kaum Boemipoetra, yaitu orang-orang Arab, Moor, Cina, dan semua penganut Muslim serta penganut agama lainnya. Dalam praktiknya, klasifikasi ini menjadi lebih rumit lagi. Terdapat beberapa sub-stratum untuk setiap kategori social. Dalam kelompok kategori yang secara teoritis dianggap sebagai

setara dengan orang Eropa, masih ada tingkatan-tingkatan hierarki: yaitu mereka yang berdarah Eropa murni berada di tingkatan teratas, orang-orang Eurasia (*Indo*) berada di tengah, dan kaum pribumi beragama Kristen di lapis bawah. Situasi yang sama juga berlaku pada kelompok kategori Boemipoetra sesuai dengan kedekatan individu pada symbol-simbol kekauasan dan otoritas politik. Hierarki itu berkisar dari mkaum terpandang (priyayi kelas atas, bangsawan); para pegawai pada keluarga-keluarga Eropa dan Boemipoetra yang terkemuka; kemudian priyayi-priyayi kecil ataupun para pegawai pemerintah yang rendahan dan keluarga-keluarga kaya, dan yang terakhir para petani kecil, pedagang kecil, dan orang-orang biasa lainnya. Seperti dikutip oleh Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 89.

[21] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 90.

[22] Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru, Sejarah Pergerakan Nasional, Jilid II* (Jakarta, Gramedia, Cetakan I, 1993), 32.

[23] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 82.

[24] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 29-31.

[25] Ahmad Syafii Maarif, *Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, 57.

[26] M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendikiawan Muslim* (Bandung, Mizan, Cetakan IV, Maret, 1999), 66. Lebih lanjut dia menguraikan arti intelektual baik sebagai golongan terpelajar sekolahan atau bukan (termasuk yang *drop outs*) yang berperan dalam masyarakat tidak harus berkaitan dengan ilmu yang dipelajari atau profesi yang dikuasai, mereka berperan sebagai kritikus sosial, bersikap emansipatoris atau liberatif, berpola pikir hermeneutis dan bersikap politis, meskipun belum pasti mereka politikus. Bandingkan dengan Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 16, menyatakan bahwa arti "intelektual" dan "intelegensia" dapat dilartikan dengan 2 pendekatan yaitu pertama pendekatan formalistik yang dipegang orang Eropa Barat dan Amerika, mereka mengidentikkan intelegensia dengan intelektual menunjuk pada seorang individu atau kelompok individu yang berurusan dengan dunia ide-ide, dan menjalankan peran sosialnya sebagai para pemikir ide-ide, kedua pendekatan hitsoris yang diusung sejarawan Eropa Timur mengartikannya sebagai sebuah fenomena yang unik dan partikular. Keduanya tidak dapat dipertukarkan karena masing-masing memiliki perjalanan historis dan konsekuensi-konsekuensi sosialnya sendiri-sendiri.

[27]Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, 20-21. Dalam uraian tentang politik etis, Abdullah mencatat bahwa kebijakan itu secara historis berhubungan pula dengan saran yang dikemukakan oleh Snouck Hurgronje tentang "politik Islam" terhadap pemerintah kolonial. Snouck mengidentifikasi pola perbuatan keagamaan Islam dengan membedakan antara "ibadah", "perbuatan sosial" dan "politik" sebagai alat dalam merumuskan politik Islamnya. Menurutnya yang pertama"jika perlu dibantu", dan yang kedua "jangan dihalangi", tetapi yang ketiga, "politik", harus disikat habis. Karena Islam bagi rakyat Indonesia telah menjadi simbol dari "kebangsaan", maka ketika anak negeri merasa haknya telah diinjak misalnya, mereka akan menemukan pemecahan dalam ajaran Islam, mereka akan bergerak, berbuat dan memberontak di bawah panji-panji Islam. Jadi menurut Abdullah politik etis pemerintah kolonial bertujuan pula melahirkan pemimpin masyarakat alternatif yang dapat menggantikan peran yang selama ini dijalankan oleh para ulama ditengah masyarakat.

[28] Hilman Farid, "Menemukan Bangsa, Mencipta Bahasa: Bahasa, Politik, dan Nasionalisme Indonesia," dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim, ed. *Bahasa dan Kekuasaan*, 109.

[29] Deliar Noer, *Membincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa* (Bandung, Mizan, Cetakan I, September 2001), 21.

[30] M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, 43. Hal ini sama dengan yang ditulis oleh Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, 1-6, bahwa dilihat dari pengakuan hukum yang diberikan oleh pemerintah penjajah Belanda kepada masing-masing cabang SI, bukan kepada organisasi SI secara keseluruhan, maka sejak berdirinya SI dapat dianggap sebagai awal dari sejarah Partai Politik Islam di Indonesia. Sedangkan menurut catatan Deliar Noer SI mulai menjalankan sikap politik nonkooperatif terhadap pemerintahan Belanda tepatnya pada tahun 1924. Dalam tulisannya ini Deliar Noer juga mencatat bahwa setelah tahun 1936 dengan wafatnya Tjokroaminoto, H. Agus Salim pun kemudian dipecat dari SI dan sejak saat itu peranan SI dalam politik di Indonesia semakin surut. Lihat Deliar Noer, *Membincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa*, 289.

[31] M. Dawam Rahardjo, "Peranan Kaum Terpelajar Muslim dan Sejarah," dalam *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, 49-51.

[32] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, 15.

[33] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, 15.

[34] Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam* (Jakarta, Teraju, Cetakan I, 2002), 67.

[35] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 35.

[36] Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, 109.

[37] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 37.

[38] Azyumardi Azra, "Nasionalisme, Etnisitas, dan Agama di Asia Tenggara", dalam *Renaisans Islam Asia Tenggara*, 109.

[39] Azyumardi Azra, "Nasionalisme, Etnisitas, dan Agama di Asia Tenggara", dalam *Renaisans Islam Asia Tenggara*, 109.

[40] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 38.

[41] Azyumardi Azra, "Nasionalisme, Etnisitas, dan Agama di Asia Tenggara", dalam *Renai-sans Islam Asia Tenggara*, 109.

[42] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 331.

[43] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 331.

[44] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 36.

[45] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 43.

[46] Nurcholish Madjid, "Justru yang Saya Lakukan, Itulah yang Dikehendaki Natsir", Wawancara *Majalah Panjimas*, Juni 2003 No. 13 Tahun I, dalam Ahmad Gaus AF dan Yayan Hendrayani, ed. *Begawan Jadi Presiden Cak Nur Menuju Istana* (Jakarta, KPP Kelompok Paramadina, Cetakan I, Agustus 2003), 207.

[47] Andi Faisal Bakti, *Nation Building*, xxvi-xxvii.

[48]Komaruddin Hidayat, "Nasionalisme Religius: Kesadaran Sesaat" dalam *Tragedi Raja Midas Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta, Paramadina, Cetakan Pertama, September 1988), 51.

[49] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, lxv.

[50] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 358.

[51] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 90.

[52] Ahmad Syafii Maarif, *Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, 123.

[53] Ahmad Syafii Maarif, *Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, 126.

[54] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 92.

[55] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 92.

[56] M.Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta, Paramadina, Cetakan I, Desember 1995), 17.

[57] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, 453.

[58]Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Oede Baru* (Bandung, Mizan, Cetakan I, April 1986), 104.

[59] Bruce Glassburner, "Indonesia's New Economic Policy and Its Sociopolitical Implications", in Karl D. Jackson and Lucian W. Pye, eds., *Political Power and Communications in Indonesia* (Berkeley, University of California Press, First Edition, 1980), 138. Lima orang ahli ekonomi tersebut adalah Prof. Widjojo Nitisastro, Mohammad Sadli, Ali Wardhana, Emil Salim, dan Subroto.

[60] M.Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia,* 19.

[61] MC Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, , 603.

[62]M.Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia,* 18.

[63] Eep Saefulloh Fatah, *Pengkhianatan Demokrasi,* 122.

[64] Andres Uhlin, *Oposisi Berserak*, 70-71.

[65] Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara* , dan Demokrasi, Yogyakarta, Galang Press, 101-102.

[66] Samuel P. Huntington, *The Third Wafe: Democratization in the LateTtwentieth Century*, dalam Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam*, 101.

[67] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 176.

[68] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 114-115.

[69] Nurtjahjo, *Filsafat Demokrasi*, 43.

[70] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, 95-96.

[71] Adhyaksa Dault, *Islam dan Nasionalisme Reposisi Wacana Universal dalam Konteks Nasional* (Jakarta, Pustaka Al-Kautsar, Cetakan I, 2005), 99. Organsky membagi tahap perkembangan nasionalisme menjadi empat. *Pertama*, tahap perkembangan politik kesatuan nasional primitif. *Kedua*, tahap perkembangan politik industrialisasi. *Ketiga*, tahap perkembangan politik kesejahteraan nasional; dan *keempat*, tahap perkembangan politik kemakmuran.

[72] Yasraf Amir Piliang, "Ruang Hampa Demokrasi", *Harian Umum Kompas*, Kamis, 7 April, 2011, 6.

[73] Yasraf Amir Piliang, "Ruang Hampa Demokrasi", 6.

[74] Komaruddin Hidayat, "Pengembangan SDM yang Berwawasan Kebangsaan untuk Memperkuat Ketahanan Nasional", 180.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia,* Jakarta, LP3ES, Cetakan Kedua, Mei 1996.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia,* Jakarta: Prenada Media, Cetakan ke-2, 2005.

----------, "Nasionalisme, Etnisitas, dan Agama di Asia Tenggara", dalam *Renaisans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan,* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Cetakan kedua, Mei 2000.

Benda, Harry J. *Continuity and Change in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1972.

Connor, Walker, *Ethnonationalism The Quest for Understanding,* New Jersey: Princeton University Press, Fifth Published, 1994.

Dault, Adhyaksa, *Islam dan Nasionalisme Reposisi Wacana Universal dalam Konteks Nasional,* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, Cetakan I, 2005.

Green, Liah and Jonathan Eastwood, "Nationalism in Comparative Perspective", Thomas Janoski and others,eds. *The Handbook of Political Sociology States, Civil Societies, and Globalization,* UK: Cambridge University, 2005.

Maarif, Ahmad Syafii, *Studi tentang Percaturan dalam Konstituante Islam dan Masalah Kenegaraan,* JakartaL LP3ES, Cetakan Pertama, Febrauari 1985.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban "Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan",* Jakarta: Universitas Paramadina, Cetakan V, Agustus 2005.

Noer, Deliar, *Membincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa*, Bandung: Mizan, Cetakan I, September 2001.

PEMIKIRAN IBNU MÂLIK TENTANG OTORISASI HADITS SEBAGAI SUMBER KAIDAH NAHWU

Aang Saeful Milah
Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten

Abstract

Prophetic Hadîts has been served as the secondary source for inducting Arabic grammar (Ilm al-Nahwu) next to the Qur'an. It was Ibnu Mâlik the first grammarian who developed a concept of employing Hadîth in postulating his theories. Even though it is not arguable that there had been grammarians who had done so prior to him, attentions that had been payed to Hadits by those grammarians seemed to be not in balance with Hadith which actually has been the most loquence language for the Arabs. There were three stands of grammarians upon the Hadits: Most grammarians refused Hadits and preferred ancient Arabic poetry more than Hadîts, some others openly took it into account, and the rest took the middle position. This article aims at describing Ibnu Mâlik's thoughts on the authority of Hadits as a source of Nahwu. He tried to prove that Hadits could, and still, play authoritative role in postulating theories of Nahwu.

Key Words: *Ibnu Malik, Nahwu, hadith, Language.*

Abstrak

Hadits adalah sumber otoritaf kedua setelah al-Qur'an bagi kaidah Nahwu. Dan Ibnu Mâlik adalah ahli Nahwu pertama yang mengembangkan konsep berdalil dengan Hadîts dalam pembentukan kaidah Nahwu. Meskipun diakui bahwa pada masa ahli Nahwu klasik pun Hadîts telah menjadi sumber kaidah Nahwu, hanya saja porsi yang diberikan ahli Nahwu klasik pada Hadîts Nabi SAW, tidak sesuai dengan kedudukannya sebagai teks bahasa yang paling fashih dibandingkan dengan lainnya, karena mereka lebih mendahulukan syair dari pada teks Hadits Nabi saw. Karena itulah beberapa ahli Nahwu sejamannya menolak pendiriannya.

Tulisan ini menyajikan pemikiran dan sikap Ibnu Malik terkait otorisasi Hadits sebagai sumber kaidah Nahwu. Ibnu Malik menempuh jalan ini untuk membuktikan bahwa Hadits adalah sumber otoritatif kedua setelah al-Qur'an dalam penetapan kaidah Nahwu.

Kata Kunci: *Ibnu Malik, Nahwu, hadits, Bahasa.*

A. Pendahuluan

Pada proses penulisan kaidah Nahwu, ulama Nahwu berpijak pada sumber bahasa Arab. Ahmad menyatakan bahwa sumber Nahwu terdiri dari dua macam: *mashâdir manqûlah* dan *mashâdir ma'qûlah*. Sumber *manqûl* terdiri dari al-Qur'ân, Hadîts Nabi SAW., dan perkataan orang Arab baik yang berbentuk *syi'ir* (puisi) ataupun *natsr* (prosa). Adapun yang *ma'qûl* terdiri dari *qiyâs* (analogi) dan *ishtish-hâb*. Disebut *ma'qûlah* karena keduanya diperoleh melalui proses nalar.[1]

Tidak ada perselisihan di kalangan ahli Nahwu dalam menjadikan al-Qur'ân sebagai sumber dalam penetapan kaidah Nahwu. Hal ini berbeda dengan Hadîts Nabi SAW. yang merupakan sumber kedua setelah al-Qur'ân baik dalam syariat maupun dalam bahasa. Meskipun Rasulullah SAW diakui secara umum sebagai orang yang paling fashih dalam berbahasa Arab di antara sahabat dan seluruh umatnya, namun pada prakteknya Hadîts kurang diperhitungkan dalam penetapan kaidah Nahwu.[2] Jika ada Hadîts Nabi SAW dalam sebagian kitab Nahwu, hadits tersebut berfungsi sebatas pelengkap dan penguat atas sumber lain yang berupa al-Qur'ân dan perkataan orang Arab, dan tidak dimaksudkan sebagai *hujjah* dalam penetapan kaidah Nahwu.[3]

Dalam kajian Ushûl Nahwu, ulama bahasa berselisih pendapat terkait dengan jumlah dan jenis sumber kaidah Nahwu, termasuk urutan sumber yang mesti didahulukan. Menurut Afaf Hasanain, ada empat dalil yang sering digunakan ahli bahasa dalam penetapan kaidah Nahwu: *Pertama*, dalil *naqlî*, yaitu al-Qur'ân, Hadîts Nabi SAW, dan *kalâm al-Arab* dalam bentuk puisi dan prosa. *Kedua*, dalil *qiyâs* (analogi). *Ketiga, ijmâ'* (konsensus para ulama). *Keempat*, dalil *ishtish-hâb al-hâl*.[4] Lain halnya dengan Ibnu Jinni, dalam kitabnya al-Khashâ'ish ia mengungkapkan bahwa dalil Nahwu hanya ada tiga, dalil *naqlî*, *qiyâs* dan *ijmâ'*.[5] Sedangkan Ibnu al-Anbârî menyebutkan dalil Nahwu adalah dalil *naql*, *qiyâs* dan *istish-hâb al-hâl*. Ia tidak menyebutkan *ijmâ'* sebagai dalil.[6] Demikian pula dengan al-Suyûthi. Menurutnya, tidak disebutkannya *ijmâ'* oleh Ibnu Al-Anbârî sebagai salah satu dalil Nahwu menandakan ia berpendapat bahwa Ijmâ' bukanlah dalil dalam penetapan kaidah Nahwu.[7]

Perhatian ahli Nahwu klasik terhadap Hadîts tercermin dalam berbagai bentuk: *pertama* perhatian dari sisi kosa-kata (*lughah*) Hadîts. Salah satu cotohnya adalah ketika Abû 'Amr bin al-Allâ' (154 H),[8] seorang ahli Nahwu terkemuka mengomentari salah satu Hadîts Nabi SAW.[9] Menurutnya kalaulah Rasulullah menghendaki kata غُرَّةٍ dengan makna aslinya tentu Rasulullah akan berkata في الجنين عبد أو أمة. Akan

tetapi yang dimaksud dalam Hadîts ini tidaklah demikian, karena makna yang dikehendaki Rasullah SAW adalah makna البياض.[10] *Kedua,* dari sisi struktur (*i'râb*) hadits. Ini terlihat ketika Hamâd bin Salamaĥ mendiktekan Hadîts Nabi SAW kepada Sîbawaih̃. Hadîts Nabi SAW tersebut berkenaan dengan kata Abâ al-Dardâ'.[11] Sîbawaih̃ kemudian berusaha membetulkan gurunya dengan mengatakan ليس أبو الدرداء karena ia pikir kata Abû al-Dardâ' berkedudukan sebagai *isim* "*laisa*." Kemudian Hammâd berkata bahwa Sîbawaih̃ telah melakukan *lahn*, karena yang kata ليسdi sini yang dimaksudkan adalah pengecualiaan.[12]

Kedatangan Sîbawaih̃ ke Bashrah̃ bertujuan untuk mendalami dan mengkodifikasi Hadîts Nabi SAW. Namun karena peristiwa dengan Hammâd di atas, ia beralih pada kajian ilmu bahasa, yaitu Nahwu. Ia kemudian dianjurkan oleh gurunya al-Khalîl untuk menjadi Imam ahli Nahwu, dan kelak Sîbawaih̃ disebut-sebut sebagai pewaris ilmu Nahwu al-Khalîl.[13] Karena itu dalam karya Sîbawaih̃, *al-Kitab,* tidak banyak ditemukan Hadîts-Hadîts Nabi SAW.

