

**HUMANISME RELIGIUS BERBASIS BUDAYA QUR'ANI DALAM
FALSAFAH HIDUP MASYARAKAT BIMA**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:

MUHAMMAD AMINULLAH

NIM:183530009

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KOSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M. / 1443 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan dari disertasi adalah humanisme religius berbasis falsafah *maja labo dahu* dalam konteks nilai ketuhanan, berisi tentang iman dan takwa, dalam konteks nilai kemanusiaan, berkaitan dengan musyawarah dan gotong royong, dalam konteks nilai tentang tanggung jawab manusia terhadap alam maupun lingkungan, berkaitan dengan pengelolaan, pemeliharaan alam maupun lingkungan, dan larangan membuat kerusakan terhadap alam maupun lingkungan.

Falsafah *maja labo dahu* yang dijadikan basis dalam humanisme religius tersebut, memiliki perbedaan dengan beberapa konsep budaya dan falsafah hidup masyarakat pada daerah lain. Dalam kebudayaan Bugis-Makassar, terdapat budaya *siri' na pacce*, sebagai sebuah falsafah hidup yang bersifat memberi hukuman kepada seseorang yang melanggar adat. Dalam masyarakat Lampung, terdapat falsafah hidup *piil pesenggiri* yang menggambarkan tentang sikap hidup dan harga diri kemanusiaan, baik secara individu maupun sosial. Secara kultural, budaya dan falsafah tersebut lahir dari ruang lingkup yang berdasarkan pada karakter dan kultur masing-masing daerah, sehingga memiliki perbedaan, baik secara kultur maupun konsep dengan falsafah *maja labo dahu*.

Hal yang menarik dari disertasi ini adalah nilai-nilai humanisme religius berbasis budaya qur'ani tersebut tergambarkan pada ungkapan kultural Bima yang mengandung nilai-nilai universal Al-Qur'an, yaitu ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* (iman) dan *nggahi rawi pahu* (takwa), konsep tentang *mbolo ro dampa* atau *mufaka ro dampa* (musyawarah) dan *karawi kaboju* (gotong royong), serta ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* (pemeliharaan alam dan lingkungan) dan *ngaha aina ngoho* (larangan merusak alam).

Temuan dalam disertasi ini mendukung pandangan, Muhammad Iqbal (1971), Sayyed Hossein Nasr (1975), Marchel A. Boisard (1980), George Makdisi (1990), dalam konteks humanisme religius. Temuan disertasi ini juga mendukung pendapat Abdurrahman Wahid (2005), Aksin Wijaya (2005), dan Muhammad Taufiq (2019) tentang budaya qur'ani. Selain itu, disertasi ini mendukung pendapat M. Hilir Ismail (2001), Anwar Hasnun (2007), Hamidsyukrie ZM (2009), dan Mukhlis (2011), yang berkaitan dengan falsafah *maja labo dahu*.

Disertasi ini berbeda dengan pendapat dengan para tokoh humanisme sekuler, yang mengabaikan sisi religius dalam humanisme, seperti Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920), dan Sigmund Freud (1858-1939).

Metode penelitian disertasi ini menggunakan metode kualitatif. Data-data dalam disertasi ini diperoleh melalui penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode tafsir tematik. Selain itu, terdapat juga data-data yang berkaitan langsung dengan identitas, tradisi, dan budaya masyarakat Bima yang diperoleh dari data-data lapangan. Terdapat beberapa pendekatan yang digunakan dalam penelitian disertasi ini, yaitu pendekatan humanisme dan budaya.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that there are several findings about the form of religious humanism based on the Qur'anic culture in the life philosophy of Bima society; it is religious humanism based on *maja labo dahu* philosophy in the context of divine values regarding faith and piety, human values related to discussion and mutual cooperation, as well as the value of human responsibility towards nature and environment related to the management, preservation, and prohibition of destroying them.

The philosophy of *maja labo dahu* which is used as the basis for this religious humanism has differences with some cultural concepts and with the life philosophy of people in other areas. In Bugis-Makassar culture, there is a *siri' na pacce*, a philosophy of life that is punishing someone breaking the tradition. In Lampung society, there is a life philosophy of *piil pesengiri* which describes the attitude of life and human dignity both individually and socially. Culturally, this culture and philosophy was born from a scope based on the character and culture of each region, so it has differences, both culturally and conceptually with the *maja labo dahu* philosophy.

The interesting thing about this dissertation is that these values are reflected in Bima's cultural expressions which contain the universal values of the Qur'an, namely the expressions of *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* (faith) and *nggahi rawi pahu* (takwa), the concept of *mbolo ro dampa or mufaka ro dampa* (consultation) and *karawi kaboju* (mutual cooperation), as well as the expression *tahompa ra nahu sura dou labo dana* (conservation of nature and the environment) and *ngaha aina ngoho* (prohibition of destroying nature).

The findings in this dissertation support the views of Muhammad Iqbal (1971), Sayyed Hossein Nasr (1975), Marchel A. Boisard (1980), George Makdisi (1990), in the context of religious humanism. In addition, they also support the opinions of Abdurrahman Wahid (2005), Aksin Wijaya (2005), and Muhammad Taufiq (2019) about qur'ani culture. In addition, this dissertation supports the opinions of M. Hilir Ismail (2001), Anwar Hasnun (2007), Hamidsyukrie ZM (2009), and Mukhlis (2011), which are related to the philosophy of *maja labo dahu*.

This dissertation differs from the opinion of secular humanism figures, who ignore the religious side of humanism, such as Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920), and Sigmund Freud (1858-1939).

This dissertation used qualitative methods. The data in this dissertation were obtained through library research using the thematic interpretation method. In addition, there were also data that directly related to the identity,

tradition, and culture of Bima people obtained from field data. There are several approaches used in this dissertation research, namely the humanism and cultural approach.

المُلخَص

حصل هذا البحث أن شكل الإنسانية القائمة على أساس الدين في الثقافة القرآنية على فلسفة حياة المجتمع بيما على ثلاثة أشكال، أولاً القيمة الإلهية المتعلقة بالإيمان والتقوى، ثانياً القيمة الإنسانية المتعلقة بالمشاورة والتعاون، ثالثاً قيمة مسؤولية الإنسان على العالم والبيئة في رعايتهما وحفظهما والمنع على فسادهما .

جعلت فلسفة *maja labo dahu* أساس في الإنسانية القائمة على أساس الدين له فرق مع بعض المفاهيم الثقافية وفلسفة حياة المجتمع في مناطق أخرى. وفي ثقافة Bugis-Makassar لها فلسفة *siri' na pacce* بمعنى تعاقب من يخالف العادات. وفي Lampung لها فلسفة *piil pesenggeri* بمعنى موقف الحياة والعزة الإنسانية إما فردياً أو إجتماعياً. حدث هذا الفرق باعتماد كل منطقة على ثقافتهم.

ومن العجب، تصور هذا البحث القيمة الإنسانية القائمة على أساس الدين في الثقافة القرآنية بالتعبيرات الثقافية بيما التي فيها القيم القرآنية كعبارة *renta ba lera* (التقوى) ، *nggahi rawi pahu* (الإيمان) ، *weki kapoda ba ade ro karawi ba karawi* (المشاورة) ، *mbolo ro dampa* أو *mufaka ro dampa* (التعاون) ، *kaboju* (حفظ العالم والبيئة) و *ngaha aina ngoho* (المنع على فساد العالم).