Barulah ketika masa Sîbawaih̃ berlalu, ahli Nahwu mulai banyak berinteraksi dengan Hadîts Nabi SAW. Sehubungan dengan itu, nampaknya juga usaha kodifikasi Hadîts dari kalangan ulama mulai menggeliat. Pada abad keenam Hijriyah, ilmu Nahwu kemudian banyak dipelajari, sehingga karya-karya Nahwu pun kian bermunculan. Di sisi lain ilmu Hadîts dan karya-karya di bidang Hadîts pun telah pula menyebar ke berbagai negeri-negeri besar Islam. Dengan kondisi itu, ahli Nahwu pun mulai banyak menilik Hadîts sebagai bagian dari kajian bahasa. Sebut saja misalnya, al-Zamakhsyarî (538 H) yang menulis karya di bidang bahasa yang bersentuhan dengan Hadîts. Karya tersebut adalah "*Al-Fâ'iq fî Gharîb* al-Hadîts." Dalam karya tersebut al-Zamakhsyarî banyak berdalil dengan Hadits yang sebelumnya belum dilakukan ahli Nahwu klasik.

Selain al-Zamakhsyari terdapat tokoh lain yang juga memanfaatkan Hadîts sebagai sumber induksi Nahwu mereka. Al-Suhayli (581 H) misalnya, dalam karyanya ia juga menjelaskan Hadîts dari sisi bahasa, bahkan ia dijuluki sebagai al-Hâfidz dan al-Muhaddits. Setelah itu muncul al-Akbarî (616 H), Ibnu Yâ'isy (643 H) dan Ibnu Mâlik (672 H). Yang terakhir ini adalah sosok yang disebut sebagai pemimpin ahli Nahwu yang berdalil dengan Hadîts Nabi SAW. Ia menjelaskan bahasa-bahasa dalam Hadîts dan ia juga banyak melahirkan kaidah bahasa yang bersumber dari Hadîts Nabi SAW. Sikap Ibnu Mâlik yang demikianlah yang mungkin menjadi inspirasi

bagi ahli Nahwu lainnya untuk berdalil dengan Hadîts seperti Ibnu Hisyâm (761 H) al-Asymûnî (929 H).

Jika dibandingkan antara karya ahli Nahwu klasik dan yang belakangan, jumlah Hadîts yang terdapat dalam setiap karya mereka memiliki jumlah yang beragam. Terlebih ahli Nahwu klasik lebih banyak ber-*isitisyhâd* dengan *qiyâs* dibandingkan dengan Hadîts Nabi SAW, seperti 'Abdullâĥ bin Abi Ishâq (117 H)[14] dan Îsâ bin 'Amr (149 H).[15] Bahkan Sîbawaiĥ dalam karyanya "*Al-Kitâb*" ber-*syâhid* dengan seribu lima ratus bait puisi, empat ratus ayat al-Qur'ân dan tidak lebih dari sepuluh Hadîts. Sikap ini kemudian diikuti oleh murid-murid mereka seperti al-Mâzinî, al-Mubarrad, Tsa'lab, Abû Ali al-Fârisî, Ibnu al-Sarrâj dan Ibnu 'Ushfûr.[16] Meskipun Hadîts mendapat porsi sedikit dalam karya ahli Nahwu klasik, dapat dikatakan dengan pasti bahwa karya ahli Nahwu klasik tersebut tidak terlepas dari Hadîts.

Sikap ahli Nahwu terhadap Hadîts ini berlangsung hingga abad ketujuh hijriyah. Dan pada masa itulah, pemikiran ini mulai terbenahi, seiring hadirnya ahli Nahwu yang berasal dari Andalusia yaitu Ibnu Mâlik, yang membolehkan berdalil dengan Hadîts dalam penetapan kaidah Nahwu. Bahkan sejak lahirnya *"al-Kitâb"* Sîbawaiĥ hingga kehadiran *'Umdaĥ al-Ĥâfidz* karya Ibnu Mâlik (w. 672 H), hanyalah Ibnu Mâlik yang terbanyak berdalil dengan Hadîts dalam penetapan kaidah Nahwu, dengan jumlah relatif besar: empat puluh tujuh (47) Hadîts yang tertuang dalam karyanya *Syarh Umdaĥ al-Hâfidz*.[17] Komitmen Ibnu Mâlik dalam membela keunggulan *Uslub* bahasa Arab dalam Hadîts ini juga dibuktikan dengan salah satu karyanya, yaitu *Syawâhid al-Tawdhîh wa al-Tash-hîh*.

Tidaklah mengherankan, atas dasar itu, jika pemikiran Nahwu Ibnu Mâlik dikenal bahkan diikuti oleh ahli bahasa Arab yang datang kemudian. Bahkan pemikiran-pemikirannya tentang *ihtijâj bi* al-Hadîts dalam pembentukan kaidah Nahwu pun menjadi rujukan utama dibandingkan ulama lainnya.

B. Biografi Ibnu Mâlik

Ibnu Mâlik bernama lengkap Jamâl al-Dîn Abu Abdillah Muhammad bin Abdullah bin Mâlik al-Thay' al-Jayyânî al-Andalûsî al-Syâfi'î al-Nahwî al-Lughawî. Ahli sejarah berbeda pendapat tentang nama ayah beliau. Ada yang mengatakan bahwa namanya Abdullah bin Mâlik,[18] ada juga yang mengatakan ayahnya bernama Abdullah bin Abdullah bin Mâlik.[19] Perbedaan keduanya terletak pada nama kakeknya Ibnu Mâlik, apakah nama kakeknya bernama Abdullah juga seperti nama ayahnya. Sebagian para *hâfidz* mengatakan ketika menjelaskan silsilah Ibnu Mâlik, bahwa nama Abdullah disebutkan

dua kali berturut-turut, dan sebagiannya lagi menyebutkan nama Abdullah hanya disebutkan sekali. Pendapat kedua ini tersurat pada awal tulisan *Syarh Umdaḥ al-Hâfidz*. Pendapat ini dianut juga oleh al-Shafdy dan Ibnu Khâthib.[20]

Lain halnya dengan yang tersurat dalam mukaddimah "*al-Tashîl*" yang ditulis oleh Muhammad Kâmil. Beliau menulis Muhamad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Mâlik, dengan tambahan Muhammad, Kamil menukilnya dari al-Damâminy dalam awal kitab Syarh al-Tashil.[21]

Waktu kelahirannya pun diperselisihkan oleh ulama. Al-Dzahabi,[22] al-Maqqari,[23] Ibn al-Imâd,[24] al-Subkî, al-Asnâwî dan Yâsîn al-'Âlimî[25] pun tidak dapat memastikan tahun kelahirannya dengan pasti. Mereka hanya mengungkapkan antara 600 atau 601 H. Tidak jauh berbeda, Al-Shafadî dan Ibnu Taghrî berpendapat bahwa Ibnu Mâlik dilahirkan pada tahun 601 H. Ini berbeda dengan pendapat Muhammad Kâmil dan juga ulama terdahulunya seperti al-Dâminî, Ibnu Syâkir,[26] Ibnu Katsîr[27] dan al-Suyûthî[28] yang mengatakan bahwa Ibnu Mâlik dilahirkan pada tahun 600 H.

Tempat kelahiran Ibnu Mâlik tidak serancu tahun lahirnya. Para ahli sejarah bersepakat bahwa tempat kelahirannya di Jayyân[29] yang merupakan salah satu kota terkenal di Andalusia. Adapun kabilah al-Thay' yang disematkan pada Ibnu Mâlik adalah merupakan salah satu kabilah yang ada di Andalusia.[30]

Sepanjang usianya Ibnu Mâlik memiliki keluhuran budi pekerti yang dikagumi oleh setiap orang. Al-Dzahabî mengatakan, Ibnu Mâlik adalah orang yang tekun dalam beribadah fardhu dan sunnah. Hatinya lembut; akal dan sosialnya amat tinggi.[31] Selain itu ia adalah seorang yang tekun dalam menulis karya tulis dalam bidang bahasa.[32]

Guru-guru Ibnu Mâlik dalam bidang bahasa Arab dan Qira'at adalah bagian dari dirinya yang paling sulit untuk didapat informasinya.[33] Ibnu Hayyân yang berkata, "Aku telah lama meneliti guru Ibnu Mâlik, tetapi tidak ada satu pun orang yang memberitahukan perihal gurunya padaku." Namun, dengan berlalunya waktu, Ibnu Hayyân mendapatkan informasi dari salah satu teman sekaligus murid Ibnu Mâlik yaitu Sulaimân bin Abi Harb. Ia menceritakan bahwa Ibnu Mâlik pernah mengaji kepada Tsâbit bin Khayyâr asal Jayyân, tempat lahirnya Ibnu Mâlik juga. Tsâbit bin Khayyar ini sebenarnya bukankah orang yang ahi dalam bidang bahasa Arab, melainkan ia seorang ahli dalam bidang Qirâ'at. Selain Tsâbit, Ibnu Mâlik juga pernah mengikuti majelis Abû 'Alî Al-Syalaubînî (w. 645 H) sekitar tiga belas hari[34] di kota yang sama.

Dari berbagai literatur sejarah, sedikitnya ada tiga tempat di mana Ibnu Mâlik menggali ilmu dan mengaji kepada para ulama. Selain di Jayyân, ia juga pernah belajar di Damaskus dan Halb. Di Damaskus, Ibnu Mâlik pernah belajar pada al-Sakhâwi,[35] Abû Shâdiq al-Hishn bin al-Shabâh,[36] Abû al-Fadhl Mukarram bin Muhammad bin Abî al-Shaqr[37] dan Muhammad Abû al-Fadhl al-Mursî.[38] Adapun di Halb, Ibnu Mâlik sering mengikuti pengajian yang diasuh oleh Ibnu Ya'îsh,[39] di samping berdiskusi secara intens dengan Ibnu Amrûn,[40] murid Ibnu Ya'îsy.[41]

Dari uraian di atas penulis menyimpulkan bahwa pendidikan Ibnu Mâlik sangat cukup mendalam di tempat kelahirannya, Jayyân. Di sana ia sudah berkenalan dengan ilmu bahasa Arab, Hadits dan Qira'at. Ini disempurnakan dengan mengadakan *rihlatul'ilmi* ke berbagai kota di Timur, yang merupakan gudangnya para ulama. Dapatlah diyakini bahwa kemampuan ijtihad-nya dalam bidang Nahwu, yang disebut-sebut sebagai ahli bahasa yang banyak berdalil dengan hadits dalam penetapan kaidah Nahwu, adalah merupakan istana yang dibangun dari fondasi yang kuat: ilmu agama dan bahasa.

C. Hadits dalam Karya Ibnu Mâlik

Untuk lebih memahami posisi Hadîts di dalam karya Ibnu Mâlik, kita dapat melacaknya dari Nahwu yang ditulisnya.

1. Syawâhid al-Taudhîh

Ini adalah karya yang merupakan bukti nyata ketajaman Ibnu Mâlik dalam menganalisa Hadîts dari sisi Nahwu. Sebagian ulama ada yang menyebut karya ini sebagai *i'râb* al-Hadîts. Dalam penyajiannya, Ibnu Mâlik menetapkan satu kaidah Nahwu yang kemudian disebutkan dalil dari Hadîts Nabi SAW yang terdapat pada Shahih al-Bukhâri.

Dalam karya ini, Ibnu Mâlik menjelaskan kedudukan *i'râb* kata-kata dalam Hadîts Nabi SAW. Ia tampak tidak ada beban untuk menerima berbagai jenis hadits: apakah ia Hadîts *fi'lî* atau Hadîts *qaulî* atau bahkan perkataan non Muslim seperti Abu Jahal sekalipun. Dalam pandangannya, apapun jenis Hadîts tersebut, selama termuat dalam shahih al-Bukhâri, dipastikan Hadîts itu shahih. Ibnu Mâlik hanya menyebutkan *matan* atau redaksi yang akan dikaji dari sisi Nahwu, sehingga jika Hadîts itu panjang dan berbentuk cerita, Ibnu Mâlik tidak mengutip matan seluruhnya, melainkan hanya yang berkaitan dengan pembahasan.

2. Syarh al-Umdah

Karya ini adalah satu di antara sumber primer dalam penelitian ini. Didapati bahwa tidak semua kaidah bahasa baik itu Sharaf maupun Nahwu dikaji dalam karya ini. Jika dibandingkan antara *Syarh al-Umdah* dan *Alfiyah*, didapati perbedaan yang saling melengkapi. Misalnya dalam *Syarh al-Umdah* tidak didapati pembahasan mengenai *al-I'lâl* dan *al-Ibdâl*, padahal dalam *Alfiyah* pembahasan ini diulas dengan baik. Sebaliknya, tidak ditemukan dalam *Alfiyah* pembahasan mengenai *al-Istifhâm*, sedangkan dalam *Syarh al-Umdah* pembahasan ini dapat dinikmati oleh pengkaji Nahwu. Kekosongan ini tentunya berpengaruh pada kesimpulan akan pemikiran Ibnu Mâlik dalam menganalisa kaidah dari sisi Hadîts. Karena *Syarh al-Umdah* merupakan karya yang komprehensif dalam membandingkan dalil-dalil bahasa.

Dalam karya ini ditemukan empat puluh satu Hadîts, dan terkadang satu Hadîts dijadikan dalil bagi beberapa kaidah Nahwu. Hadîts tersebut umumnya tidak disebutkan sumber rujukannya, sehingga ditemukan beberapa Hadîts dalam karya ini yang tidak diketahui sumber rujukannya. Kalaupun ada, Hadîts tersebut memiliki matan yang berbeda dengan apa yang dikutip Ibnu Mâlik. Bagi penulis hal ini menunjukkan beberapa hal: *pertama*, boleh jadi penulis tidak mendapati rujukan kitab Hadîts yang digunakan Ibnu Mâlik, meskipun telah dicari dalam berbagai standar kitab Hadîts. *Kedua,* dimungkinkan Ibnu Mâlik melakukan pemotongan Hadîts atau menambahkan kata dalam Hadîts sebagai penjelasan akan makna dalam Hadîts tersebut. Hal ini nampak dari hasil penelitian penulis dalam karya ini.[42] Sulit mendapatkan kitab rujukan yang memuat Hadîts yang memliki redaksi yang sama dengan apa yang dikutip Ibnu Mâlik .

3. Syarh al-Kâfiyah

Kitab ini merupakan penjelasalan terhadap "*Nadham*" yang ditulis oleh Ibnu Mâlik, yang berjumlah sekitar dua ribu tujuh ratus lima puluh tujuh bait (2757). Ibnu Mâlik membaginya ke dalam enam puluh enam (66) bab, dan enam puluh dua pasal.[43] Kitab ini ditulis sebelum *Alfiyah*, karena *Alfiyah* ditulis di kota Himat. Sedangakan *Syarh al-Kâfiyah* ditulis sebelum ia berangkat ke Himat dan menetap di Damaskus.[44]

Hadîts dalam kitab *Syarh al-Kâfiyah* berjumlah sekitar tujuh puluh lebih, yang dikutip dari berbagai kitab shahih. Dalam kitab ini terkadang Ibnu Mâlik menyebutkan sumber kutipannya dan juga terkadang tidak. Misalnya ia mengungkapkan bahwa ia mengutip Hadîts ini dari kitab *Shahîhain*:[45] al-Bukhâri dan Muslim.[46]

C. Analisis Pandangan Ibnu Mâlik terhadap Hadîts

Pada kesimpulan sebelumnya, tidak dipungkiri bahwa ahli Nahwu klasik berdalil dengan Hadîts dalam pembentukan kaidah Nahwu, meskipun jika dianalisa dari sisi kuantitas Hadîts, tidak sebanding dengan jumlah Hadîts yang ada. Setidaknya ini menujukkan bahwa kehadiran Ibnu Mâlik sebagai ahli Nahwu yang banyak berdalil dengan Hadîts bukanlah warna baru dalam pemikiran ilmu Nahwu, karena ahli Nahwu klasik seperti Sîbawaih, al-Rummâni, al-Zamakhsyari dan Ibnu Ushfûr pun merujuk pada Hadîts dalam menetapkan kaidah Nahwu.[47] Meskipun demikian, ahli Nahwu yang secara terang-terangan menjadikan Hadîts sebagai sumber kedua dalam menetapkan kaidah Nahwu, diawali oleh Ibnu Mâlik. Karenanya, sikap ini melahirkan kontroversi baru di kalangan ahli Nahwu. Ahli Nahwu yang semasa dan yang datang kemudian menentang apa yang dilakukan Ibnu Mâlik. Kesimpulan ini berdasarkan fakta sejarah bahwa kontroversi Hadîts sebagai dalil bahasa muncul setelah lahirnya karya-karya Ibnu Mâlik dalam bidang Nahwu. Ini menunjukkan bahwa ijtihad Ibnu Mâlik memiliki pengaruh besar dan menyedot banyak perhatian di kalangan ahli bahasa. Kalaulah ijtihad ini muncul dari orang biasa yang tidak banyak memahami Nahwu dan Hadîts, tentu saja ahli Nahwu tidak akan menanggapi ijtihadnya dengan serius.

Meskipun Ibnu Mâlik lebih dikenal sebagai ahli bahasa, namun ia juga merupakan ahli dalam bidang Hadîts. Ketekunanya dalam menelaah Hadîts-Hadîts Nabi SAW diakui oleh ulama, antara lain oleh Al-Maqqâri. Ia mengatakan bahwa ketekunan Ibnu Mâlik dalam menelaah Hadîts Nabi SAW memiliki bukti otentik.[48] Imam al-Suyûthi yang merupakan ahli bahasa dan Hadîts juga menyebutkan bahwa Ibnu Mâlik adalah di antara ulama yang tekun dalam mengkaji Hadîts.[49] Bukti lain dari keahlian Ibnu Mâlik dalam bidang Hadîts adalah keberadaan murid-muridanya yang merupakan ahli dalam bidang Hadîts seperti al-Qathb al-Yunini dan Badruddin Ibnu Jama'ah.[50] Bahkan Imam al-Suyûthi mengakui bahwa ia pernah mendapatkan Hadîts melalui jalur periwayatan Ibnu Mâlik.[51] Bahkan Ibnu Mâlik juga mengetahui perbandingan riwayat satu dengan yang lainnya, ini tercermin dalam salah satu ungkapannya في إحدي الروايتين ketika hendak menyebutkan salah satu Hadîts sebagai dalil kaidah hukum *al-fi'il al-mu'tal* bisa sejalan dengan hukum al-*fi'il* al-Shahih.[52]

1. Istilah Hadîts dalam Pandangan Ibnu Mâlik

Untuk mendapatkan terminologi Hadîts menurut Ibnu Mâlik, perlu juga menganalisa pengertian hadits yang dimunculkan ahli Hadîts. Sehingga diketahui adakah persamaan dan perbedaan antara ahli Hadîts dan Ibnu Mâlik dalam mendefinisikan Hadits? Dalam ilmu Hadîts, yang dimaksud dengan Hadîts adalah perkataan, perbuatan, sifat dan taqrir yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW. Namun demikian, tidak dipungkiri bahwa ada istilah-istilah lain yang dikenal di kalangan ahli Hadîts berkenaan dengan sebutan bagi apa yang datang dari Nabi SAW, seperti *atsar*, *khabar* dan *sunnah*. Di kalangan ahli Hadîts ada yang menyamakan pengertian istilah tersebut dan ada juga yang membedakannya. Misalnya Imam Nawawi menjelaskan bahwa ahli Fiqih Khurâsân menamai perkataan Sahabat (baca: hadits *mauqûf*) dengan *atsar*, dan menamai Hadîts yang bersumber dari Nabi SAW dengan *khabar*. Tetapi secara umum ahli Hadîts menamai Hadîts Nabi dan perkataan shabat dengan *atsar* juga. Sementara sebagian ulama memakai kata atsar untuk perkataan-perkataan Tâbi'in saja.[53]

Al-Zarkasyî menggunakan kata *atsar* untuk Hadîts *mauqûf*, namun ia juga membolehkan menggunakan *atsar* untuk menyebut perkataan Rasulullah SAW (baca: hadits *marfû'*). Tidak jauh berbeda, Al-Thahâwî menggunakan kata *atsar* untuk hal yang datang dari Nabi SAW dan Sahabat. Ini dapat dilihat dari karyanya yang berjudul *Ma'ânî al-Atsar*, yang di dalamnya menjelaskan Hadîts-hadits Nabi yang *marfû'* dan *mauqûf*. Adapun al-Thabari menggunakan *atsar* khusus untuk Hadîts *marfû'* saja. Ini juga didapat dari karyanya *Tahdzîb al-Atsar* yang di dalamnya menerangkan Hadîts-Hadîts *marfû'* saja.

Tidak mudah untuk mendapatkan pengertian Hadîts sebagaimana yang difahami oleh Ibnu Mâlik. Untuk mendapatkannya perlu menganalisa Hadîts-Hadîts yang digunakan Ibnu Mâlik dan juga ungkapan-ungkapan yang menunjukkan pada Hadîts Nabi SAW di dalam karya-karya Ibnu Mâlik. Defenisi Hadîts menurut Ibnu Mâlik penting untuk dianalisa agar tujuan dari tulisan ini, yaitu menganalisa pemikiran Ibnu Mâlik dalam pembentukan kaidah Nahwu yang bersumber dari Hadîts dapat dicapai dengan baik.

Tidak dipungkiri bahwa kajian yang mengulas tentang persfektif ahli Nahwu terhadap Hadîts telah dilakukan oleh ahli Nahwu sejak lama. Karenanya terminologi Hadîts dalam pandangan ahli Nahwu secara umum dimungkinkan dapat dilacak keberadaannya. Dan pandangan ahli Nahwu tersebut pun parlu dibandingkan dengan pandangan Ibnu Mâlik, dengan maksud membuktikan adanya kesamaan dan perbedaan dalam pandangan mereka tentang Hadîts.

Ahli Nahwu memiliki pandangan sendiri tentang Hadîts Nabi SAW. Menurut mereka, Hadîts adalah perkataan Nabi SAW. Ini karena objek kajian Nahwu adalah perkataan atau ucapan Nabi SAW saja,[54] yang dalam termonologi ahli Hadîts bentuk itu disebut sebagai Hadîts *qaulî*. Itulah yang merupakan sumber hukum kaidah Nahwu. Ada juga sebagian ahli Nahwu yang menambahkan perkataan sahabat yang diriwayatkan oleh ahli Hadîts dan memiliki hukum *marfû'* bagian dari Hadîts, karenanya kesemuanya itu dapat dijadikan dalil kaidah Nahwu.[55] Bahkan dalam pandangan sebagian ahli Nahwu, perkataan Tâbi'în pun dapat digunakan sebagai sumber kaidah Nahwu. Alasannya, karena adanya beberapa perkataan mereka terdokumentasikan dalam kitab-kitab Hadîts seperti perkataan al-Zuhri, Hisyâm bin Urwaĥ dan Umar bin Abdul Azîz. Karenanya para ahli Nahwu menetapkan perkataan Tâbi'în memiliki otoritas sebagai sumber kaidah Nahwu.[56]

Selanjutnya, untuk mendapatkan pandangan dan sikap Ibnu Mâlik terhadap Hadîts, teks-teks hadits dan perilakunya yang terdapat dalam karya-karaya Nahwu Ibnu Mâlik penulis menganalisa dan membandingkannya dengan pemikiran ahli Nahwu dan ahli Hadîts yang telah diuraikan di atas. Hasil dari analisa tersebut antara lain:

a. Berdalil dengan Hadîts Qaulî

Dalam karya Ibnu Mâlik, ditemukan bahwa ia berdalil dengan Hadîts qaulî, yaitu perkataan Nabi SAW, seperti ketika Ibnu Mâlik menjelaskan kaidah *tamyîẑ*.[57] Di sini Ibnu Mâlik berdalil dengan Hadîts qaulî. [58]Dari hal ini, dapat difahami bahwa sikap ibnu Mâlik ini sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh mayoritas ahli Nahwu, bahwa objek kajian ahli Nahwu dalam teks Hadîts adalah Hadîts qaulî (tuturan Nabi saw). Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Ibnu Mâlik menggunakan Hadîts qaulî dalam menetapkan kaidah Nahwu.

b. Berdalil dengan Hadîts Fi'lî

Ibnu Mâlik juga berdalil dengan Hadîts fi'lî, yaitu sikap atau perbuatan Nabi SAW yang diceritakan oleh sahabat atau istri Nabi SAW. Tentunya lafadz Hadîts dalam kategori ini dipastikan bukan dari Rasulullah SAW, melainkan tuturan sahabat Nabi SAW.[59] Dalam pandangan hukum syariat, diakui bahwa kandungan Hadîts fi'lî memiliki kekuatan hukum seperti Hadîts qaulî, yakni keduanya bersumber dari Nabi SAW. Namun tidak demikian halnya dalam perspektif hukum Nahwu, lafadz Hadîts fi'lî bukanlah lafadz Nabi SAW, melainkan lafadz sahabat, sehingga kualitas kedua bahasa

tersebut berbeda. Lafadz yang datang dari Nabi SAW adalah lafadz yang terbaik dibandingkan dengan lafadz sahabat. Meskipun demikian, Hadîts fi'lî tetap dijadikan sebagai dalil Nahwu oleh Ibnu Mâlik. Contoh ungkapan Hadîts fi'lî yang digunakan Ibnu Mâlik adalah: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ نَهَى رَسُوْلُ اللهِ[60] Hadîts fi'lî ini dikutip Ibnu Mâlik ketika ia menjelaskan kaidah al-Hâl.

c. Berdalil dengan Hadîts Mauqûf

Ibnu Mâlik juga berdalil dengan ucapan Sahabat, yang dalam ilmu Hadîts disebut sebagai Hadîts *mauqûf*. Ada kesamaan dan perbedaan antara Hadîts *fi'lî* dan Hadîts *mauqûf*. Dari sisi lafadz Hadîts, kesamaannya adalah keduanya sama-sama merupakan ucapan yang bersumber dari sahabat Nabi SAW. Adapun perbedaannya adalah jika Hadîts fi'lî memilki kandungan hukum syariat yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW, sedangankan Hadîts mauqûf hanya merupakan perkataan sahabat dan kandungan hukumnya tidak selamanya dapat disandarkan pada Nabi SAW.

Penulis mendapati Ibnu Mâlik berdalil dengan perkataan sahabat dalam beberapa kaidah Nahwu, misalnya dalam menyatakan kaidah *fi'il syarth* dan *jawâb*-nya. Ibnu Mâlik menyatakan bahwa boleh menggunakan *fi'il syarth* dari *fi'il al-Mudhâri'* dan *jawâb*-nya dari *fi'il al-Mâdhi'*, berlandaskan pada ucapan 'Aisyah r.a.[61] Ucapan ini sekaligus dijadikan bantahan terhadap ahli Nahwu yang mengatakan bahwa kaidah ini hanya khusus digunakan pada syair.[62]

Selain ucapan Aisyah ada juga ucapan sahabat lain yang djadikan dalil Nahwu oleh Ibnu Mâlik, misalnya perkataan Ibnu Abbâs, Umar r.a, dan Amr bin Ma'ad.[63] Kesimpulannya, sikap Ibnu Mâlik ini tidak jauh berbeda dengan sikap ahli Nahwu lainnya dalam menjadikan ucapan sahabat Nabi SAW sebagai dalil kadiah Nahwu.

d. Berdalil dengan Perkataan Non Muslim

Ibnu Mâlik juga berdalil dengan perkataan non Muslim yang semasa dengan Nabi Muhammad SAW, yaitu perkataan Abu Jahal.[64] Ibnu Mâlik berdalil dengan perkataan ini dalam kaidah tetapnya alif dalam kata يراك setelah متي *al-Syarthiyyah*.[65] Inilah mungkin yang berbeda dari Ibnu Mâlik dengan ahli Nahwu lainnya. Diketahui sebab diterimanya Hadîts sebagai dalil Nahwu baik itu Hadîts mauqûf atau Hadîts marfû' antara lain adalah ucapan tersebut berasal dari orang mulia. Sedangan Abu Jahal, yang merupakan tokoh kafir yang menentang dakwah Nabi SAW adalah orang yang memiliki profil

sebaliknya. Bahkan Ibnu Mâlik sendiri mengatakan *la'natullah* ketika mengutip ucapannya.[66]

Dari sini dapat terlihat perbedaaan sikap antara ahli Nahwu dan ahli Hadîts terhadap teks Hadîts. Mungkin saja secara hukum apa yang diucapakan oleh Abu Jahal tidak diterima karena ia bukan merupakan sumber hukum syariat. Akan tetapi dalam pandangan ahli Nahwu Abu Jahal merupakan orang Arab yang faham akan kefashihan bahasa Arab, karena dalam ilmu Nahwu, tidak penting agama atau aliran apa yang dianut penutur bahasa, asalkan ia sesuai dengan syarat dan ketetapan sebagai bahasa fashih, maka ia dapat dijadikan sumber kaidah Nahwu. Terlebih Abu Jahal hidup di masa *ihtijaj*. Ini sebagaimana ditetapkan ahli bahasa bahwa batasan masa diterimanya ungkapan Arab sebagai dalil bahasa, yang menurut pendapat paling kuat adalah: *Pertama*, orang Arab perkotaan yang hidup hingga akhir abad kedua. *Kedua,* orang Arab Badui yang ada di Jazirah Arab yang hidup hingga akhir abad keempat.[67]

Berdasarkan prinsip tersebut, Abu Jahal termasuk dalam kategori masa *ihtijâj*, karena ia hidup di masa sebelum hijrah. Tidak diketahui pasti latar belakang Ibnu Mâlik menjadikan ucapan Abu Jahal tadi sebagai dalil Nahwu, apakah alasannya sebagimana yang disebutkan di atas, atau karena ucapan tersebut terdapat dalam kitab Hadîts yang paling shahih. Maka dapat dipastikan ucapan tersebut diriwayatkan oleh orang-orang kredibel dalam meriwayatkan Hadîts.

e. Hadîts Bagian dari Perkataan Arab

Ketika Ibnu Mâlik hendak membuktikan bahwa kaidah yang mengatakan *na'at* boleh memiliki makna yang lebih khusus dibandingkan dengan *man'ût* adalah kaidah otoritatif, ibnu Mâlik menyatakan dengan ungkapan; "Kaidah itu terjadi pada perkataan Arab, di antaranya Hadîts Nabi SAW'.[68] Ungkapan Ibnu Mâlik ini menunjukkan bahwa ia mendudukkan Hadîts sebagai bagian dari perkataan Arab, karena memang Nabi adalah orang Arab. Secara hukum syariat, tentunya perkataan orang Arab berbeda secara umum dengan perkataan Nabi SAW. Karenanya ungkapan Ibnu Mâlik ini menunjukkan bahwa dalam perspektif ilmu Nahwu, kedudukan Hadîts Nabi SAW adalah bagian dari perkataan orang Arab yang perkataannya wajib dijadikan dalil Nahwu. Dan kalaupun perkataann Nabi SAW diriwayatkan oleh orang-orang terbaik dan terpuji maka ini menjadi nilai lebih dalam ilmu periwayatan dibandingkan dengan periwayatan syair dan lainnya. Artinya jika syair yang merupakan perkataan Arab tidak diragukan otorisasinya sebagai sumber kaidah

Nahwu, maka tentunya tidak ada alasan untuk meragukan Hadîts sebagai sumber yang lebih otoritatif dari pada syair.