اتفق هذا البحث بأقوال محمد إقبال (١٩٧١) ، والسيد حسين نصر (١٩٧٥) ، ومارشيل بوازارد (١٩٨٠) ، وجورج مقدسي (١٩٩٠) ، في سياق الإنسانية الدينية. وكذلك أقوال عبد الرحمن وحيد (٢٠٠٥) وأكسين ويجاية (٢٠٠٥) ومحمد توفيق (٢٠١٩) على الثقافة القرآنية. ثم قول محمد هيلير إسماعيل (٢٠٠١) ، وأنور حسنون (٢٠٠٧) ، وحميدسيوكري زد إم (٢٠٠٩) ، ومخلص (٢٠١١) ، المرتبطون بفلسفة ماجا لايو داهو.

اختلف هذا البحث عن قول الشخصيات الإنسانية القائمة على أساس العلمانية التي تتجاهل الجانب الديني في الإنسانية مثل أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) ، وكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) ، وهربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) ، وإميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧) ، وماكس ويبر (١٨٦٤-١٩٢٠) ، وسيغموند فرويد (١٨٥٨-١٩٣٩).

استخدم هذا البحث بطريقة الأساليب النوعية. تم الحصول على البيانات بالبحث في المكتبة بطريقة التفسير الموضوعي. وغير ذلك ، فيها البيانات الميدانية مرتبطة ارتباطاً مباشراً بهوية وتقاليد وثقافة أفراد بيما. هناك المناهج المستخدمة في هذا البحث ، ويحدد الباحث على جانب الإنسانية والثقافة.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Aminullah
Nomor Induk Mahasiswa : 183530009
Program studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul disertasi : Humanisme Religius Berbasis Budaya Qur'ani
dalam Falsafah Hidup Masyarakat Bima

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 28 Agustus 2021



Muhammad Aminullah

LEMBAR PERSETUJUAN DISERTASI
HUMANISME RELIGIUS BERBASIS BUDAYA QUR'ANI DALAM
FALSAFAH HIDUP MASYARAKAT BIMA

DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Studi Ilmu Al Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
Untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)

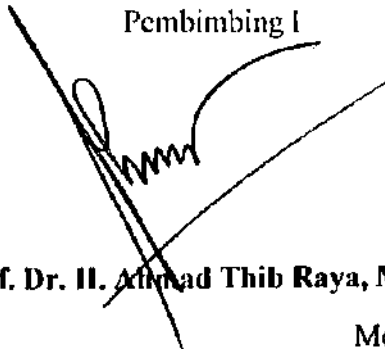
Disusun oleh:

MUHAMMAD AMINULLAH
NIM: 183530009

Telah selesai dibimbing oleh kami dan menyetujui untuk
selanjutnya dapat diujikan
Jakarta, 6 September 2021

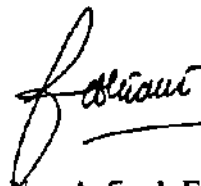
Menyetujui,

Pembimbing I



Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.

Pembimbing II



Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

HUMANISME RELIGIUS BERBASIS BUDAYA QUR'ANI DALAM FALSAFAH HIDUP MASYARAKAT BIMA

Disusun oleh:

Nama : Muhammad Aminullah
Nomor Induk Mahasiswa : 183530009
Program studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

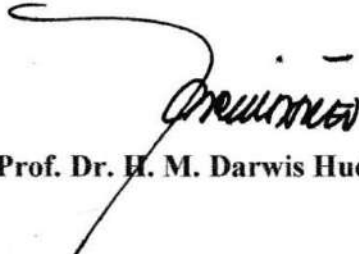
Telah diajukan pada sidang Ujian Terbuka pada tanggal 29 Maret 2022

NO	NAMA PENGUJI	JABATAN DALAM TIM	TANDA TANGAN
1	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Ketua/Penguji	
2	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji/Pembimbing	
3	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji	
4	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji	
5	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji	
6	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.PdI., M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 17 Mei 2022

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini berdasarkan buku pedoman panduan penyusunan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2017, sebagai berikut:

ARAB	LATIN	ARAB	LATIN	ARAB	LATIN
ا	‘	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	`	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis rangkap, misalnya رَبّ ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mâd*): *fathah* (baris diatas) ditulis û atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û. Misalnya: القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, dan المفلقون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.
4. *Ta’ marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan huruf *h*, misalnya البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-Mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini.

Selawat dan Salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad saw, keluarganya, para sahabatnya, para tabiin dan *tâbi' tâbi'in* serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi ini tidak sedikit hambatan, rintangan dan kesulitan yang dihadapi. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Kedua orang tua tersayang, ayahanda (Syahlan Abdullah) dan mamah (Arbiah), yang telah membesarkan, membimbing, mendukung, dan selalu mendo'akan penulis selama ini, khususnya selama menempuh pendidikan di Institut PTIQ Jakarta.
2. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan

inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.

3. Direktur Pascasarjana PTIQ, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.
4. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. H. Muhammad Hariyadi, M. A, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.
5. Dosen pembimbing Disertasi Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. (Pembimbing I), dan Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A. (Pembimbing II) yang telah memberi motivasi, bimbingan, dan juga pengarahannya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, tempat penulis merenung dan mencari sumber dan data penelitian.
7. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
8. Rektor Institut Agama Islam Muhammadiyah Bima, Dekan Fakultas Syari'ah dan segenap Civitas Kampus, yang telah memberikan izin lanjut studi kepada penulis.
9. Kepada Istri tercinta Sur'ah, S.Pd yang selalu memberi dukungan moril, terkhusus untuk ananda penulis tersayang, Abdullah Khairul Hafizh dan Muhammad Abid Ar-Royyan yang telah sabar menunggu penulis dalam menyelesaikan studi S3. Kepada adik-adikku tercinta (Indah dan Aisyah) serta keluarga besar Alm. H. Abdullah dan M. Kasim yang senantiasa memberikan dorongan, do'a, dan dukungannya kepada penulis selama menempuh pendidikan di Institut PTIQ Jakarta.
10. Teman-teman Pascasarjana S3 Institut PTIQ Jakarta, Angkatan Tahun 2018, Khususnya teman-teman seperjuangan Program Beasiswa 5000 Doktor dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Kepada sahabat dan teman-teman keluarga besar SANDRATEx yang selalu memberikan dukungan moril dan materil, dan setia menjadi teman diskusi penulis dalam menyelesaikan disertasi ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini. Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 28 Agustus 2021
Penulis

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstraksi Bahasa Indonesia	iii
Abstraksi Bahasa Inggris	v
Abstraksi Bahasa Arab	vii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Disertasi	xi
Halaman Pengesahan	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Pembatasan Masalah	10
D. Perumusan Masalah	10
E. Tujuan Penelitian	10
F. Manfaat Penelitian	10
G. Kerangka Teori	11