2. Membandingkan Riwayat Hadîts

Dalam pandangan Ibnu Mâlik seluruh Hadîts dapat dijadikan dalil Nahwu, baik itu yang diriwayatkan secara makna atau lafadz. Sikap inilah di antara yang mengundang kecaman dari sebagian ahli bahasa, yaitu mudahnya Ibnu Mâlik dalam berdalil dengan Hadîts, tanpa melihat dan membandingkannya dengan riwayat lain. Jika ada riwayat lain yang menghadirkan redaksi yang sedikit berbeda, hal itu tidak menjadikan pendapat yang telah dilahirkan Ibnu Mâlik menjadi lemah. Misalnya Ibnu Mâlik menjadikan Hadîts يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ[69] sebagai dalil dalam beberapa kaidah, antara lain dalam kaidah *al-Af'âl al-Khamsah*[70] dan *Na'at*.[71] Ibnu Mâlik menjadikan matan Hadîts tersebut sebagai pembenaran akan ungkapan أَكَلُونِي الْبَرَاغِيثُ.[72] Menurut al-Suyûthi boleh jadi benar kedua kaidah tersebut, jika penetapannya berdasarkan matan Hadîts yang dikutip Ibnu Mâlik yang bersumber dari shahih al-Bukhâri dan al-Muwaththa' tersebut. Meskipun kaidah tersebut dianggap benar, namun al-Suyûthi menolak jika Hadîts tersebut sebagai dalil bagi kedua kaidah di atas, karena menurutnya ada riwayat lain yang menyebutkan bahwa terdapat kata lain sebelum kata يَتَعَاقَبُونَ. Hadîts ini riwayat dari Abu Hurairah yang tercantum dalam musnad Ahmad, dalam kitab tersebut tertulis إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً يَتَعَاقَبُونَ.

Dalam pandangan al-Suyûthi, *waw jamâ'ah* pada *fi'il* يَتَعَاقَبُونَ kembali pada kata sebelumnya yaitu مَلَائِكَةً. Dan *waw jama'ah* pada *fi'il* di sini adalah *dhamir* yang menunjukkan pada *fâ'il*. Dan *huruf waw* tersebut bukan menunjukkan *jumlah fâ'il*. Maka itu dalam pandangan al-Suyûthi kesimpulan Ibnu Mâlik dari Hadîts ini tertolak, karena ada riwayat lain yang menunjukkan hal yang berbeda dengan apa yang dilihat Ibnu Mâlik.[73] Sesungguhnya Ibnu Mâlik bukanlah orang pertama yang berdalil dengan riwayat ini. Ada ahli Nahwu lain yang merupakan inspirator Ibnu Mâlik, yaitu al-Suhaylî yang menjadikan Hadits itu sebagai dalil dari salah satu kaidahnya.[74] Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pandangan Ibnu Mâlik dan pandangan Imam al-Suyûthi terhadap Hadîts memiliki perbedaan yang cukup mendalam. Akibatnya perbedaan dalam memperlakukan teks Hadits ini melahirkan kaidah-kaidah Nahwu yang berlainan.

3. Posisi Hadîts dalam Karya Ibnu Mâlik

Bagi Ibnu Mâlik Hadîts memiliki kedudukan tinggi sebagai sumber kaidah Nahwu. Dalam pandangannya Hadîts adalah sumber kaidah kedua setelah al-Qur'ân. Akibatnya ketika ada ahli Nahwu yang berdalil dengan syair, dan kaidah tersebut bertentangan dengan ungkapan dalam Hadîts Nabi SAW, maka dipastikan kaidah yang bersumber dari syair dikesampingkan, karena teks Hadîts lebih kuat dibandingkan dengan teks syair.[75] Bahkan ada beberapa kaidah yang sebelumnya tidak terdapat dalam khazanah ilmu Nahwu klasik, namun muncul dari tangan Ibnu Mâlik berdasarkan Hadîts Nabi SAW. Karena Hadîts pada masa awal kemunculan ilmu Nahwu tidak menjadi prioritas sebagai sumber kaidah Nahwu.

Implikasi dari pemikiran Ibnu Mâlik ini, jika pembenaran suatu kaidah tidak ditemukan dalam al-Qur'ân, maka ia merujuk pada Hadîts. Dan jika didapati hujjah dalam Hadîts maka ia mengabaikan sumber lain yang lebih rendah otoritasnya, terlebih jika berseberangan dengan teks Hadîts. Meskipun ada *syi'ir* yang sejalan dengan teks Hadîts, itu semata-mata hanya pelengkap dari hukum Nahwu yang terdapat dalam teks Hadîts. Misalnya kaidah yang mengatakan boleh menyembunyikan *huruf al-Nidâ'*. Dalam menetapkan kaidah ini Ibnu Mâlik berdalil dengan dua Hadîts Nabi SAW.[76] Sebelumnya ada ahli Nahwu yang berkomentar tentang kaidah tersebut. Hanya saja, mereka berdalil dengan syair. Misalnya ulama Bashraĥ memandang kaidah tersebut *syâdz̲* dan tidak boleh beranalogi dengannya. Sedangkan ulama Kûfah mengkiyaskan pada kaidah tersbut. Meskipun ada *natsr* dan *nadz̲am* yang memperkuat pendapat ulama-ulama di atas, Ibnu Mâlik tidak menghiraukannya. Ia tetap berpegang pada kedua Hadîts tersebut.[77]

Sikap Ibnu Mâlik inilah yang berbeda dengan ahli Nahwu sebelumnya dalam memposisikan Hadîts sebagai sumber kaidah. Maka itu banyak ulama yang menyebutkan bahwa Ibnu Mâlik telah menempatkan Hadîts pada posisinya yang tepat.[78] Meskipun tidak dipungkiri ada juga ulama yang bersebrangan dengannya.

D. Sikap Ibnu Mâlik terhadap Kaidah Nahwu Ulama Klasik

Pandangannya terhadap Hadîts sebagai sumber kedua dalam pembentukan kaidah Nahwu menjadikan kaidah yang dibangun oleh Ibnu Mâlik memiliki warna tersendiri jika dibandingkan dengan kaidah yang dilahirkan oleh ulama klasik yang hidup sebelumnya. Kaidah yang lahir berdasarkan analisanya terhadap teks Hadîts memiliki bentuk yang beragam, ada yang sebagai penguat, penyanggah bahkan alternatif dari kaidah yang telah ada. Diakui bahwa sebelum

abad ketujuh hijriyah telah banyak aliran pemikiran Nahwu, di mana madzhab yang terbesar adalah Bashraĥ dan Kûfah.[79]

Kebesaran kedua madzhab tersebut tidak menjadikan Ibnu Mâlik rendah diri untuk berijtihad dalam ilmu Nahwu. Tentunya dengan tetap menghormati dan menghargai hasil pemikiran ahli Nahwu masa lampau. Sikap ini terlihat dari salah satu ungkapannya[80] yang menyatakan bahwa tidak layak bagi seseorang merendahkan apa yang telah dihasilkan ulama masa lampau. Dan begitu juga dengan cara mendiskusikan pandangannya dengan pandangan ahli Nahwu lain, yang tidak sedikit merupakan guru-gurunya dalam berbagai bidang disiplin Ilmu. Sikap ini mencerminkan kesantunan dan penghormatannya terhadap ulama.

Namun demikian, terkadang Ibnu Mâlik menunjukkan ketidaksenangannya terhadap ulama yang memiliki pemikiran akidah yang lain darinya seperti Mu'tizalah dan sebagainya. Boleh jadi ini sebagai bentuk penegasan sikapnya terhadap aliran pemikiran islam tersebut, Ini terlihat ketika Ibnu Mâlik mengutip pendapat al-Zamakhsyarî yang merupakan salah satu tokoh Mu'tazilah.[81]

Setiap kepala memiliki pendapat. Pepatah ini nampaknya dapat menggambarkan aliran pemikiran Nahwu, khususnya sejak Sîbawaih̆ hingga abad kesepuluh.[82] Tidak termasuk bagian dari aib jika ada pendapat lain yang secara substansi membantah pendapat yang telah ada, dan bantahan tersebut disertai dengan dalil-dalil otoritatif. Dan Ibnu Mâlik adalah di antara ulama yang masuk kategori tersebut. Karena ia menghadirkan Hadîts sebagai dalil keduanya setelah al-Qur'ân yang sebelumnya diabaikan ahli Nahwu.

Perbedaan pandangan dalam sumber hukum dan metode analisa terhadap suatu teks memungkinkan lahirnya hukum yang berbeda dengan hukum yang telah ada. Maka itu penting untuk menganalisa dan membandingkan bentuk kaidah yang bersumber dari Hadîts dengan kaidah lain yang *notabene* tidak bersumber dari Hadîts, melaikan bisa saja dari *syi'ir*, *qiyâs*, atau lainnya, sangat tergantung dari kecenderungan ahli Nahwu itu sendiri.

Dari hasil penelitian terhadap karya-karya Ibnu Mâlik, minimal ada tiga bentuk sikap Ibnu Mâlik terhadap pendapat ahli Nahwu klasik:

1. Menyanggah Pendapat sebagian Ahli Nahwu

Dalam kaidah *na'at man'ût*, sebagian ahli Nahwu berpendapat bahwa tidak dibenarkan *na'at* memiliki makna khusus dari makna yang terkandung di dalam *man'ût*.[83] Berbeda dengan itu, dalam kaidah '*athaf bayân*, justru sebaliknya *tâbi'* (kata yang mengikuti kata sebelumnya)

harus memiliki makna lebih khusus dibandingkan dengan *mathbû'*-nya[84].

Dalam pandangan Ibnu Mâlik, pernyataan ulama di atas bertentangan dengan teori dan dalil naqlî. *Pertama*, secara teori, *na'at* dan *tâbi'* dalam kaidah *athaf bayân* keduanya sama-sama sebagai penyempurna dan penjelas dari kata sebelumnya. Sebagai penjelas tentunya harus mengandung makna yang spesifik dari kata sebelumnya. Maka itu pernyataan sebagian ahli Nahwu di atas, tidaklah tepat karena bertentangan dengan teori ini. *Kedua*, kaidah di atas yang menyatakan bahwa *na'at* tidak dibenarkan memiliki makna lebih khusus dibandingkan dengan *man'ût*, bertentangan dengan teks Hadîts Nabi SAW[85]. Dalam salah satu teks Hadîts terdapat *na'at* yang mengandung makna lebih khusus dibandingakan dengan *man'ût*. Seperti [86] سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ. Jika kaidah di atas benar, bagaimana mungkin dapat bertentangan dengan teks yang lebih otoritatif, yang bersumber dari penutur yang keluhuran dan kefashihan bahasanya tidak diragukan lagi? Terlihat dalam redaksi Hadîts tersebut bahwa kata "al-Quddûs" berkedudukan sebagai *na'at* bagi kata "al-Mâlik". Dan al-Quddûs[87] memiliki makna yang lebih khusus dibandingan dengan al-Mâlik.[88] Maka itu teks Hadîts ini menjadi bantahan bagi pendapat yang menyatakan larangan *na'at* memiliki makna khusus dari makna yang terkandung di dalam *man'ût*.

2. Menguatkan Pendapat Ahli Nahwu Klasik

Dalam kaidah *al-Munâda*, *i'râb* baginya adalah di-*nashab*-kan secara lafadz oleh *huruf al-Nidâ*. Kalaupun ada *al-Munâda* yang *marfû'* itu hanya secara *taqdîr* saja.[89] Menurut sebagian ahli Nahwu, *al-Munada* dapat *marfu'* dalam kondisi tertentu.[90]

Berkenaan dengan ini, *al-Farâ'* berpendapat bahwa al-Munâda yang kedudukannya sebagai *al-Maushûf* (yang disifati) dan berbentuk nakirah harus manshub. Ini dikarenakan kebiasaan di kalangan masyarakat Arab *al-Munâda* yang dalam kondisi demikian di-*nashab*-kan,[91] meskipun ketika mereka meng-*ifrâd*-kannya lebih banyak me-*rafa'kan*-nya dari pada me-*nashab*-kannya.

Ibnu Mâlik menguatkan pendapat yang dianut oleh al-Farâ' ini, dengan menghadirkan Hadîts Nabi SAW sebagai dalil tambahan dari kaidah yang dianut al-Farâ'.[92] Meskipun penulis belum mendapati periwayat Hadîts tersebut.[93] Sikap Ibnu Mâlik dalam memperkuat kaidah yang telah ditetapkan oleh ahli Nahwu yang hidup sebelumnya, tidak hanya memperkuat pendapat mayoritas yang dianut oleh ahli Nahwu. Terkadang pendapat minoritas pun, jika sesuai dengan teks

Hadîts, Ibnu Mâlik akan mendukungnya. Hal ini banyak didapati di dalam karya-karya yang ia tulis, khususnya dalam bidang ilmu Nahwu.

3. Memberikan dan Membantah Alternatif Hukum

Ahli Nahwu menetapkan bahwa kata yang berada setelah huruf *waw* memiliki empat hukum. *Pertama*, wajib *nashab* sebagai *ma'iyyah*. *Kedua*, *waw* tersebut sebagai *waw athaf*, dan *i'râb*-nya mengikuti kata *ma'thûf*. *Ketiga*, lebih tepat *nashab*. *Keempat,* lebih tepat sebagai *athaf*.[94]

Berkenaan dengan hukum-hukum tersebut, Ibnu Mâlik menyebutkan bahwa ada kata setelah huruf *waw* memiliki dua hukum *i'râb*, dan kedua-duanya sah untuk diterapkan. Pandangan Ibnu Mâlik ini berdasarkan Hadîts Nabi SAW yang memiliki dua kemungkinan hukum *i'râb* tersebut, yaitu Hadîts Nabi SAW[95] كَيْفَ أَنْتَ وَأَئِمَّةً.

Dalam pandangan Ibnu Mâlik, teks Hadîts di atas yang mengandung kata أَئِمَّةً setelah huruf *waw*, memiliki dua hukum *i'râb*. *Pertama,* ia dapat dirafa'kan, jika kata tersebut di*athaf*kan pada أَنْتَ. *Kedua,* ia dapat di*nashab*kan, jika kata tersebut berkedudukan sebagai *al-Maf'ûl ma'ah*, dan *fi'il*-nya disembunyikan yaitu *takûnu*.[96]

Dari sikap Ibnu Mâlik di atas, dapat disimpulkan bahwa ia memberikan alternatif hukum yang berlandaskan Hadîts. Yaitu satu kata memiliki dua kemungkinan hukum. Adapun keputusannya diserahkan kepada pembaca, tergantung dari kecenderungan masing-masing orang. Sikap Ibnu Mâlik ini melahirkan implikasi pada teks yang memiliki tipe seperti Hadîts di atas, sehingga kata setelah huruf *waw* itu memiliki dua kemungkinan hokum. Hal ini juga dicontohkan Ibnu Mâlik pada syair.[97]

4. Mentakwilkan Hadîts

Isim *al-Tafdhîl* atau *af'âl al-Tafdhîl* adalah sifat yang diambil dari *fi'il* untuk menunjukkan bahwa satu di antara kedua kata yang ada dalam suatu kalimat mengandung makna lebih dari yang lainnya. Dan kedua kata itu harus memiliki sifat yang sama.[98] Ibnu Mâlik berpendapat bahwa jika ada ungkapan atau teks yang lebih otoritatif menyalahi kaidah ini, maka teks yang mengandung *af'âl al-Tafdhîl* tersebut harus ditakwilkan.[99]

Meskipun Ibnu Mâlik meyakini bahwa Hadîts adalah sumber hukum Nahwu kedua, dan ia adalah merupakan dalil otoritaf, namun Ibnu Malik mengakui bahwa tidak semua teks Hadîts Nabi SAW sejalan dengan kaidah Nahwu yang telah ada. Misalnya dalam kaidah

af'al al-Tafdhîl ia menemukan ada teks Hadîts yang menyalahi kaidah di atas. Yaitu Hadîts yang berkenaan dengan dua keburukan, namun yang satu lebih sedikit keburukannya.[100] Misalnya sabda Nabi SAW yang mengungkapkan bahwa seseorang yang duduk di atas bara api lebih baik baginya dari pada ia duduk di atas kuburuan.[101]

Dalam pandangan Ibnu Mâlik kaidah *af'al al-Tafdhîl* adalah ungkapan yang menyatakan bahwa adanya sesuatu yang lebih dibandingkan dengan yang lainnya. Seperti هذا أحسن من هذا، (ini lebih baik dari ini) هذا أطول من هذا (ini lebih pandang dari ini) dan kedua kata yang dibandingkan tersebut harus memiliki sifat kebaikan dan sifat kepanjangan, sesuai dengan *af'al al-Tafdhîl*-nya.[102] Adapun dalam teks Hadîts di atas, disebutkan خَيْرٌ لَهُ مِنْ(ia lebih baik dari), padahal kedua-duanya memiliki sifat buruk. Bukankah duduk di bara api dan kuburan suatu keburukan? Karenanya Hadîts ini menyalahi kaidah di atas, dan wajib untuk ditakwilkan.

Inilah di antara sikap Ibnu Mâlik terhadap Hadîts yang berbenturan dengan kaidah yang telah ada. Ia tidak melemahkan bahkan meninggalkan Hadîts tersebut, karena Hadîts adalah sumber hukum, melainkan ia mentakwilkannya. Sehingga ia tidak melanggar kaidah yang ada, dan juga tidak mengenyampingkan teks Hadîts.

E. Wujud pemikiran Otorisasi Hadîts Ibnu Mâlik

Tidak mudah menganalisa wujud pemikiran ahli Nahwu seperti Ibnu Mâlik, terlebih wujud dari pandangannya terhadap teks Hadîts. Karena tidak semua ahli Nahwu yang hidup sebelum Ibnu Mâlik berdalil dengan Hadîts. Karenanya di samping menganalisa kaidah-kaidah yang lahir dari Hadîts Nabi SAW, harus juga membandingkannya dengan kaidah-kaidah serupa yang lahir dari ahli Nahwu yang semasa atau yang hidup sebelum Ibnu Mâlik, yang tentunya sumber yang mereka gunakan lebih banyak dari syair. Sehingga diharapkan akan terlihat perbedaan dan persamaan pemikiran Ibnu Mâlik dengan ahli Nahwu lainnya.

1. Orisinilitas Ijtihad Ibnu Mâlik

Yang dimaksud dengan orisinilitas di sini adalah pendapat akan kaidah Nahwu yang muncul hanya dari Ibnu Mâlik berdasarkan Hadîts Nabi SAW, sebagai bantahan terhadap pendapat yang ada, yang telah dikemukakan oleh ahli Nahwu yang hidup sebelum Ibnu Mâlik. Maka itu, dalam sub pembahasan ini ditemukan kaidah-kaidah Nahwu Ibnu Mâlik yang bersumber dari Hadîts Nabi SAW, yang

sebelumnya belum dikaji oleh ahli Nahwu lainnya. Salah satunya adalah"

Syarth* dari *al-Mudhâri'* dan Jawabnya dari *al-Mâdhi.

Dalam kaidah *fi'il syarth* dan *jawâb al-Syarth*, hendaknya *fi'il* yang digunakan pada keduanya sepadan. Jika *syarth* menggunakan *fi'il al-Mâdhi* maka *jawâb*-nya pun harus menggunakan *fi'il al-Mâdhi*. Dan begitu pula jika *syarth* menggunakan *fi'il al-Mudhâri'*, maka *jawâb*nya pun mesti menggunakan *fi'il al-Mudhâri'*. Inilah kaidah yang dianut oleh ahli Nahwu.[103]

Menurut Sîbawaiĥ dan mayoritas ahli Nahwu, kalaupun ada teks *manqûl* yang berseberangan dengan kaidah di atas, seperti *fi'il syarth* dari *al-Mudhâri'* dan *jawâb*nya dari *al-Mâdhi*, maka itu hanya khusus digunakan pada kondisi *syi'ir* darurat.[104] Sedangkan *al-Farâ'* memiliki pendapat lain, bahwa *syarth* dari *Al-Mudhâri'* dan jawabnya dari *al-Mâdhi* adalah kaidah yang dibolehkan, dan kaidah tersebut menjadi pilihan bagi pengguna bahasa. Meskipun demikian, *al-Farâ'* mengakui bahwa kaidah yang lebih tepat adalah *fi'il syarth* dan *jawâb*nya terdiri dari *fi'il* yang serupa, bisa keduanya dari *al-Mudhâri'* atau dari *Mâdhi*.[105]

Ibnu Mâlik mendukung pendapat al-Farâ' ini, dan sekaligus membantah pendapat Sîbawaiĥ dan Jumhur ahli Nahwu, ia mengatakan bahwa berlainan *fi'il* dalam *syarth* dan *jawâb*nya adalah kaidah yang benar, karena dalam teks Hadîts banyak ditemukan bentuk kaidah seperti itu. Karenanya kaidah ini bukan hanya kaidah alternatif atau hanya digunakan dalam kondisi darurat, melainkan ini adalah kaidah yang tetap dan dapat digunakan dalam teks apapun.[106] Hadits yang dimaksud Ibnu Mâlik adalah sabda Nabi SAW yang berkenaan dengan ibadah pada Lailatulqadr.[107] Dan ucapan Aisyah. r.a. ketika mensifati ayahnya, Abu Bakr al-Shiddiq.[108]

Ibnu Mâlik menyatakan bahwa kedua Hadîts di atas yang mengandung *syarth* dari *fi'il al-Mudhâri'* dan *jawâb*nya dari *fi'il* al-*Mâdhi* adalah Hadîts yang diriwayatkan secara lafdzi, tidak maknawi. Karenanya meskipun ahli bahasa mendhaifkan kaidah ini dan bahkan sebagiannya mengkhususkan hanya dalam kondisi darurat, namun sesungguhnya hukum menggunakan kaidah tersebut adalah boleh secara mutlak. Maka itu, kedua Hadîts di atas menjadi bantahan terhadap pendapat ahli Nahwu yang menyatakan bahwa bolehnya menggunakan *fi'il* yang berbeda dalam kaidah *syarth* dan *jawâb* hanya pada syair darurat.

2. Kontribusi Ibnu Mâlik dalam memperkuat kaidah Nahwu

Pandangan Ibnu Mâlik terhadap Hadîts yang berbeda dengan ahli Nahwu lainnya, tidak selamanya melahirkan kaidah yang berbeda dengan ahli Nahwu klasik. Karena Hadîts juga merupakan perkataan orang Arab yaitu Muhammd SAW. Hanya saja diakui bahwa dari sisi kandungan hukum, ia memiliki kekuatan tersendiri dibandingakan dengan perkataan lainnya, dan ini bukan merupakan kajian Nahwu. Maka itu redaksi Hadîts tidak selamanya bertentangan dengan kaidah yang ada, yang sebelumnya lebih banyak bersumber dari syair. Bahkan ijtihad Ibnu Mâlik ini banyak yang duduk sebagai penguat dari kaidah-kaidah yang ada. Bedanya, jika ahli Nahwu lain bersandar pada syair, sedangkan Ibnu Mâlik bersandar pada Hadîts. Salah satu contohnya adalah;

Membatasi *Mubtada'*

Ibnu Mâlik membagi *mubtada'* kedalam dua bagian; *Pertama*. *Mubtada'* yang memiliki *khabar*. *Kedua*, *mubtada'* yang menempati posisi *fi'il*, sehingga memiliki hukum yang sama dengan *fi'il* yaitu merafa'kan kata setelahnya, bentuk kedua ini secara umum harus didahului dengan huruf istifham atau nafy.[109] Dari uraian bentuk kedua ini, Ibnu Mâlik berpendapat bahwa membatasi *mubtada'* dengan *mujarrad* lebih utama dibandingkan membatasinya dengan isim al-Mujarrad, karena *mubtada' al-Mukhbir 'anhu* terkadang tidak berasal dari *isim*.[110] Pendapat Ibnu Malik ini berlandaskan Hadîts Nabi SAW.[111]

3. Hadits Refresentasi Dialek Arab

Imam al-Suyûthi menyebutkan bahwa Ibnu Mâlik sangat menguasai dialek Arab.[112] Karenanya tidak mengherankan jika Ibnu Mâlik mendapati teks *manqûl* seperti Hadîts Nabi SAW dan perkataan sahabat bertentangan dengan kaidah bahasa yang ada, tidak langsung melemahkan bahasa yang terdapat pada teks tersebut. Melainkan ia menganalisa dan mengkaji kemungkinan adanya dialek pada masa awal keislaman yang seirama dengan Hadîts Nabi SAW. Kelebihan ini tampak dari kajian Ibnu Mâlik terhadap Hadîts-Hadîts Nabi SAW yang dianggap bermasalah oleh sebagian ahli Nahwu. Namun kemudian dibenarkan oleh Ibnu Mâlik akan keotentitasannya, karena ungkapan tersebut sesuai dengan salah satu dialek Arab yang ada.

Dalam pandangan Ibnu Mâlik, bahasa yang lahir dari bangsa Arab adalah bahasa fashih, meskipun penuturnya sedikit. Dan para penutur itu tidak akan salah dalam mengucapkan bahasa Arab fashih. Sikap ini berimplikasi pada pandangannya terhadap teks *manqûl* yang mengandung dialek yang jarang dituturkan oleh mayoritas masyarakat Arab. Misalnya:

Menghilangkan tanwîn pada kata ثمانى

Ungkapan tersebut terdapat pada salah satu perkataan sahabat Nabi SAW yaitu Abû Barzah.[113] Ibnu Mâlik mengakui bahwa sesungguhnya lafadz yang lebih tepat pada kata ثَمَانِيَ dalam Hadîts tersebut adalah ثَمَانِيًا. Karena huruf terakhir dari kata tersebut adalah huruf *yâ'*, sehingga jika dalam keadaan *manshûb*, *yâ'*-nya harus ditampakkan.[114] Dalam hal ini Ibnu Mâlik berpendapat bahwa pada kata ثَمَانِي sesungguhnya memiliki tiga bentuk, bentuk yang ketiga adalah hendaknya kata tersebut dalam keadaan *manshûb* dan bertanwin. Kecuali jika ditulis dengan bahasa Rabi'iyyah. Karena bagi mereka ketika ada kata yang manshub dengan *tanwin*, maka mereka mensukunkannya, sehingga penulis mana pun tidak menambahinya dengan alif. Dan siapa yang mengabadikannya dalam bentuk tulisan, ia akan menuliskannya dalam keadaan waqaf. Maka itu, dalam bahasa tutur jika alif tersebut disembunyikan ketika *waqaf* seperti ketika disembunyaikan ketika *washal*, maka harus disembunyikan juga ketika dituangkan dalam bentuk tulisan.[115]

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa Ibnu Mâlik tidak menyalahkan tulisan dalam Hadîts tersebut, namun justru menguatkannya dengan membukikan bahwa bahasa yang digunakan dalam Hadîts itu adalah bahasa yang juga digunakan oleh salah satu kabilah di Arab. Karenanya, dalam hal ini setidaknya Ibnu Mâlik membuktikan bahwa Hadîts berperan dalam menjaga ragam bahasa yang ada di masyarakat Arab tempo dulu. Dan bukan hanya Hadîts tersebut, namun ada juga Hadîts lain yang ditunjukkan Ibnu Mâlik yang mengandung bahasa Rabi'ah.[116] Tentu saja bagi yang tidak menguasai dialek Arab, ia akan secepatnya menyalahkan Hadîts tersebut, dan dianggap sebagai Hadîts palsu.

F. Penutup

Setelah menganalisis perilaku Hadîts dalam karya-karya Ibnu Mâlik dalam bidang Nahwu, seperti Syarh al-Umdah, Syarh al-Kâfiyah dan Syâwahid al-Taudhîh, dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ibnu Mâlik Hadits adalah sumber otoritaf bagi kaidah Nahwu. Meskipun ada beberapa teks Hadîts yang memiliki redaksi yang beragam, menurutnya kesemuanya dapat dijadikan dalil Nahwu. Pemikiran ini diwujudkan dalam karya-karya Nahwu-nya, yang selalu menonjolkan Hadîts dan mengedepankannya jika bertentangan dengan sumber lain yang kualitas bahasanya di bawah Hadîts seperti *syi'ir*, *qiyâs* dan lainnya.

Ibnu Mâlik adalah ahli Nahwu pertama yang mengembangkan konsep berdalil dengan Hadîts dalam pembentukan kaidah Nahwu. Kehadirannya melahirkan berbagai kontroversi di kalangan ahli Nahwu. Meskipun demikian, karya-karyanya tetap menjadi rujukan utama di kalangan ahli Hadîts dan Tafsir, terlebih bagi ahli Nahwu yang hidup setelahnya.

Ibnu Mâlik adalah ulama yang *"mutasaĥĥil"* dalam berdalil dengan Hadîts. Ini dibuktikan dalam pengunaannnya terhadap seluruh Hadîts sebagai dalil Nahwu, tanpa mempertimbangkan adanya riwayat lain yang semakna dengan Hadîts yang ia gunakan. Karena dalam pandangan Ibnu Mâlik setiap teks Hadîts yang ada dalam kitab Hadîts adalah dalil kaidah Nahwu, meskipun penuturnya dari kalangan Sahabat, Tabi'in atau bahkan bukan Muslim sekalipun.

Kaidah yang bersumber dari Hadîts yang ada dalam karya-karya Ibnu Mâlik memiliki peran yang beragam: ada yang sebagai penguat atas kaidah yang ada yang bersumber selain dari Hadîts, dan ada yang sebagai penentang atas kaidah yang ada yang lahir dari ahli Nahwu klasik. Selain itu, ada juga yang merupakan kaidah orisinil, yang belum ada sebelumnya. Kaidah itu hanya muncul dari Ibnu Mâlik, dengan berdasarkan Hadîts Nabi SAW.

Sesungguhnya selain dalam karya-karya Nahwu Ibnu Mâlik, Hadîts juga banyak terdapat dalam karya-karya Nahwu yang ditulis oleh ahli Nahwu pada awal lahirnya kaidah Nahwu. Diawali dari Sîbawaiĥ hingga saat ini. Hanya saja kuantitas Hadîts yang mereka gunakan tidak sebanding dengan jumlah Hadîts yang ada. Namun sedikitnya jumlah Hadîts yang digunakan ahli Nahwu klasik tidaklah menunjukkan bahwa mereka menentang Hadîts sebagai dalil Nahwu.

Karena itu hemat penulis, apabila Imam al-Syâfi'i (w. 204 H) pada masa klasik dijuluki Nâshir al-Sunnah (pembela sunnah) oleh warga kota suci Makkah, karena beliau berhasil mematahkan argumentasi para pengingkar sunnah; dan pada masa kini. Muhammad Musthafa al-A'zami dijuluki sebagai pembela eksistensi Hadîts karena beliau berhasil meruntuhkan kelompok Orientalis yang menolak Hadîts berasal dari Nabi Muhammad SAW; maka sesungguhnya Ibnu Mâlik (w. 672 H) lebih layak diberi gelar pembela keluhuran bahasa Hadîts Nabi SAW, karena berhasil mendobrak pemikiran dan tradisi ulama Nahwu dalam kajian *Ihtijâj bi al-Hadîts*.

Catatan akhir:

[1] Mahmûd Ahmad Nahlah, *Ushûl al-Nahwi al-Araby* (Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'iyyah 2002), hal. 31

[2] Abd al-Hamid al-Syalqany, *Mashâdir al-Lughah*, (Riyadh; Jami'ah al-Riyadh 1980 M), hal. 55

[3] Mahmûd Ahmad Nahlah, *Ushûl al-Nahwi al-Araby,* hal. 47-48

[4] Afâf Hassânayn, *Fi Adillah al-Nahwi* (Kairo: al-Maktabah al-Akadimiyyah 1996), hal. 237-238. Dalam istilah lain Mahmûd Ahmad Nahlah menyebutnya dengan *Mashâdir Manqûlah* dan *Mashâdir Ma'qûlah*, dan istilah inilah yang penulis gunakan. Lihat dalam karyanya *Ushûl al-Nahwi al-Arâby* (Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'iyyah 2002), hal. 31

[5] Dimasukkannya Ijmâ' sebagai dalil Nahwu, menurut Ibnu Jinni karena adanya sabda Nabi SAW yang mengatakan bahwa umatnya tidak mungkin bersepakat dalam kesesatan. Lihat Ibnu Jinni, *al-Khashâish*, (Beirut: Dâr al-Huda, tth), cet. Ke-2, juz. 1, hal. 189

[6] Penulis mengutip dari Afâf Hassânayn, *Fi Adillah al-Nahwi,* hal. 11, ia mengutip langsung dari Ibnu al-Anbâry dalam Kitâbnya *al-Ighrâb fi Jadli al-I'râb*, juz. 7, hal. 45. Idealnya penulis merujuk langsung pada sumber primernya, namun penulis tidak mendapati kitâb tersebut. Meskipun demikian pernyataan Ibnu al-Anbâri ini banyak dikutip oleh ulama lainnya, sehingga kepastian pernyataan ini bersumber dari Ibnu al-Anbâri dapat dipertanggungjawabkan.