H. Tinjauan Pustaka/Penelitian Terdahulu yang Relevan ...	13
I. Metode Penelitian	17
J. Sistematika Pembahasan	20

BAB II	DISKURSUS SEPUTAR HUMANISME RELIGIUS DAN BUDAYA QUR'ANI	23
A. Diskursus Seputar Humanisme Religius		23
1. Tinjauan Umum Makna Humanisme		25
2. Tipologi Humanisme		30
a. Humanisme Sekuler		30
b. Humanisme Religius		33
3. Humanisme Islam		36
a. Tauhid sebagai Prinsip		40
b. Wahyu sebagai Asas		41
4. Nilai-Nilai Universal Humanisme Islam		43
a. Kebebasan		43
b. Persaudaraan		45
c. Persamaan		48
B. Diskursus Seputar Budaya Qur'ani		50
1. Konsep Budaya		50
2. Wujud dan Unsur Budaya		55
a. Bahasa		58
b. Sistem Peralatan Hidup dan Teknologi		60
c. Sistem Mata Pencaharian Hidup dan Ekonomi		61
d. Organisasi Sosial		62
e. Sistem Pengetahuan		64
f. Kesenian		65
g. Sistem Religi		67
3. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya		69
a. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya secara Tekstual..		71
1) Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Arab Pra Al-Qur'an		71
2) Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Arab Era Al-Qur'an		74
b. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya secara Kontekstual		76
1) Relasi Al-Qur'an dengan Budaya dalam Penafsiran		77
2) Relasi Al-Qur'an dengan Budaya dalam Kehidupan		79
4. Budaya Qur'ani (<i>Qur'anic Culture</i>): Pribumisasi		

Al-Qur'an melalui Interaksi Universalitas	
Al-Qur'an dengan Partikularitas Budaya	82
a. Prinsip Tauhid	84
b. Wahyu sebagai Asas dalam Misi <i>Rahmatan lil 'Alamīn</i>	85
BAB III IDENTITAS MASYARAKAT BIMA	89
A. Kondisi Bima	89
B. Periodisasi Sejarah Bima	91
C. Kepercayaan Masyarakat Bima Pra Islam	92
1. Kepercayaan Kuno <i>Makamba Makimbi</i>	92
2. Pengaruh Hindu dan Budha di Bima	93
D. Sejarah dan Perkembangan Islam di Bima	98
1. Masuknya Islam di Bima	98
2. Perkembangan Islam di Bima	100
a. Penyebaran Islam melalui Ajaran Tasawuf	101
b. <i>Mangaji Karo'a</i> : Pondasi Keislaman Masyarakat Bima	104
c. Penegakan Syariat Islam dalam Hukum Adat Tanah Bima (Hukum Bicara) melalui Mahkamah Syariah	108
E. Konsep Kebudayaan Bima	114
F. Falsafah Hidup Masyarakat Bima	118
1. Tinjauan Umum tentang Falsafah Hidup	119
2. Konsep Falsafah Hidup Masyarakat Bima	121
3. <i>Maja Labo Dahu</i> sebagai Falsafah Hidup Masyarakat Bima	122
a. Makna Falsafah <i>Maja Labo Dahu</i>	125
b. Nilai-Nilai Falsafah <i>Maja Labo Dahu</i>	130
4. Falsafah <i>Maja Labo Dahu</i> sebagai Budaya Qur'ani..	138
BAB IV ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG NILAI HUMANISME, BUDAYA DAN FALSAFAH HIDUP ..	145
A. Nilai Humanisme dalam Al-Qur'an	146
1. Isyarat Al-Qur'an tentang Kebebasan	146
a. Kebebasan Perbendapat	150
b. Kebebasan Beragama	168
2. Isyarat Al-Qur'an tentang Persaudaraan	172
a. Persaudaraan antara Sesama Manusia	174
b. Persaudaraan dalam Keturunan	176
c. Persaudaraan dalam Kebangsaan	179
d. Persaudaraan sesama Pemeluk Agama	181
e. Persaudaraan Seiman-Seagama Islam	183

3. Isyarat Al-Qur'an tentang Persamaan	187
B. Budaya dalam Al-Qur'an	195
1. Ekspresi Budaya dalam Al-Qur'an	195
2. Aktivitas dalam Al-Qur'an	198
3. Material dalam Al-Qur'an	201
C. Nilai Falsafah Hidup dalam Al-Qur'an	204
1. Nilai Ketuhanan dalam Al-Qur'an	204
a. Isyarat al-Qur'an tentang Iman	204
b. Isyarat al-Qur'an tentang Takwa	213
2. Nilai Kemanusiaan dalam Al-Qur'an	221
a. Isyarat al-Qur'an tentang Musyawarah	221
b. Isyarat al-Qur'an tentang Gotong Royong	229
3. Tanggungjawab Manusia terhadap Alam dan Lingkungan dalam Al-Qur'an	238
a. Isyarat Al-Qur'an tentang Pengelolaan dan Pemeliharaan Alam serta Lingkungan	239
b. Isyarat Al-Qur'an tentang Larangan Membuat Kerusakan terhadap Alam dan Lingkungan	245

BAB V	NILAI HUMANISME RELIGIUS BERBASIS BUDAYA QUR'ANI DALAM FALSAFAH HIDUP MASYARAKAT BIMA	253
A. Nilai-Nilai Humanisme Religius dalam Falsafah Hidup Masyarakat Bima		254
1. Nilai Ketuhanan		256
a. <i>Renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki</i> (Diikrarkan oleh Lidah, Dibenarkan oleh Hati, dan Dikerjakan oleh Raga)		256
b. <i>Nggahi rawi pahu</i> (Satunya Kata dan Perbuatan)..		262
2. Nilai Kemanusiaan		269
a. <i>Mbolo ra dampa</i> atau <i>mafaka ro dampa</i> (Musyawarah)		270
b. <i>Karawi kaboju</i> (Gotong Royong)		275
3. Tanggung Jawab Manusia terhadap Alam dan Lingkungan.....		280
a. <i>Tahompa ra nahu sura dou labo dana</i> (Peduli terhadap Alam dan Lingkungan)		281
b. <i>Ngaha aina ngoho</i> (Jangan Merusak Alam)		287
B. Implementasi Humanisme Religius Berbasis Budaya Qur'ani pada Tradisi <i>Bulu Ngkalo</i> dalam Masyarakat Bima di Desa Nggelu Kecamatan Lambu Kabupaten Bima		293

1. Tradisi <i>Bulu Ngkalu</i> di Desa Nggelu Kecamatan Lambu (Sape).....	296
a. Wilayah Sape dalam Sejarah Perkembangan Islam di Bima	296
b. Arti dan Sejarah <i>Bulu Ngkalu</i>	297
c. Tujuan Tradisi <i>Bulu Ngkalu</i>	301
d. Prosesi Tradisi <i>Bulu Ngkalu</i>	301
2. Rekonsiderasi Tradisi <i>Bulu Ngkalu</i> menuju Masyarakat Bima yang Qur'ani	306
a. Reksiderasi Tradisi <i>Bulu Ngkalu</i> melalui Pemahaman Falsafah <i>Maja Labo Dahu</i> yang Komprehensif	307
b. Transformasi Rirual Pembacaan <i>Kambata</i> , Sesajen dan Dupa, serata Ritual Mengelilingi <i>Temba Romba</i> dalam Tradisi <i>Bulu Ngkalu</i> menuju Masyarakat Bima yang Qur'ani	315
BAB VI PENUTUP	319
A. Kesimpulan	319
B. Saran	320
DAFTAR PUSTAKA	321
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	339

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Diskursus tentang relasi antara manusia dan agama memunculkan perbedaan pendapat diantara para ahli. Para pemikir sosial, seperti Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, dan Sigmund Freud meyakini bahwa manusia mampu menyelesaikan segala problematikanya tanpa melibatkan agama. Menurut mereka agama secara berangsur-angsur akan lenyap, dan bukan lagi menjadi sesuatu yang penting bagi masyarakat modern, karena masyarakat modern diproyeksikan untuk berorientasi sekuler.¹

Dalam pandangan ini, manusia dijadikan sebagai titik utama kehidupan, melalui kebebasan rasio, manusia berhak untuk mengatur diri dan lingkungannya. Manusia ditempatkan sebagai makhluk yang otonom sesuai dengan karakteristik kemanusiaannya (humanisasi). Ketika humanisasi ini menjadi *worldview*, maka ia menjadi ideologi (*humanism*). Secara historis humanisme dalam bingkai modernitas melahirkan humanisme modern (*modern humanism*). Humanisme modern memisahkan dan bahkan menganggap tidak perlu terhadap nilai-nilai spiritualitas transenden. Dalam istilah Mario Bunge disebut dengan humanisme sekuler.²

¹ Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press, 2004, hal. 3-5.