[7] Al-Suyûthi, *Kitâb al-Iqtirâh fi Ilm Ushûl al-Nahwi*, hal. 21

[8] Ia adalah imam ulama Bashrah dalam bidang qira'at, Nahwu dan bahasa. Ia meriwayatkan hadits dari Anas Bin Mâlik dan Abu Shalih. Lihat. Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz. 2, hal. 231

[9] Hadîts tersebut adalah; فِي الْجَنِينِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ Hadîts ini diriwayatkan oleh banyak ahli Hadîts. Seperti Imam al-Bukhari, Imam Muslim, Abu Dawud, al-Tirmidzi dan lainnya, hanya saja redaks yang digunakan sedikit berbeda-beda.

[10] Menurut Abu Amr makna Hadîts tersebut adalah; لا يقبل في الدية ألا غلام أبيض أو جارية بيضاء pembahasan selengkapnya lihat; Al-Zubaidi, *Thabaqât al-Nahwiyyîn wa Lughawiyyîn* (Mesir; Dar al-Ma'ârif), cet. Ke-2, hal. 36

[11] Redaksi Hadîts yang dimaksud adalah; ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ليَسَ أَبَا الدَّرْدَاء

[12] Al-Zubaidi, *Thabaqât al-Nahwiyyîn wa Lughawiyyîn,* hal. 66.

[13] Hasan Mûsa al-Syâ'ir, *al-Nuhât wa al-*Hadîts *al-Nabawy,* hal. 95

[14] Ia adaah ahli Nahwu yang terkenal dengan pembelaannya terhadap qiyas. Lihat. Al-Zubaidi, *Thabaqât al-Nahwiyyîn wa Lughawiyyîn,* hal. 31

[15] Ia adalah murid ibnu Abi Ishaq, dia mencela jika ada orang Arab fashih berbicara bertentangan dengan qiyas. Lihat. Syawqy Dhaif, *al-Madaris al-Nahwiyyah,* hal. 25

[16] Hasan Mûsa al-Syâ'ir, *al-Nuhât wa al-*Hadîts *al-Nabawy,* hal. 97

[17] Hasan Mûsa al-Syâ'ir, *al-Nuhât wa al-*Hadîts *al-Nabawy*, hal. 93

[18] Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* (Kairo; Dar al-Hadîts 1994), juz. 13, hal. 298

[19] Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz 1, hal. 130.

[20] Al-Maqqâri, *Nafh al-Thîb min Ghushni al-Andalusi al-Rathîb* (Beirut; Dar Shadir 1968), juz. 2, hal. 223.

[21] Adnân al-Dûry, *Muqaddimah Syarh Umdaẖ al-Hâfidz li Ibni Mâlik*, hal. 18

[22] Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz. 1, hal. 130

[23] Al-Maqqâri, *Nafh al-Thîb min Ghushni al-Andalusi al-Rathîb,* juz 2, hal. 222

[24] Ibnu al-Imâd, *Syadzarât al-Dzahab fi Ikhbari man Dzahab*, (Beirut: Dar al-Fikr 1994), juz. 5, hal. 339

[25] Adnân al-Dûry, *Muqaddimah Syarh Umdaẖ al-Hâfidz li Ibni Mâlik*, (Baghdad: Maktab al-'Âny 1977), hal. 19

[26] Adnân al-Dûry, *Muqaddimah Syarh Umdaẖ al-Hâfidz li Ibni Mâlik*, hal. 19

[27] Ibnu Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah.* juz ke-13, hal. 267

[28] Al-Suyûthi, *al-Muzhir fi Ulum al-Lughah wa 'Anwaiha* (Kairo: Dar al-Turats) cet. Ke-2, juz. 2, hal. 468

[29] Jayyan adalah kota terkenal di Anadalusia yang terletak sebelah timur Qurtubah, dari kota Jayyan banyak lahir ulama-ulama besar, seperti al-Husain bin Muhammad al-Ghassyani yang populer dengan julukan al-Jayyani, (w 498 H), ia adalah tokoh ahli Hadits di Qurtubah. Ada juga Yusuf bin Muhammad al-Jayyani (w 545 H), ia juga merupakan ahli Hadits. Ada juga ahli bahasa Arab, yaitu Mush'ab bin Muhammad al-Jayyani dan Ibnu Mâlik juga di antaranya dan lain-lain. Karenanya kemasyhuran Andalusia akan ulama-ulama besar tidak diragukan lagi. Bahkan Syaikh Abu al-Hasan al-Nubahi menulis kitab khusus yang menceritakan keluhuran ulama-ulama Andalusia. Lihat Abu al-Hasan al-Nubahi al-Andalusi, *Tarikh Qudhat al-Andalus* (Beirut: Maktab al-Tijari) tth.

[30] Adnân al-Dûry, *Muqaddimah Syarh Umdaẖ al-Hâfidz li Ibni Mâlik*, hal. 20

[31] Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz 1, hal. 130.

[32] A. Karyanya dalam bidang Sharaf dan Bahasa 1. Al-Kâfiyaẖ al-Syâfiyah, terdiri dari tiga ribu bait Syair tentang Nahwu 2. al-Wâfiyah fi Syarh al-Kâfiyaẖ al-Syâfiyaẖ. 3. al-Khulâshah, yang dikenal dengan nama kitab alfiyah. 4. al-Tashîl 5. Syarh al-Tashîl. 6. al-Mufasshal fi Nadzmi al-Mufashshal 7. Sabku al-Mandzûm wa Fakku al-Makhtûm. 8. Umdaẖ al-Hâfidz wa 'Uddaẖ al-Lâfidz. 9. Syarh al-Umdaẖ 10. Ikmâl al-Umdaẖ 11. Syarh Ikmâl al-Umdaẖ 12. Syawâhid al-Tawdhîh wa al-Tashhîh li Musykilât al-Jâmi' al-Shahîh. 13. al-Muqaddimah al-Asadiyah 14. Syarh al-Juzwaliyah 15. Naktuhu al-Nahwiyyah ala Muqaddimah Ibnu Hâjib. 16. Mukhtashar al-Syâfiyah 17. Syarh al-Khulâshah 18 Ajwibah ala As'ilah Jamâl al-Din al-Yamâny fi al-Nahwi. 19. I'jâz al-Ta'rîf fi Ilm al-Tashrîf. 20. Syarh Tashrîf Ibnu Mâlik, yang diakutip dari karyanya al-Kâfiyaẖ 21. Qâshidah fi al-Asmâ' al-Mu'annatsah. 22. Nadzm al-Farâid 23. Ikmâl al-A'lâm bi Matslats al-Kalâm 24. Ikmâl al-A'lam bi Tatslits al-Kalâm. 25. Tsulatsiyyât al-Af'âl. 26. Lâmiyah al-Af'âl aw al-Miftâh fi Abniyah al-Af'âl. 27. Syarh Lâmiyah al-Af'âl. 28. al-I'tidhâd fi al-Farq bayna al-Dhâd wa al-Dza. 29. al-I'timâd fi Nadzâ'ir al-Dha wa al-Dza. 30. Tuhfat al-Maudûd fi al-Maqshûr wa al-Mamdûd. 31. Syarh Tuhfat al-Mawdûd. B. Karyannya dalam bidang Qirâ'at. 1. al-Mâlikiyah fi al-qirâ'at. 2. al-Lâmiyah fi al-Qirâ'at. 3. al-Dâliyah fi al-Qirâ'at C. Karya Ibnu Mâlik dalam al-'Arûdh hanya satu yaitu kitab al-'Arûdh. Lihat Adnan, *Muqaddimah Syarh al-Umdaẖ*, hal. 43-45.

[33] Adnân al-Dûry, *Muqaddimah Syarh Umdaẖ al-Hâfidz li Ibni Mâlik*, hal. 25

[34] Al-Maqqâri, *Nafh al-Thîb min Ghushni al-Andalusi al-Rathîb,* Juz. 2, hal. 428-429

[35] Ia adalah Ibnu al-Hasan Ilmuddin Ali bin Muhammad bin Abd al-Shamad al-Sakhâwi al-Nahwii al-Muqri' al-Syafi'i. Dari namanya dapat diketahui bahwa ia adalah seorang ahli dalam berbagai ilmu pengetahuan seperti Qirâ'at, Nahwu dan bahasa. Ia juga seorang ahli tafsir, fiqih dan ushul fiqh. Di kalangan guru dan muridnya ia dikenal berakhlak tinggi dan rendah hati. Diketahui selama hidupnya ia pernah berguru pada al-Syâtibi dan al-Tâjj al-Kindi. Ibnu Khalkan berkata mengenainya, "Aku sering melihat al-Sakhâwi mengendari tunggangan menuju ke arah gunung, di sekitarnya terdapat dua atau tiga orang yang mengaji padanya. Untuk lebih jelasnya lihat Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât* ,juz ke-2 hal. 192-194

[36] Dalam nama lengkapnya terdapat kata al-Mishri al-Kâtib, ini menunjukkan bahwa ia berasal dari Mesir dan merupakan seorang penulis. Ia wafat 632 H, selama hidupnya ia dikenal sebagai ahli sastra yang shaleh dan baik hati.

[37] Ia berasal dari Damaskus, lebih dikenal dengan nama Ibn Abi al-Shaqr, dilahirkan pada tahun 458 H, beliau seorang ahli Hadîts, wafat pada tahun 635. menurut Imam al-Suyûthi dari al-Shaqr inilah, Ibnu Mâlik belajar Hadîts. Lihat Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât* hal. 446

[38] Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz. 1, hal. 130

[39] Nama lengkapnya adalah Ya'îsy bin Ali bin Yaisy bin Muhammad Muwaffiquddin Abu al-Baqa', namun ia lebih dikenal dengan nama Ibnu Ya'îsy al-Nahwy al-Halby. Halb adalah tempat dilahirkan dan dibesarkannya. Lahir pada tahun 553 H, dan wafat pada tahun 643 H. Ia termasuk ulama besar di bidang Nahwu dan sharaf. Pernah mengaji pada al-Kindi di Damaskus. Selengkapnya lihat Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz. 2, hal. 351

[40] Nama lengkapnya adalah Jamaluddin Abu Abdillah Muhammad bin Muhammad bin Abu Said bin Amrun al-Nahwi al-Halby. Menurut Al-Dzahabi, tahun kelahirannya diperkirakan 596 H dan wafat pada tahun 649 H. Ibnu Amrun ini belajar Nahwu pada Ibnu Ya'îsy dan lainnya. Lihat Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât,* juz. 1, hal. 231

[41] Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz. 1, hal. 130

[42] Contoh dan bentuk hadits-hadits tersebut dapat dilihat pada pembahasan kaidah-kaidah Nahwu yang telah penulis analisa di atas.

[43] Ibnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah,* juz 1, hal. 38

[44] Ibnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah,* juz 1, hal 47

[45] Seperti ungkapannya كما ورد في الصحيحين

[46] Penyebutan sumber Hadits banyak ditemukan dalam kitab ini. pembaca dapat melihat langsung padakitab Ibnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah.*

[47] Hasan Mûsa al-Syâ'ir, *al-Nuhât wa al-*Hadîts *al-Nabawy,* hal. 94

[48] Al-Maqqâri, *Nafh al-Thîb min Ghushni al-Andalusi al-Rathîb* (Beirut; Dar Shadir 1968), juz. 2, hal. 422

[49] Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* (Beirut: Maktabah al-Ashriyah 2003), juz. 1, hal. 130

[50] Bahkan diceritakan al-Yunini mengaji kitab shahîh al-Bukhâri pada Ibnu Mâlik. Lihat al-Suyûthi, *Thabaqat al-Huffâdz,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983) cet. Ke- 1, hal. 520

[51] Hadîts tersebut adalah لينظرن قوم إلى ربهم لايضامون في رؤيته كما ينظرون إلى القمر.

Lihat. Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz. 2, hal. 404-405, no. 16

[52] Ibnu Mâlik, *Syawâhid al-Taudhîh wa al-Tashhîh li Musykilât al-Jâmi' al-Shahîh,* hal. 21

[53] Al-Tirmisi, *Manhaj Dzawi al-Nadzar*, (Beirut: Dar al-Fikr 1995), hal. 8

[54] Hasan Mûsa al-Syâ'ir, *al-Nuhât wa al-*Hadîts *al-Nabawy,* hal. 25

[55] Hasan Mûsa al-Syâ'ir, *Al-Nuhât wa al-*Hadîts *al-Nabawy,* hal. 25

[56] Sa'îd al-Afghâni, *Fi Ushûl al-Nahwi,* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi 1987), hal. 46

[57] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 466

[58] Hadîts yang dimaksud adalah; لَوْ أَنْفَقَ اَحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا Hadîts ini diriwayatkan dari Abu Sa'îd al-Khudri dan Abu Hurairah. Ini adalah Hadîts qaulî, karena Hadîts ini merupakan ucapan langsung Nabi SAW. Redaksi Hadîts ini terdapat dalam kitab sunan Abi Dâwud dan al-Mu'jam al-Kabîr karya al-Thabrâni. Meskipun Hadîts ini diriwayatkan juga oleh ahli Hadîts lain dalam kitab yang berbeda-beda, namun redaksi Hadîts-Hadîts tersebut sedikit berbeda dengan apa yang digunakan Ibnu Mâlik. Seperti dalam kitab Shahîh Muslim dan musnad Ahmad, tertulis فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَوْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا periwayat dalam kedua kitab Hadîts tersebut juga adalah Abu Sa'îd al-Khudri. Meskipun Hadîts ini diriwayatkan dalam redaksi yang berbeda, namun perbedaan tersebut tidak berpengaruh pada kaidah yang telah ditetapkan Ibnu Mâlik. Karena perbedaan teks Hadîts tersebut tidak berpengaruh pada pembahasan tamyîz yang merupakan objek dalam Hadîts ini, yaitu kata ذَهَبًا.

[59] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 465

[60] Hadîts fi'li yang dijadikan dalil dalam kaidah al-Hâl oleh Ibnu Mâlik adalah;

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِالْحَيَوَانِ نَسِيئَةً اثْنَيْنِ بِوَاحِدٍ

Dalam literatur Hadîts biasanya Hadîts fi'li diawali dengan pernyataan sahabat bahwa ia melihat Nabi SAW melakukan ini dan itu….' Dan Hadîts fi'li yang dijadikan dalil oleh Ibnu Mâlik ini adalah perkataan Jâbir bin Abdullah yang merupakan seorang sahabat. Hadîts ini diriwayatkan dalam musnad Ahmad. Meskipun redaksi kata-kata dalam Hadîts ini datang dari sahabat, namun kandungan hukum syariatnya bersandar pada Nabi Muhammad SAW, karena itu teks ini dinamai dengan Hadîts. Selain dari Jâbir, Hadîts di atas diriwayatkan juga oleh Samurah bin Jundab dengan redaksi yang berbeda dengan di atas, yaitu أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِالْحَيَوَانِ نَسِيئَةً عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ. Hadîts Samurah ini terdapat dalam berbagai kitab Hadîts, seperti sunan al-Nasâ'i, al-Tirmidzi, dan Abu Dâwud. Dan nampaknya Ibnu Mâlik lebih cenderung menggunakan redaksi Hadîts yang terkandung dalam kitab musnad Ahmad. Meskipun demikian perbedaan redaksi tersebut tidak mengganggu ketetapan kaidah yang dibuat oleh Ibnu Mâlik, karena keduanya sama berbentuk Hadîts fi'li dan juga mengandung kaidah al-Hâl, pada kata نَسِيئَةً.

[61] Ucapan ‘Aisyah ini merupakan komentar akan sosok Abu Bakr al-Shiddîq yang merupakan ayah kandungnya. Ungkapannya adalah إِنَّهُ رَجُلٌ أَسِيفٌ مَتَى يَقُمْ مَقَامَكَ رَقَّ , ucapan ‘Aisyah ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhâri dalam kitab Shahîh al-Bukhâri.

[62] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdaḥ al-Ḥâfidẓ wa ‘Uddaḥ al-Lâfidẓ,* hal 372

[63] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdaḥ al-Ḥâfidẓ wa ‘Uddaḥ al-Lâfidẓ,* hal. 1018

[64] Perkataan yang dimaksud adalah مَتَى يَرَاكَ النَّاسُ قَدْ تَخَلَّفْتَ. Ungkapan Abu Jahal ini ditujukan pada Abu Shafwân. Ibnu Mâlik mengutipnya dalam kitab *Syawâhid al-Taudhîh*, yang merupakan kumpulan Hadîts Shahîh yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhâri. Namun ketika penulis merujuk pada kitab Shahîh Bukhari, ditemukan bahwa redaksi yang digunakan Ibnu Mâlik dengan apa yang ada pada kitab Shahîh al-Bukhâri terdapat sedikit perbedaan, yaitu adanya huruf ما antara kata يراك dan متي karena dalam kitab Shahîh al-Bukhâri redaksi Hadîts tersebut adalah مَتَى مَا يَرَاكَ النَّاسُ قَدْ تَخَلَّفْتَ وَأَنْتَ سَيِّدُ أَهْلِ الْوَادِي dalam karya Ibnu Mâlik tidak tercantum ما dan juga tidak dijelaskan apa kedudukannya dalam i’râb. Ini penting karena objek yang dijadikan dalil oleh Ibnu Mâlik adalah dua kata yang berada di antara ما tersebut. Sehingga dikhawatirkan Ibnu Mâlik melakukan kesalahan dalam mengambil dalil Nahwu. Meskipun ini perlu diteliti lebih mendalam, sejauh penelitian penulis tidak ditemukan ulama yang memberikan komentar berkaitan dengan Hadîts tersebut.

[65] Ibnu Mâlik, *Syawâhid al-Taudhîh wa al-Tashhîh li Musykilât al-Jâmi’ al-Shahîh,* hal. 17

[66] Redaksi yang digunakan Ibnu Mâlik adalah ومنها قول أبو جهل، لعنة الله، لصفوان: "….Lihat. Ibnu Mâlik, *Syawâhid al-Taudhîh wa al-Tashhîh li Musykilât al-Jâmi’ al-Shahîh,* hal. 17

[67] Abbâs Hasan, *al-Lughah wa al-*Nahwu*, bayna al-Qadim wa al-*Hadîts*,* (Mesir: Dar- al-Ma’arif tth), hal. 24

[68] Dalam salah satu karyanya tertulis واقع في كلام العرب كثيرا فمن ذلك قول النبي lihat Ibnu Mâlik, *Syarh Umdaḥ al-Ḥâfidẓ wa ‘Uddaḥ al-Lâfidẓ,* hal. 599.

[69] Hadîts ini diriwayatkan dari seorang sahabat yang bernama Abu Hurairah. Hadîts ini diriwayatkan juga oleh banyak ahli Hadîts dalam berbagai kitab. *Pertama,* oleh Imam al-Bukhâri dalam kitab Shahîh al-Bukhâri. Redaksi Hadîts yang digunakan Ibnu Mâlik nampaknya sesuai dengan apa yang ada pada kitab Shahîh al-Bukhâri dalam berbagai bab, kecuali pada bab dzikr al-Malâ’ikah. redaksi Hadîts yang terdapat pada pada bab ini agak berbeda yaitu الْمَلَائِكَةُ يَتَعَاقَبُونَ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ *Kedua,* Hadîts ini diriwayatkan juga oleh Imam Muslim dalam kitab Shahîh Muslim, apa yang terjadi dalam kitab ini, sama dengan apa yang ada pada Shahîh al-Bukhâri yaitu adanya dua redaksi yang berbeda dalam satu kitab tersebut. *Ketiga,* diriwayatkan juga oleh Imam Ahmad dalam musnad Ahmad, dalam kitab ini ada tiga redaksi Hadîts yang berbeda-beda, ada yang sama dengan kedua Hadîts yang telah disebutkan sebelumnya, ada juga yang berbeda yaitu إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً يَتَعَاقَبُونَ مَلَائِكَةَ اللَّيْلِ وَمَلَائِكَةَ النَّهَارِ. Jika semua redaksi Hadîts yang disebutkan tersebut hukumnya Shahîh, maka dapat disimpulkan bahwa Ibnu Mâlik berdalil dengan salah satu redaksi Hadîts

tersebut dan meninggalkan yang lainnya. Karena tentunya jika menggunakan redaksi yang lain akan mengganggu otentisitas kaidah Nahwu yang disampaikan Ibnu Mâlik. Dari sikap ini dapat disimpulkan bahwa Ibnu Mâlik menggunakan semua Hadîts sebagai dalil Nahwu, meskipun ada redaksi lain yang berbeda dengan redaksi yang digunakan, padahal ia satu makna.

[70] Untuk lebih mengetahui pembahasan mengenai al-Af'âl al-Khamsah, lihat Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 129

[71] Untuk lebih mengetahui pembahasan mengenai Na'at , lihat Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 540

[72] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 53. Lihat juga al-Suyûthi, *Ham'u al-Hawâmi' Syarh Jam'u al-Jawâmi',* juz. 1, hal. 160

[73] Al-Suyûthi , *Ham'u al-Hawâmi' Syarh Jam'u al-Jawâmi',* juz. 1, hal. 160

[74] lihat juga Muhammad Fajjâl, *al-Idhâh fi Syarh al-Iqtirâh,* (Damaskus: Dar al-Qalam 1989), cet. Ke-1, hal. 88-85

[75] Ibnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah,* (Makkah: Dar al-Ma'mun 1982), cet. Ke-1, juz. 1, hal. 91

[76] Kedua Hadîts tersebut adalah; *Pertama*, ثوبي حجر. *Kedua,* اشتدي أزمة تتفرجى pembahasan ini akan dianalisa lebih mendalam dalam pembahasan 'menyembunyikan huruf al-Nida'.

[77] Ibnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah,* juz. 1, hal. 92

[78] Ibnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah,* juz. 1, hal. 92

[79] Muhammad Thanthâwi, *Nasy'at al-Nahw wa Târîkh Asyhar al-Nuhât,* hal. 20-28

[80] Salah satu ungkapannya; غَيْرَ مُسْتَبْعَد أَن يَدخر لِبَعْضِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ مَا عَسَرَ عَلَى كَثِيْرٍ مِنَ الْمُتَقَدِّمِيْنIbnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah,* juz. 1, hal. 105.

[81] Ungkapan Ibnu Mâlik ketika mengomentari pendapat al-Zamakhsyari; ثم أشرت إلي ضعف قول من رأى تأبيد النفي بـ (لن) وهو الزمخشري في أنموذجه وحامله علي ذلك اعتقاده أن الله–تعالى–لا يرى وهو اعتقاد باطل بصحة ذلك عن رسول الله أعني ثبوت الرؤية جعلنا الله أهلها، وأعاذنا من عدم الايمان بها. ويقول ابن مالك وقد غلط الزمخشري في جعله ألف (تفاعل) مزيدة للالحاق بـ (تَفَعْيَل) مع اعترافه بأن ألف (فاعل) ليست للالحاق.Ibnu Mâlik, *Syarh al-Kâfiyah al-Syâfiyah,* juz. 1, hal. 83-84

[82] Pastinya jenjang waktu yang cukup lama itu, telah melahirkan banyak ahli Nahwu yang memiliki perbedaan pandangan terhadap teks, antara satu ulama dengan ulama lainnya. Namun etika ketidaksepakatan dalam satu masalah tersebut mereka wujudkan dalam bentuk karya tulis, dengan menghadirkan dalil-dalil yang lebih kuat. Tentunya bukan dalam bentuk kecaman atau sindiran. Inilah tradisi ulama yang patut ditiru oleh generasi Muslim dewasa ini.

[83] Pembahasan ini dapat dilihat juga di Ibnu 'Aqîl, *al-Musâ'id ala Tash-hîl al-Fawâ'id,* (Damaskus: Beirut 1982) cet. Ke-1, juz. 2, hal. 403

[84] Ini adalah pendapat yang banyak dianut oleh ahli Nahwu klasik. Sedangkan ahli Nahwu kontemporer lebih cenderung berpendapat bahwa idealnya tâbi' mengandung makna yang sama dengan matbû' atau bahkan lebih umum darinya. Lihat. Ibnu 'Aqîl, *al-Musâ'id ala Tash-hîl al-Fawâ'id,* juz 2, hal. 424.

[85] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 599

[86] Hadîts ini merupakan do'a yang selalu dibaca Nabi Muhammad ketika usai melaksanakan shalat witir. Tentu saja kalimat atau ucapan Nabi SAW yang berbentuk do'a adalah kategori dalil Hadîts yang kuat bagi ahli Nahwu. Sebagaimana telah dianalisa pada bab III. Ulama Nahwu sepakat bahwa teks Hadîts yang merupakan do'a dan dibaca oleh para sahabat adalah dalil Nahwu yang otoritatif. Meskipun Imam al-Timridzi mengatakan bahwa Hadîts ini gharîb. Hadîts yang dijadikan dalil oleh Ibnu Mâlik ini diriwayat dari Ubay bin Ka'ab dan tercantum dalam berbagai kitab Hadîts seperti Sunan Abi Dâwud, Sunan al-Tirmidzi, sunan al-Nasâ'i, dan musnad Ahmad. Bahkan Hadîts tersebut dimuat dalam berbagai bab, karena Rasulullah mengucapkannya tidak hanya pada satu kesempatan atau waktu tertentu saja.

[87] Ibnu al-Atsîr, *al-Nihâyah fi Gharîb al-*Hadîts *wa al-Atsar,* juz, 4, hal. 23

[88] Lihat pengertian selengkapnya di Ibnu al-Atsîr, *al-Nihâyah fi Gharîb al-*Hadîts *wa al-Atsar,* juz, 4, hal. 358-359

[89] Lihat pembahasan selengkapnya di Ibnu 'Aqîl, *al-Musâ'id alâ Tashhîl al-Fawâ'id,* juz 2, hal. 480

[90] Al-Azhari, *Syarh al-Tashrîh ala al-Taudhîh,* juz 2, hal. 169

[91] Seperti perkataan يَا رَجُلًا كَرِيْمًا أَقْبِلْ selengkapnya lihat Al-Azhari, *Syarh al-Tashrîh ala al-Taudhîh,* juz 2, hal. 168. lihat juga al-Asymûni, *Hâsyihah al-Shibbân,* juz 3, hal. 138

[92] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 278

[93] Hadîts yang dimaksud adalah; سجد لك خيالي وسوادي وآمن بك فؤادي رب هذه يدي بما جنيت على نفسي يا عظيما ترجى لكل عظيم ادفع عني كل عظيم. Tidak diketahu pasti dari kitab Hadîts mana ia mengutip redaksi ini. Dalam penelitian penulis memang ada beberapa kitab hadits yang mencantumkan hadits ini, namun tidak sama seluruhnya, ada sedikit perbedaan. *Pertama,* dalam kitab majma' al-Zawâ'id tercantum redaksi سجد لك سوادي وخيالي وآمن بك فؤادي رب هذه يدي وما جنيت على نفسي يا عظيم ترجى لكل عظيم

Kedua, dalam kitab al-Mustadrak ala al-Shahihain اللهم سجد لك سوادي وخيالي ، وبك آمن فؤادي ، أبوء (1) بنعمتك علي ، وهذا ما جنيت على نفسي ، يا عظيم ، يا عظيم . Dari perbandingan redaksi di atas, nampak bahwa Hadîts-Hadîts yang tercantum dalam kitab Hadîts terdapat perbedaan yang signifikan dengan redaksi yang digunakan Ibnu Mâlik. Misalnya, kata yang menjadi objek pembahasan ini yaitu al-Munâda adalah kata عظيمkedua redaksi Hadîts tersebut tidak memuat huruf alif pada kata adzim. Ini penting untuk diketahui karena jika Ibnu Mâlik mengutip Hadîts bukan dari sumber aslinya, maka kaidah yang dibangun dari Hadîts ini lemah. Inilah yang perlu dianalisa lebih mendalam. Dan sejauh penelitian penulis, tidak ditemukan kitab Hadîts yang memuat redaksi yang digunakan Ibnu Mâlik tersebut.

[94] Musthafa Ghalâyini, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyah,* juz. 3, hal. 74.

[95] Hadîts ini setidaknya membuktikan kemahiran Ibnu Mâlik dalam bidang Hadîts. sebagaimana disebutkan di atas, bahwa kata أَئِمَّةyang terdapat dalam Hadîts tersebut dapat dibaca dengan rafa atau dengan nashab. Dalam penelitian penulis Hadîts ini diriwayatkan dari Abu dzarr dan terdapat dalam dua kitab Hadîts; *Pertama*,

dalam kitab musnad Ahmad, dalam kitab ini kata أَئِمَّة dalam keadaan nashab, sebagaimana yang dikutip Ibnu Mâlik. *Kedua*, Hadîts tersebut terdapat dalam kitab Sunan Abi Dâwud, akan tetapi أَئِمَّة dalam kitab tersebut dalam keadaan rafa'. Meskipun redaksi Hadîts dalam kitab ini agak berbeda, yaitu كَيْفَ أَنْتُمْ وَأَئِمَّةٌ مِنْ بَعْدِي يَسْتَأْثِرُونَ بِهَذَا الْفَيْءِ namun tidak mengganggu dalam penetapan kaidah ini, karena yang membedakan keduanya hanya isim dhamir, yang satu menggunakan tunggal dan lainnya menggunakan jama'. Adapun perbedaan i'râb pada kata أَئِمَّة hal itu justru menjadi dalil akan adanya pilihan kedudukan أَئِمَّة dalam disiplin ilmu Nahwu, sebagaimana yang dijelaskan Ibnu Mâlik di atas.

[96] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 405

[97] Syair ini menurut Ibnu Mâlik memiliki dua kemungkinann hukum i'râb sebagaimana yang terjadi pada Hadîts Nabi SAW di atas. Syair-nya adalah فَمَا أَنْتَ وَالسَّيْرَ فِي مَتْلَفٍ يُبَرِّحُ بِالذَّكَرِ الضَّابِطِ pembahasan selengkapanya tentang syair ini dapat dilihat di Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 404

[98] Misalnya خَلِيْل أَعْلَمُ مِنْ سَعِيْد وَأَفْضَل مِنْه lihat Musthafa Ghalâyini, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyah,* juz, 1, hal. 193.

[99] Misalnya ada ungkapan Arab yang mengatakan الصَّيْف أَحَرّ مِنَ الشِّتَاء dalam ungkapan ini terdapat af'al al-Tafdhîl yang menunjukkan bahwa satu di antara dua kata tersebut mengandung makna yang lebih. Namun dua kata di atas memiliki sifat yang berbeda. Karena الصَّيْف dan الشِّتَاء adalah cuaca yang berbeda. Karenanya Ibnu Mâlik mengatakan bahwa ungkapan ini perlu ditakwilkan. Selengakapnya lihat Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 767

[100] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 768

[101] Redaksi Hadîts tersebut adalah لَأَنْ يَجْلِسَ أَحَدُكُمْ عَلَى جمرة خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَجْلِسَ عَلَى قَبْرٍ tidak ditemukan dalam kitab Hadîts yang memuat redaksi yang sama dengan redaksi Hadîts yang digunakan Ibnu Mâlik. Namun diakui bahwa banyak Hadîts serupa yang terkandung dalam berbagai kitab Hadîts seperti dalam shahih Muslim, sunan Abi Dawud, sunan al-Nasa'i, sunan Ibnu Majah bahkan musnad Ahmad. Redaksi dalam kitab Hadîts tersebut yaitu لَأَنْ يَجْلِسَ أَحَدُكُمْ عَلَى جَمْرَةٍ فَتُحْرِقَ ثِيَابَهُ فَتَخْلُصَ إِلَى جِلْدِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَجْلِسَ عَلَى قَبْرٍ. Jika dibandingkan antara kedua redaksi di atas, nampaknya tidak terlalu banyak perbedaan. Hanya saja dimungkinkan Ibnu Mâlik menghapus bagian tengah dari redaksi sebenarnya. Meskipun demikian dihilangkannya redaksi bagian tengah Hadîts tersebut, pastinya tidak akan mengurangi substansi makna bahkan kaidah yang telah ditetapkan Ibnu Mâlik.