² Mario Bunge membagi dua model humanisme, yaitu humanisme sekuler dan humanisme religius. Humanisme sekuler (*secular humanism*) melihat manusia dan masyarakat atas dasar rasionalitas, sedangkan humanisme religius (*religious humanism*)

Humanisme sekuler melihat individu dan masyarakat berdasarkan pada rasionalitas yang berusaha mendangkalkan dan mengaburkan pandangan yang sakral, memisahkan agama dari kehidupan sosial, menolak nilai-nilai spiritualitas dan menolak semua hal yang bermuatan supranatural dan transenden. Hal ini sesuai dengan ciri antroposentris yang menganggap agama tidak signifikan dalam kehidupan manusia.³ Manusia global diarahkan dalam suasana modernisme dan sekularisme, atau paling tidak dipengaruhi oleh dua hal tersebut. Sebagaimana modernisme, sekularisme juga mengabaikan nilai-nilai spiritual. Sekularisme sebagai pandangan hidup masyarakat modern meyakini bahwa yang ada hanyalah dunia dan tidak terdapat satupun selain dunia yang ada ini.⁴

Jika dicermati lebih mendalam, maka pada masyarakat sekuler, manusia dibebaskan dari agama dengan dalih untuk mengangkat eksistensi manusia yang sebenarnya. Wahyu yang pada dasarnya diterima melalui hati, ditolak otoritasnya oleh masyarakat modern karena kecurigaannya terhadap metode non rasional. Bahkan dari sinilah muncul pandangan ateis yang sekuler. Kehadiran konsep tentang Tuhan bagi masyarakat sekuler hanyalah merupakan proyeksi dan pelarian manusia dari ketidakmampuan mengatasi problematika hidup.⁵

Humanisme sekuler, walaupun didukung oleh kemajuan teknologi, belum dapat menyelesaikan problematika individu dan masyarakat modern, misalnya terhadap krisis spiritual, krisis lingkungan dan sebagainya.⁶ Humanisme sekuler dianggap telah gagal menjadi filosofi hidup manusia karena belum mampu mengangkat harkat kemanusiaan (humanistik) dan eksistensi manusia yang sebenarnya serta kehilangan spirit keagamaan, sehingga manusia sekuler selalu mengalami kegelisahan spiritual.

Padahal, humanisme religius dengan cirinya yang teosentris, berupaya memberikan ruang bagi agama untuk dapat mempengaruhi kehidupan manusia, melihat individu dan masyarakat berdasarkan pada nilai-nilai moral (etika) sebagaimana yang lazim terdapat dalam agama. Menurut Jurgen Hebermas bahwa agama dapat dijadikan inspirasi hidup dan solusi terhadap

melihat manusia dan masyarakat berdasarkan pada nilai-nilai moral (etika) sebagaimana yang lazim terdapat dalam agama. Mario Bunge, *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. New York: Prometheus Books, 2000, hal. 16.

³ Jurate Morkuniene, *Social Philosophy: Paradigm of Contemporary Thinking*, Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004, hal. 5.

⁴ Niyazi Berkas, *Development of Secularism in Turkey*, London: C. Hurst & Co., 1998, hal. 5.

⁵ Achmad Muchaddam, *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i*, Jakarta: Teraju, 2004, hal. v.

⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, New York: Longman, 1975, hal. 3-5.

berbagai permasalahan manusia.⁷ Bahkan menurut Elizabeth K. Nottingham, bagi masyarakat religius, agama mempengaruhi sistem nilai secara mutlak dan menjadi dasar utama dalam integrasi sosial.⁸ Dalam hal ini, agama menjadi penting karena merupakan cara pandang (*worldview*), yaitu sesuatu yang membimbing dan membantu manusia dalam menetapkan gambaran dunia ini dan bagaimana manusia bertindak dalam dunia tersebut.⁹

Agama sebagai basis dari humanisme religius, akan mudah diterima oleh masyarakat apabila ajaran-ajaran agama tersebut memiliki kesamaan dengan kebudayaan masyarakat, sebaliknya agama akan ditolak masyarakat apabila kebudayaan masyarakat berbeda dengan ajaran agama, karena agama secara praksis merupakan produk dari pemahaman dan pengalaman masyarakat berdasarkan kebudayaan yang dimilikinya.¹⁰ Dalam hal ini, agama harus dipahami dalam konteks lokalitas, dimana agama tersebut hidup dan berkembang, sehingga masyarakat dapat memahami agamanya dengan baik dan benar.

Dalam konteks Indonesia, hubungan agama dan kebudayaan dapat dicermati saat agama Islam masuk ke Indonesia. Islam dengan karakternya yang khas, ketika berinteraksi dengan masyarakat, maka terjadi pergumulan dan saling serap antara Islam dan budaya lokal. Hasilnya, dalam tradisi lokal banyak ditemui warna-warna Islam yang memiliki ciri khas tersendiri, sehingga dapat membedakannya dengan Islam dibelahan lain di dunia. Artinya, proses tersebut menunjukkan adanya pengindonesiaan Islam, yaitu proses adaptasi nilai-nilai universal Islam ke dalam budaya lokal tertentu tanpa merubah wujud dan bentuk dari budaya itu, sehingga menjadikan agama Islam dapat diterima oleh masyarakat Indonesia dengan berbagai macam bentuk budaya dan tradisi yang bernafaskan Islam. Hal ini menunjukkan bahwa Islam hadir tidak menghilangkan budaya dan tradisi tertentu, melainkan memperkaya dengan memberikan variasi baru pada budaya dan tradisi tersebut, sehingga melahirkan Islam yang begitu bersahabat dengan budaya dan tradisi lokal tanpa menghilangkan dan mengabaikan skalaritas ajaran Islam dalam Al-Qur'an.¹¹

Al-Qur'an sebagai kitab suci yang bertujuan memberikan petunjuk bagi manusia, dapat dipastikan senantiasa akan berhadapan dan berdialog dengan

⁷ Jurgen Habermas, *The Religion*, San Francisco: Ignatius Press, 2006, hal. 19-32.

⁸ Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Rajawali, 1985, hal. 52.

⁹ Larry A. Samovor, *et.al.*, *Communication Between Cultures*, Boston: Wadsworth, 2013, hal. 120-121.

¹⁰ Abdul Jamil, *et.al.*, *Islam dan Budaya Lokal*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005, hal. 15.

¹¹ Pahmi SY, *Silang Budaya Islam-Melayu; Dinamika Masyarakat Melayu Jambi*, Ciputat: Pustaka Compass, 2014, hal. 16.

beraneka ragam budaya. Dari sudut pandang ini, ketika budaya dimaknai sebagai suatu model pendekatan terhadap Al-Qur'an, maka Al-Qur'an bisa berfungsi melegitimasi, meluruskan, dan menolak sama sekali budaya tersebut.¹² Dalam proses ini, ajaran-ajaran Al-Qur'an berada dalam posisi dominan, yaitu sebagai pengatur sistem, sedangkan budaya dan tradisi masyarakat berkedudukan sebagaimana yang diatur.

Ketika Al-Qur'an terus didialogkan dalam bentuk respon masyarakat Islam terhadap perintah Allah dan sepanjang hal tersebut dalam bingkai Al-Qur'an, maka pengetahuan yang lahir akan memiliki muatan qur'ani. Artinya, dialog intelektual yang dilakukan umat Islam dengan Al-Qur'an dengan sendirinya akan melahirkan produk budaya, baik berupa pemikiran, aturan-aturan, hukum-hukum, perilaku individu dan kolektif, serta produk-produk lainnya, yang bersifat qur'ani.¹³

Al-Qur'an sebagai basis dari ajaran Islam, ketika dipahami oleh masyarakat dalam konteks lokal dan menjadi sebuah budaya dan tradisi, maka budaya yang sejalan dengan Al-Qur'an tersebut dan tidak ditemukan nilai-nilai yang bertentangan dengan Al-Qur'an menjadi budaya yang qur'ani (budaya qur'ani).¹⁴ Dalam hal ini, budaya lokal dibiarkan berjalan dengan apa adanya selama tidak bertentangan dengan nilai dan ajaran Al-Qur'an, kemudian Al-Qur'an memasukkan pesan moral universalitas Islam ke dalam budaya lokal tersebut.

Berdasarkan keuniversalnya, Al-Qur'an tidak dapat dipahami dalam satu konteks saja, apalagi melalui kajian tekstual semata. Basis identitas dalam Al-Qur'an bukan berdasarkan pada etnis atau suku tertentu, sehingga ajarannya harus dibedakan antara yang partikular dengan yang universal. Karena keuniversalan Al-Qur'an terletak pada ajarannya yang transkultural yang tidak terikat pada satu kebudayaan tertentu dan tidak mengeklusifkan satu kebudayaan.

Karena itu, Al-Qur'an seharusnya diletakkan dan dipahami dalam hubungan yang dialogis dengan realitas kehidupan umat manusia, sehingga manusia dapat menggunakan akalinya untuk memahami Al-Qur'an dan mentransformasikannya dalam aktivitas dan realitas budaya. Interaksi Al-Qur'an dengan realitas kehidupan dan budaya akan melahirkan pembacaan, pemahaman, dan penafsiran yang berbeda. Perbedaan tersebut, bukan hanya

¹² Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jilid I, Jakarta: Kalam Mulia, 2002, hal. 112-137.

¹³ Muahammad Taufiq, "Relasi Budaya Minang dan Al-Qur'an dalam Perkawinan Adat di Minangkabau", *Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2019, hal. 93.

¹⁴ Muhammad Taufiq dalam Disertasinya tentang relasi budaya Minang dan Al-Qur'an menyebut budaya yang sejalan dengan nilai-nilai Al-Qur'an dengan istilah budaya qur'ani (*quranic culture*). Muhammad Taufiq, "Relasi Budaya Minang...", hal. 2.

menjadi sebuah wacana pemikiran sesuai dengan latar belakang kepentingannya saja, akan tetapi dapat juga memunculkan persepsi dan tindakan praksis dalam realitas sosial.

Budaya qur'ani, pada akhirnya menempatkan budaya dan kearifan lokal sebagai lokus keimanan dalam berkomunikasi dengan Tuhan, sehingga melahirkan sikap kearifan sosial dalam berinteraksi dengan sesama manusia sebagai wujud dari keimanan. Perjumpaan antara nilai-nilai Al-Qur'an dengan budaya lokal merupakan bukti adanya hubungan antara agama (Islam) dan budaya lokal. Jejak relasi Al-Qur'an dan budaya daerah di Indonesia, menjadikan eksistensi budaya tidak diragukan lagi dalam relasi tersebut, dan telah banyak melahirkan khazanah keislaman yang memiliki keunikan khas budaya lokal di Indonesia.

Seperti yang terjadi di Bima,¹⁵ relasi antara Islam dengan budaya Bima telah berlangsung semenjak Islam hadir dan menjadi agama bagi mayoritas masyarakat Bima hingga sekarang. Saat kehadirannya di Bima, Islam didesain oleh para ulama dan sultan melalui strategi khusus untuk menyebarkan nilai-nilai Islam, yaitu dengan mendialogkan nilai-nilai Islam dengan budaya masyarakat Bima. Sehingga Islam dan kebudayaan melebur menjadi satu dan melahirkan konsep keislaman yang humanis dan dapat diterima oleh mayoritas masyarakat Bima.¹⁶

Ajaran Islam yang dipraktikkan dalam konteks lokal telah memberikan nilai, norma, dan etika yang terbaik bagi masyarakat Bima, sehingga dalam perkembangannya kesinambungan antara nilai-nilai Al-Qur'an dengan tradisi masyarakat telah mengajarkan pola dan relasi hidup yang sistematis, agar manusia tidak terus terbelit dengan permasalahan kehidupan yang semata-mata ingin saling mendominasi antara satu dengan yang lainnya. Sebuah realitas sosial yang indah, luhur, dan toleran yang mampu memberikan keseimbangan dan keharmonisan yang menghendaki manusia mampu merealisasikan seluruh potensi dirinya dengan baik, damai dan sejahtera.¹⁷

Menurut Peter Cary, Kesultanan Bima merupakan Kesultanan di Indonesia bagian Timur yang tersohor karena ketaatannya pada agama Islam. Selain itu, diakui juga sebagai masyarakat yang taat pada sistem budayanya (adatnya), dan sistem budaya yang dipegang teguh harus sesuai dengan

¹⁵ Bima adalah salah satu daerah yang terletak di bagian timur pulau Sumbawa di Propinsi Nusa Tenggara Barat. Penduduknya terdiri dari penduduk asli yang disebut dengan "dou mbojo", dan pendatang dari berbagai wilayah; Melayu, Arab, Makassar, Bugis, Cina, Flores, Jawa, Madura, Timor dan Maluku. Sebagian besar penduduknya beragama Islam. Jika diprosentasikan berkisar 95 % beragama Islam, selebihnya Khatolik, Protestan, Budha, Hindu dan Konghucu.

¹⁶ M. Fachrir Rahman, *Islam di Bima; Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesultanan*, Yogyakarta: Genta Press, 2008, hal. 63.