[102] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 766

[103] Ibnu 'Aqîl, *al-Musâ'id ala Tash-hîl al-Fawâ'id,* juz, 3, hal. 183

[104] Al-Suyûthi, *Ham'u al-Hawâmi',* juz. 2, hal. 62

[105] Ibnu 'Aqîl, *al-Musâ'id ala Tash-hîl al-Fawâ'id,* juz, 3, hal. 184

[106] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 372

[107] Redaksi Hadîts tersebut adalah غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا Hadîts ini diriwayatkan dalam oleh Imam al-Bukhâri dalam shahih al-Bukhâri . Hadîts ini juga diriwayatkan oleh Imam Muslim, namun dalam riwayat ini ada tambahan kalimat di tengah redaksi di atas, yaitu مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ فَيُوَافِقُهَا أُرَاهُ قَالَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ. Dari sini jelaslah bahwa Ibnu Mâlik menggunakan redaksi yang ada pada kitab shahih al-Bukhâri .

[108] Redaksi Hadîts tersebut adalah مَتَى يَقُمْ مَقَامَكَ رَقَّ meskipun ini perkataan 'Aisyah, namun ungkapan ini terdapat dalam kitab Hadîts shahih al-Bukhâri . Karena ungkapan ini muncul ketika 'Aisyah sedang berdialog dengan Nabi SAW tentang Abu Bakr al-Shiddiq.

[109] Contoh yang pertama adalah زيد قائم contoh yang kedua seperti أقائم الزيدان. Selengkapnya lihat Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 156

[110] Ibnu Mâlik, *Syarh Umdah al-Hâfidz wa 'Uddah al-Lâfidz,* hal. 158

[111] Hadîts yang dimaksud adalah; لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ tidak ditemukan dalam berbagai kitab Hadîts redaksi yang sesuai dengan apa yang dikutip Ibnu Mâlik ini. Akan tetapi diakui bahwa ada redaksi yang mirip dengan redaksi Ibnu Mâlik yaitu Hadîts yang termuat dalam sunan al-Tirmidzi dan musnad Ahmad لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ Jika dubandingkan anatar keduanya, boleh jadi Ibnu Mâlik menghilangkan satu kata dalam Hadîts ini yaitu فَإِنَّهَا.

[112] Al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuhât,* juz. 1, hal. 130

[113] Hadits yang dimaksud adalah غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ سِتَّ غَزَوَاتٍ أَوْ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَوَ ثَمَانِيَ (HR al-Bukhâri)

[114] Ibnu Mâlik, *Syawâhid al-Taudhîh wa al-Tashhîh li Musykilât al-Jâmi' al-Shahîh,* hal. 47

[115] Ibnu Mâlik, *Syawâhid al-Taudhîh wa al-Tashhîh li Musykilât al-Jâmi' al-Shahîh,* hal. 49

[116] إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَوَأْدَ الْبَنَاتِ وَمَنَعَ وَهَاتِ Hadîts ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhâri. Dalam Hadîts ini tulisan yang diterima secara umum adalah منعا namun dalam teks Hadîts tersebut huruf alif disembunyikan. Ibnu Mâlik, *Syawâhid al-Taudhîh wa al-Tashhîh li Musykilât al-Jâmi' al-Shahîh,* hal. 49.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Anbârî, *al-Inshâf fi Masâ'il al-Khilâf,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998) cet 1

Al-As'ad, Abdul Karîm Muhammad, *al-Wasîth fi Târîkh al-Nahwi al-'Arabî* (Riyâd; Dâr al-Shawâf, 1992), Cet. 1.

Al-Askarî, *Tash-hîfât al-Muhadditsîn,* (Kairo: al-Maktabah al-Arabiyah al-Hadîtsah, 1982), cet. Ke-1.

Adonis, *An Introduction to Arab Poetics,* (Texas: University of Texas, Austin 1990),

Al-Alûsî, Sayyid Mahmûd Syukrî, *Ittihâf al-Amjâd fi mâ Yashihhu bihi al-Isytisyhâd,* (Baghdad: Mathba'ah al-Irsyâd, 1982)

Al-A'zami, M. Musthafa. *The History of the Qur'anic text*. Terjemah Ali Mustafa Yaqub, Sejarah Teks al-Qur'an (Jakarta; Gema Insani 2005) cet 1

----------, *Dirâsat fi al-Hadits al-Nabawi wa Târikh Tadwinih,* (Beirut: al-Maktab al-Islami 1992)

Aththâr, Ahmad Abdul Ghofur, *Difâ' an al-Fushha* (Makkah; 1979) Cet 1

Al-Aziz, Musthofa Abd. *al-Madzâhib al-Nahwiyyah fi Dhay'i al-Dirasat al-Lughowiyah* al-Hadîts*ah* (Makkah; Maktabah al-Faysholiyah 1986) cet 1)

Anis, Ibrahim, *Fi al-Lahjât al-Arabiyah,* (Kairo: Maktabah al-Mishriyah) cet. Ke-4

Al-Baghdâdi, *Khizânah al-Adab wa Lubb Lubâbi* , (Kairo: Dar al-Madani 1989), cet. Ke-3

----------, *Kitâb al-Kifâyah fi Ilm al-Riwâyah* (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah 1988)

al-Baihaqi, *al-Asma' wa al-Shifat,* (Kairo: Dar al-Hadits 2002)

Al-Daminy, Musfir. *Maqoyîs Naqd Mutûn al-Sunnah,* (Riyadh 1984) cet 1

Al-Dîn, Ahmad Husayn Syaraf, *al-Lughoh al-'Arabiyyah fi Ushûr ma Qobla al-Islâm* (1970)

Dhoyf, Syauqy, *al-Madâris al-Nahwiyyah* (Mesir; Dar al-Ma'ârif) cet 3

----------, *Kitâb al-Radd ala al-Nuhat, Li Ibni Madho' al-Qurthuby* (Dar al- Ma'ârif) cet 3

al-Dâwûdi, Al-Hafidz Syamsuddin, *Thabaqât al-Mufassirin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-

Ilmiyah 2002) cet. Ke-1

Fajâl, Mahmud. al-Hadîts *al-Nabawy fi al-Nahwi al-'Aroby* (Riyadh; Adwa' al-Salaf 1997) cet 2

----------, *al-Sayr al-Hatsîts ila al-Isytisyhâd bi* al-Hadîts *fi al-Nahwi al-Araby* (Riyadh; Adwa' al-Salaf 1997) cet 2

----------, *al-Ishbah fi Syarh al-Iqtirâh,* (Damaskus; Dar al-Qolam 1989) Cet 1

Ghalayini, Musthafa, *Jâmi' al-Durûs al-Arabiyyah,* (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyah 1994),

Hasan, Abbas, *Al-Lughoh wa al-*Nahwu *Bayna Al-Qodîm wa* Al-Hadîts (Mesir; Dar al- Ma'ârif) cet 2

Handawi, Hasan. *Manâhij al-Shorfiyyîn wa Madzâhibuhum* (Damaskus;Dar al-Qolam 1989) cet 1

Hammud, Khodr Musa Muhammad, *Al-*Nahwu *wa al-Nuhât,* (Beirut; Alam al-Kutub 2003) cet 1

Hamady, Muhammad Dhory. Al-Hadîts *al-Nabawy al-Syarîf wa Atsaruhu fi al-Dirâsat al-Lughowiyyah wa al-Nahwiyyah* (Baghdad 1982 M) Cet 1

Hijazy, Mahmud Fahmy. *Ilm al-Lughoh, madkhol tarikhy muqoron fi dhau'i al-turot wa al-lughot al-samiyyah,* (Kuwait, Wikalah al-Mathbu'ah)

Hassânayn, Afâf, *Fi Adillah al-Nahwi* (Kairo: al-Maktabah al-Akadimiyyah 1996

Hilâl, Abdul Ghaffâr Himâd, *al-Lahjât al-Arabiyyah, nasy'atan wa tathawwuran,* (Kairo:

Maktabah Wahbah 1993), cet. Ke-2

Al-Ibady, Ahmad Mukhtar, *Tarikh al-Maghrib wa al-Andalus,* (Beirut; Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah)

Ibnu al-Imâd, *Syadzarât al-Dzahab fi Ikhbari man Dzahab*, (Beirut: Dar al-Fikr 1994)

Al-Irâqy, *Alfiyah* al-Hadîts*,* (Kairo; Maktabah al-Sunnah 1988), cet. Ke-2

Al-Irâqi, *al-Taqyîd wa al-Idhâh Syarh 'Ulûm* al-Hadîts (Makkah, Maktabah al-Tijâriyah

1993), cet. Ke-1

Ibnu Mâlik, *Syawâhid al-Tawdlîh wa al-Tashḥîḥ,* (Beirut; 'Alam al-Kutub 1983) cet 3

----------, *Syarh Umdaẖ al-Hâfidz wa Uddah al-Lâfidz,* (Baghdad; Mathba'ah al-'Any 1977)

----------, *Syarh al-Kâfiyaẖ al-Syâfiyah,* (Makkah: Dar al-Ma'mun 1982), cet. Ke-1

Ibnu Faris, *al-Shâhiby fi fiqh al-Lughah al-Arabiyyah,* (Beirut; Maktabah al-Ma'arif 1993) Cet. 1

Ibrahim Musthafa, *Iḥya' al-Naḥwi* (Kairo; Dar al-Kitab al-Islamy 1992) cet 2

Ibnu Jinny, *al-Khashaish,* (Beirut; Dar al-Huda) cet 2

Ibnu Abi Hasyim, *Akhbâr al-Naḥwiyyin* (Dar al-I'tishom 1981) cet 1

Ibnu Mandzûr, *Lisân al-Arab* (Dâr al-Ma'ârif)

Ibnu al-Atsir, *al-Nihayah fi Gharîb* al-Hadîts *wa al-Atsar* (Beirut; Dâr al-Kutub al- Ilmiyah 1997) cet 1

Ibnu Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Beirut; Dar al-Fikr)

Ibnu Khalkân, *Wafayât al-A'yân wa Abnâ'u Abanâ'i al-Zamân,* (Beirut: Dâr al-Fikr)

Ibnu Aqîl, *Syarh Ibnu Aqîl ala Alfiyah Ibn Mâlik,* (Beirut; al-Maktabah al-Ashriyyah 1988)

Ibnu 'Aqîl, *al-Musâ'id ala Tashhîl al-Fawâ'id,* (Damaskus: Beirut 1982) cet. Ke 1

Ibnu Hisyâm, *Audhoh al-Masâlik ila Alfiyah Ibn Mâlik,* (Beirut; Dar Ihya' al- Turats1966) Cet 6

Ibnu Hisyâm, *Syarh Syudzûr al-Dzahâb fi ma'rifat kalâm al-'Arab* (Makkah: Dar al-Baz)

Ibnu al-Bâdzis, *kitâb al-Iqnâ' fi al-Qirâ'at al-Sab'i,* (Damaskus: Dar al-Fikr 1402 H), cet. Ke-1

Ibnu Duraid, *Jamharah al-Lughah,* (Dar al-Shadir)

Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *al-Manâr al-Munîf fi al-Shaḥîh wa al-Dlaîf* (Beirut; Dar al- Kutub al-Ilmiyah 1988)

al-Janâbi, Ahmad Nashîf, *al-Dirâsât al-Lughawiyyah wa al-Nahwiyyah fi Mishr,* (Kairo: Dâr al-Turâts 1977)

al-Jawabi, Muhhamd Thahir, *Juhud al-Muhadditsin fi Naqdi Matn al-Hadits al-Nabawi al-Syarif* (Muasasah Abdul karim1986)

al-Jauhari, *al-Shihâh Tâj al-Lughah wa Shihâh al-Arabiyah,* (1982),

al-Khatîb, Muhammad Ajâj, *al-Sunnah Qabla Tadwîn,* (Beirut, Dar al-Fikr 1990),

Al-Maqqâri, *Nafh al-Thîb min Ghushni al-Andalusi al-Rathîb* (Beirut; Dar Shadir 1968)

Al-Mubarrid, *al-Muqtadhab* (Kairo: 1399 H

Al-Nîsâbûry, Muslim, *Shahîh Muslim*, (Beirut; Dâr al-Fikr 1992), cet. Ke-1

Nahlah, Mahmûd Ahmad. *Ushûl al-Nahwi al-Araby* (Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'iyyah 2002)

Nâshif, Ali al-Najdi, *Sîbawaih Imâm al-Nuhât*, (Kairo; Alam al-Kutub)

Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkam al-Qur'ân,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah 1993)

Al-Rajihy, Abduh. *Durûs fi al-Madzahib al-Nahwiyyah* (Beirut; Dar al-Nahdhah 1980)

Al-Rûmy, Fahd. *Khoshoish al-Qur'ân,* (Riyâdh; 1410 H) cet 5

Al-Suyûthi, *Al-Muzhir fi Ulûm al-Lughoh wa Anwâ'uha* (Kairo; Dar al-Turôts) cet 3

----------, *Kitâb al-Iqtirôh fi Ilmi Ushûl al-Nahwi* (1988) cet 1

----------, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* (Damaskus: Dâr Ibnu Katsîr 1996), cet. Ke-3

----------, *Tadrîb al-Râwi fi Syarh Taqrîb al-Nawawi,* (Beirut: Dar al-Fikr 1993).

ALQALAM

Jurnal Kajian Keislaman

Susunan Dewan Pengurus Jurnal ALQALAM

Penanggung Jawab: Rektor IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten **Redaktur:** M.A. Djazimi, Mufti Ali **Penyunting/Editor:** Ilzamudin, Wazin, , H.S. Suhaedi, Ayatullah Humaeni, Masduki **Desain Grafis:** E. Zaenal Muttaqin, Eva Syarifah Wardah **Sekretariat:** Nur'aini, Ilis Nuraisyah, Hadlani, Slamet Sucipto, Anna Lidya

Penerbit:
Pusat Penelitian dan Penerbitan
Lembaga Penelitian
dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)
IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten
Jalan Jendral Sudirman No. 30
Serang Banten 42118
Telp. [0254] 200 323, 208 849 Fax. [0254] 200 022
Email: lemlitserang@hotmail.com

ALQALAM, ISSN 1410-3222, diterbitkan empat bulan sekali oleh Pusat Penelitian dan Penerbitan, Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten, berdasarkan S.K. Menteri Penerangan RI, STT No. 2195/SK/DITJEN PPG/STT/1996, tanggal 13 M 1996, terakreditasi sejak tahun 2000, **Akreditasi terakhir S.K. Dirjen Dikti Kemendikbud RI No. 80/DIKTI/Kep./2012, tanggal 13 Desember 2012, berlaku selama 5 (lima) tahun sejak ditetapkan.**

Desain Cover oleh Sayehu

Vol. 30, No.3 (September-Desember 2013) ISSN 1410-3222

ALQALAM

Jurnal Kajian Keislaman

Daftar isi

Ahmad Khoirul Fata & Muh. Hukkam Azhadi
Menyoal Otentisitas Hadits Duabelas Khalifah 427-448

Abd. Wahid
Otentisitas Hadits Menurut Abdullāh Al-Asyi dalam Kitab Syifā' Al-Qulūb 449-472

Efi Syarifudin
Menciptakan Bank Syariah yang Berpihak 473-493

Badriyah Amir
Kontribusi Etos Kerja dan Insentif terhadap Kinerja Guru Madrasah Aliyah Negeri di Kabupaten Pandeglang Banten 494-511

Azizah Alawiyah
Implikasi Sosial Budaya Dan Ilmu Pengetahuan dalam Perkembangan Bahasa Arab (Studi Analisis terhadap Kosa Kata Baru pada Masa Daulah Abbasiyyah) 512-539

Eneng Purwanti
Tradisi "Nyarang Hujan" Masyarakat Muslim Banten (Studi di Kecamatan Cimanuk Kabupaten Pandeglang) 540-562

Suhaimi
Relasi Islam dan Nasionalisme dalam Sejarah Bangsa Indonesia 563-589

Aang Saeful Milah
Pemikiran Ibnu Mâlik tentang Otorisasi Hadits sebagai Sumber Kaidah Nahwu 590-624