¹⁷ Muhammad Aminullah, "Haflah Tilawah Al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Kota Bima," dalam *Jurnal Mutawattir*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2015, hal. 164.

norma agama.¹⁸ Kelebihan sistem budaya Bima diakui oleh Van Vollenhoven, seorang ahli hukum Adat dari Belanda, bahwa sistem dan struktur pengaturan pelaksanaan adat Kesultanan Bima adalah sangat sistematis dan sangat kuat. Pola yang dipakai adalah pola pengaturan Bugis Makassar, tetapi dalam bentuk yang agak berlainan dan lebih demokratis dan justru disitulah letak kekuatannya. Karena itu, A. Couver seorang asisten Residen Belanda untuk wilayah Sumbawa/Sumba menyatakan bahwa untuk menguasai Kesultanan Bima hanyalah dengan melemahkan adatnya.¹⁹

Perintah Allah dan Rasul untuk melaksanakan adat yang baik dipatuhi oleh masyarakat Bima masa lalu. Agar perintah tersebut tetap diikuti dan dipatuhi oleh masyarakat, sultan dan ulama membuat satu gagasan baru yang dijadikan sebagai falsafah hidup, yang diambil dari intisari nilai-nilai Islam guna memperkaya gagasan yang terkandung dalam adat. Falsafah tersebut berisi perintah kepada seluruh lapisan masyarakat yang telah mengikrarkan kalimat tauhid untuk mengamalkan nilai-nilai keimanan dan ketakwaan dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam urusan *'ubudiyah* maupun *muamalah*. Apabila melanggar falsafah tersebut, berarti melanggar perintah agama dan adatnya.²⁰

Falsafah hidup masyarakat Bima adalah falsafah *maja labo dahu*. Secara filosofis, falsafah *maja labo dahu* merupakan sebuah standar normatif dan nilai yang menjadi pilar dalam kehidupan masyarakat Bima. Kata *maja labo dahu* terdiri dari dua suku kata yaitu, *maja* dan *dahu*. *Maja* mengandung arti malu dan *dahu* memiliki arti takut. Menurut Hilir Ismail, falsafah *maja labo dahu* adalah gagasan filosofis yang merupakan ikrar masyarakat Bima atas keimanan dan ketakwaannya kepada Allah swt. Falsafah *maja labo dahu*, bermakna siapa saja yang melanggar perintah Tuhan dan Rasulnya, dia harus malu dan takut pada Tuhan, malu pada manusia lainnya, dan juga malu pada dirinya sendiri.²¹

Lebih lanjut Hamidsyukri menyatakan bahwa sebagai orang yang beriman dan bertakwa, anggota masyarakat akan merasa malu dan takut melanggar sistem budaya (adat) dan norma agama. Kedua kata ini memiliki makna kultural yang utuh dan tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Artinya, apabila kata *maja* saja yang ada dan kata *dahu* hilang, maka

¹⁸ Peter Cary, *Asal-usul Perang Jawa, Sepoy, dan Lukisan Raden Saleh*, (Jakarta: Pustaka Azest, 1986) dalam M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu Sebagai Falsafah Hidup Pada Masa Kini," dalam *Seminar Nasional Sehari dan Pergelaran Kesenian*, Bima, 2001, hal. 4.

¹⁹ Muhammad Mutawalli, *Islam Di Bima: Implementasi Hukum Islam Oleh Hukum Syara' Kesultanan Bima (1947-1960)*, Mataram: Alamtara Institute, 2013, hal. 2.

²⁰ Muhammad Mutawalli, *Islam Di Bima...*, hal. 5.

²¹ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 7.

kata *maja* secara kultural tidak memiliki makna seperti yang terkandung dalam *maja labo dahu*; demikian juga sebaliknya.²²

Secara konseptual falsafah *maja labo dahu*, diambil dari nilai-nilai universal Al-Qur'an, yang kemudian diungkapkan melalui bahasa Bima agar dapat dipahami oleh masyarakat dengan mudah. Sehingga dalam menjalani kehidupannya, masyarakat Bima diharapkan selalu memegang prinsip-prinsip universal Al-Qur'an yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*.²³ Menurut Anwar Hasnun, terdapat empat prinsip dasar yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, yaitu hubungan manusia dengan dirinya, hubungan manusia dengan sesamanya, hubungan manusia dengan lingkungannya, dan hubungan manusia dengan Tuhannya.²⁴

Berdasarkan prinsip dasar tersebut, nilai universal Al-Qur'an yang tercermin dalam nilai-nilai falsafah *maja labo dahu* yaitu, *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki, nggahi rawi pahu, karawi kabuju, mbolo ra dampa* atau *mafaka ro dampa, tahompa ra nahu sura dou labo dana, ngaha aina ngoho*. Secara umum nilai-nilai tersebut memiliki makna, yaitu tanggung jawab, melindungi, (mengayomi), tidak mementingkan diri sendiri atau kelompok, tidak rakus (serakah), hidup dalam keseimbangan, satunya kata dan perbuatan, apa yang diikrarkan harus dikerjakan, perkataan harus sesuai dengan perbuatan, dan mampu mengendalikan diri sendiri.²⁵

Penjelasan di atas, mengisyaratkan bahwa falsafah *maja labo dahu* merupakan nilai yang harus dimiliki oleh masyarakat Bima. Nilai Al-Qur'an yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* mengingatkan masyarakat Bima agar menjaga keimanan dan ketakwaan kepada Allah, menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk, dan menjaga keseimbangan hubungan dengan alam dan lingkungan. Hal ini, menjadi landasan etis dalam humanisme religius, karena dapat dijadikan konsep berperilaku setiap manusia dalam menyembah Tuhannya, berperilaku terhadap sesama manusia dengan menghargai prinsip-prinsip yang diyakini oleh orang lain. Maksudnya, bahwa ketika seseorang berinteraksi dalam menjalani aktifitas kehidupannya dengan berpegang teguh pada prinsip agama (ketuhanan), maka akan senantiasa memiliki kepedulian kepada orang lain dan menumbuhkan sikap kasih

²² Hamidsyukrie ZM, "Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Budaya Maja Labo Dahu Orang Bima," *Disertasi*, Depok: Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, 2009, hal. 133.

²³ Umar, *et.al.*, "Building Children's Character: Ethnographic Study of Majo Labo Dahu Culture at Bima Community," dalam *Jurnal Iqra'*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019, hal. 187.

²⁴ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan Karakter Berbasis Budaya Maja Labo Dahu dan Nggusu waru*, Yogyakarta: LKiS, 2017, hal. 42.

²⁵ M. Hilir Ismail, "Sosialisasi Maja Labo Dahu", *Modul*, Bima: t.p., 1997, hal. 8-9.

sayang terhadap siapapun dan apapun, sebagai wujud dari penghambaan kepada Tuhan.²⁶

Banyak kajian yang telah dilakukan para ahli tentang falsafah *maja labo dahu* sebagai pandangan hidup masyarakat Bima. Pada umumnya kajian-kajian tersebut membahas tentang falsafah *maja labo dahu* secara umum, sebagai nilai dan karakter yang harus dimiliki dan dipegang teguh oleh masyarakat Bima. Titik tekannya lebih kepada aktualisasi falsafah *maja labo dahu*, misalnya di dunia pendidikan,²⁷ politik,²⁸ dan sosial.²⁹ Sedangkan, penelitian ini lebih menekankan pada konsep falsafah hidup masyarakat Bima sebagai sebuah entitas budaya yang lahir dari persinggungan masyarakat Bima dengan ajaran Islam, yang menjadikan nilai-nilai Al-Qur'an sebagai basisnya. Sehingga, konsep falsafah hidup masyarakat Bima, dapat melengkapi kajian dalam humanisme religius, yang selama ini masih belum menyentuh sisi budaya sebagai media untuk menyalurkan ajaran dan nilai agama kepada para pemeluknya.

Atas dasar ini, penulis ingin menghadirkan konsep falsafah hidup masyarakat Bima yang berbasis pada Al-Qur'an sebagai bagian dalam kerangka humanisme religius, karena rasio sekuler dalam humanisme modern belum cukup untuk dijadikan dasar dalam mengatasi dinamika persoalan masyarakat global dan khususnya masyarakat Bima yang juga ikut terbawa arus modernisme dan kehilangan makna spiritual. Jika manusia ditempatkan sebagai makhluk yang spiritualis dan humanis, maka secara filosofis masyarakat yang diinginkan dalam humanisme religius berbasis budaya qur'ani adalah masyarakat yang berorientasi *teo-antroposentris*, sesuai dengan karakteristiknya yang humanis dan spiritualis.³⁰ Humanisme religius berbasis budaya qur'ani mengangkat eksistensi manusia ke tempat yang sebenarnya, yakni manusia yang menghargai kemanusiaannya secara fisik dan juga menghargai kemanusiaannya yang memiliki spiritualitas ketuhanan.

²⁶ Franz Magnis Suseno, "Humanisme Relegius vs Humanisme Sekuler?" dalam Amin Abdullah, *et.al.*, *Islam dan Humanisme; Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 212.

²⁷ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan Karakter Berbasis Maja Labo Dahu dan Nggusu Waru*, Yogyakarta: LKiS, 2017.

²⁸ Ruslin dan Heni Gusfa, "The Rationalization of Maja Labo Dahu Values in the Action of Bimas Young Political Actors," dalam *First International Conference on Administration Science (ICAS)*. Atlantis Press, 2019.

²⁹ Mustamin dan Junaidin, "Local Wisdom Philosophy of Labo Maja Dahu for Bima Community," dalam *International Journal of Social Sciences and Humanities* Vol. 2 No. 3 Tahun 2018, hal. 33-44.

³⁰ Karakteristik humanis dan spiritual ini tergambar dalam falsafah hidup masyarakat Bima yang memiliki prinsip dasar tentang hubungan manusia dengan dirinya sendiri, dengan sesama, dengan lingkungan, dan dengan Tuhannya.

Konsep humanisme religius berbasis budaya qur'ani ini, sejalan dengan pendapat Sayyed Hossein Nasr yang juga berusaha mencari jalan keluar atas kelemahan manusia modern dengan menghadirkan konsep spiritualitas. Menurut Sayyed Hossein Nasr, manusia perlu mentransendenkan dirinya dan hal tersebut sangat mungkin dilakukan karena watak dasar manusia adalah makhluk yang spiritual, makhluk yang selalu membutuhkan atau meyakini adanya Tuhan. Karena itu, bagi Sayyed Hossein Nasr agama secara umum adalah bersifat kekal, sebagaimana kekalnya eksistensi manusia.³¹

Oleh karenanya, tulisan ini akan menelisik pengejawantahan nilai-nilai Al-Qur'an dalam falsafah hidup masyarakat Bima, sebagai bentuk humanisme religius berbasis budaya qur'ani, sehingga diharapkan terbentuknya karakteristik masyarakat modern dan khususnya masyarakat Bima yang memiliki nilai-nilai spiritualis dan humanis yang tercermin dalam dimensi hubungan antara manusia dengan Tuhannya, hubungan manusia dengan sesamanya, dan hubungan manusia dengan lingkungannya.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, perlu diidentifikasi beberapa masalah:

1. Masyarakat modern, khususnya sebagian masyarakat Bima yang cenderung mengabaikan agama sebagai solusi atas problematika sosial. Hal ini dapat dilihat pada beberapa kasus perkelahian antar kampung yang mengabaikan nilai-nilai agama sebagai solusi terhadap masalah tersebut.
2. Agama sebagai dasar dari humanisme religius harus dipahami berdasarkan pada kitab suci yang menjadi pedoman setiap agama, agar agam tidak salah dipahami oleh pemeluknya. Dalam Islam, Al-Qur'an menjadi landasan bagi setiap pemeluknya. Ketika Al-Qur'an dipahami oleh masyarakat Islam dalam konteks lokal, maka akan menjadi suatu budaya dan tradisi. Hal ini cenderung disalah pahami oleh sebagian masyarakat, sehingga dianggap tidak sejalan dengan perintah Allah dan Rasul-Nya.
3. Relasi Al-Qur'an dengan budaya lokal Bima yang melahirkan budaya qur'ani belum banyak dikaji, sehingga sebagian masyarakat Bima cenderung menganggap bahwa relasi Al-Qur'an dengan budaya merupakan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an.
4. Persinggungan masyarakat Bima dengan Al-Qur'an yang kemudian melahirkan falsafah hidup berbasis Al-Qur'an, masih dianggap oleh sebagian masyarakat Bima sebagai suatu hal yang tidak memiliki landasan secara konseptual.

³¹ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, New York: Longman, 1975, hal. 27.

C. Pembatasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah di atas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam disertasi ini, yaitu: “falsafah hidup *maja labo dahu* pada masyarakat Bima dalam konteks nilai universal Al-Qur’an tentang ketuhanan, kemanusiaan, dan nilai tentang tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan”.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan disertasi ini adalah: “Bagaimana humanisme religius berbasis budaya qur’ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima?”

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan dengan rincian sebagai berikut:

1. Bagaimana diskursus humanisme religius dan budaya qur’ani?
2. Bagaimana identitas masyarakat Bima?
3. Bagaimana isyarat Al-Qur’an tentang humanisme dan falsafah hidup?
4. Bagaimana nilai humanisme religius berbasis budaya qur’ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengeksplorasi perdebatan teoritis seputar humanisme religius dan diskursus tentang budaya qur’ani.
2. Menggambarkan tentang identitas masyarakat Bima dalam realitas sosial, agama dan budaya.
3. Menjelaskan isyarat Al-Qur’an tentang humanisme religius dan falsafah hidup.
4. Memahami humanisme religius dalam budaya dan falsafah hidup masyarakat Bima yang bersumber dari nilai-nilai universal Al-Qur’an.

F. Manfaat Penelitian

Sebagaimana penelitian ilmiah pada umumnya, terdapat dua manfaat dalam penelitian ini, yaitu manfaat teoritis dan praktis. Secara teoritis penelitian ini bermanfaat untuk:

1. Mengungkap nilai-nilai falsafah hidup dalam Al-Qur’an sebagai landasan untuk memperjelas kajian dalam budaya qur’ani. Melalui pembahasan ini, antara Al-Qur’an yang bersifat mutlak dan budaya yang bersifat tidak mutlak dapat dicari titik temu, sehingga secara teoritis posisi budaya qur’ani dapat menjadi suatu konsep yang utuh.
2. Menjelaskan nilai-nilai universal Al-Qur’an dalam falsafah hidup masyarakat Bima sebagai bentuk dari humanisme religius berbasis budaya qur’ani. Pembahasan ini memberikan ruang yang lebih luas

dalam merumuskan konsep humanisme religius dalam konteks budaya Bima, yang diyakini sebagai bahasa Al-Qur'an dalam wajah kultural. Secara teoritis, pembahasan nilai-nilai universal Al-Qur'an dalam falsafah hidup masyarakat Bima dapat menjadi penguat humanisme religius, sehingga dapat menjadi sebuah konsep baru tentang humanisme religius.

Selain manfaat secara teoritis di atas, terdapat manfaat secara praktis dari penelitian ini, yang diharapkan dapat memberi manfaat untuk:

1. Memberikan gambaran pemahaman tentang nilai-nilai humanisme religius dalam budaya dan falsafah hidup masyarakat Bima, sehingga dapat berpengaruh dalam kehidupan sosial dan keberagaman masyarakat secara umum, dan masyarakat Bima secara khusus.
2. Menjadi salah satu rujukan dalam menjalani kehidupan sosial dan keagamaan yang mengandung nilai budaya berbasis Al-Qur'an, serta dapat mempengaruhi pemerintah dan masyarakat untuk menjaga, mempertahankan, mengembangkan dan melestarikan, budaya berbasis Al-Qur'an, agar nilai-nilai Al-Qur'an terus tertanam ke dalam jiwa setiap masyarakat Bima.

G. Kerangka Teori

Untuk menjawab inti persoalan bagaimana humanisme religius berbasis budaya qur'ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima dan memperkuat analisis persoalan tersebut, penelitian ini menggunakan teori humanisme religius. Menurut George Makdisi dan Marchel A. Boisard, bahwa humanisme religius meliputi dimensi esensi tentang keyakinan, dimensi bentuk tentang ritual agama, dan dimensi ekspresi tentang tata hubungan antar individu, atau kelompok manusia dan makhluk lainnya. Ketiga dimensi tersebut tidak dapat dipisahkan dan menjadi dasar bagi tegaknya moralitas dalam kehidupan. Kodrat manusia merupakan standar utama bagi moralitas yang ingin dibangun. Sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk yang berakal, manusia diperintahkan untuk bertindak dan mengambil keputusan dengan akal dan hatinya. Karena itulah manusia mengemban tanggung jawab terhadap sesama, kosmos dan Tuhannya. Hal ini mengandung konsekuensi bahwa tidak ada satu manusia pun mempunyai hak untuk memperlakus manusia lain menjadi sarana bagi tujuan hidupnya.³²

Selain itu, untuk mempertajam analisis dalam penelitian ini, pendapat Muhammad Iqbal tentang nilai-nilai humanisme Islam digunakan untuk mendapatkan pemahaman yang utuh tentang humanisme religius berbasis

³² George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, hal 88. Lihat juga dalam Marchel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh H.M. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 53.

budaya qur'ani. Menurut Muhammad Iqbal, nilai-nilai humanisme Islam terdiri dari, prinsip kebebasan, persaudaraan, dan persamaan. Ketiga prinsip tersebut merupakan inti ajaran Islam. Inti dari ajaran Islam adalah tauhid, dan intisari dari tauhid tertuang dalam nilai-nilai persamaan, solidaritas, dan kebebasan.³³ Konsep tauhid berimplikasi kepada upaya mewujudkan persamaan. Adanya persamaan itu akan menumbuhkan solidaritas atau persaudaraan. Selanjutnya, solidaritas menuntut pemberian kebebasan kepada manusia dalam hidupnya. Kebebasan, persaudaraan, dan persamaan inilah yang menjadi prinsip humanisme dalam Islam.

Untuk menganalisis relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam budaya qur'ani, studi ini menggunakan teori relasi Al-Qur'an dengan budaya Arab pra Al-Qur'an yang bersifat dialogis.³⁴ Lebih lanjut, untuk mempertegas model dialogis Al-Qur'an dan budaya dalam konteks Indonesia, teori pribumisasi Islam, yang digagas oleh Abdurrahman Wahid, digunakan untuk melihat pribumisasi Al-Qur'an dalam falsafah hidup masyarakat Bima. Pribumisasi memiliki pengertian yang sama dengan istilah dalam Bahasa Inggris *indigenization* yaitu meletakkan suatu konsep tertentu dalam konteks kebudayaan lokal yang spesifik.³⁵ Pengertian tersebut memberikan pemahaman bahwa dalam pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran normatif yang bersumber dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing, sehingga tidak ada lagi pemurnian Islam atau proses menyamakan dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah.³⁶

Pribumisasi bukan sesuatu yang asing dan tidak berhubungan sama sekali dengan makna awal Al-Qur'an, tetapi sebaliknya berpijak pada makna awal tersebut.³⁷ Menurut Abdurrahman Wahid, yang dipribumikan hanyalah manifestasi Islam, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan Al-Qur'an dan hadis berwajah

³³ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Asyraf Publication, 1971, hal. 154.

³⁴ Menurut Aksin Wijaya, terdapat tiga pola tentang relasi Al-Qur'an dengan budaya lokal, yakni relasi Al-Qur'an dengan budaya masyarakat Arab pra Al-Qur'an, relasi Al-Qur'an dengan budaya Arab era Al-Qur'an, dan relasi Al-Qur'an dengan budaya pasca Al-Qur'an. Aksin Wijaya, "Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis," dalam *Jurnal Hermenia*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2005, hal. 4.

³⁵ Ulil Abshar Abdallah, "Abdurrahman Wahid sebagai Paradigma," dalam Ubaidillah Achmad, *Gus Dur: Pergulatan Antara Tradisionalis VS Liberalis*, Jombang: Madani Adil Makmur, 2005, hal. x.

³⁶ Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam Akhmad Sahal, *et.al.*, *Islam Nusantara; Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 34.

³⁷ Aksin Wijaya, "Relasi Al-Qur'an...", hal. 14.

lokal. Islam tetaplah Islam, dimana saja berada, tetapi bukan berarti semua harus disamakan bentuk luarnya.³⁸

Dalam konteks relasi Al-Qur'an dengan budaya lokal, pribumisasi dalam hal ini adalah budaya memberikan pengaruh yang kuat dalam menerapkan ajaran-ajaran Al-Qur'an agar sesuai dengan konteks lokal. Sebagai kitab suci, meskipun Al-Qur'an turun merespon konteks sejarah, sosial dan budaya, namun tetap saja merupakan sebuah kitab suci yang keberlakuan ajaran-ajarannya tidak terbatas pada masyarakat Arab, melainkan di idealisasikan pada semua masyarakat dalam berbagai konteks ruang dan waktu.³⁹

Teori penelitian di atas, akan menjadi sebuah sistem pengkajian dalam penelitian, yang dirasa tepat untuk mengeksplorasi tentang humanisme, agama dan budaya dalam falsafah hidup masyarakat Bima. Melalui teori humanisme religius serta relasi Al-Qur'an dan budaya, selanjutnya akan menghasilkan sebuah temuan baru, yaitu humanisme religius berbasis budaya qur'ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima.

H. Tinjauan Pustaka/ Penelitian Terdahulu yang Relevan

Sepanjang penelusuran yang telah dilakukan oleh penulis berkaitan dengan penelitian tentang humanisme religius dan falsafah hidup masyarakat Bima, terdapat beberapa kajian terdahulu yang dianggap relevan, antara lain:

Artikel yang ditulis oleh Masduki dengan judul *Humanisme Sekuler Versus Humanisme Religius (Kajian Tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif Melalui Pemikiran Seyyed Hossein Nasr)*.⁴⁰ Menurutnya, terjadinya dikotomi pendapat tentang humanisme religius dan humanisme sekuler, karena disebabkan oleh basis filosofis yang berbeda. Humanisme religius berakar pada teosentrisme sedangkan humanisme sekuler berasal dari antroposentrisme. Nilai-nilai spiritualitas yang diusung Nasr sebagaimana yang tertuang dalam berbagai pemikirannya, dapat dijadikan inspirasi untuk menawarkan humanisme spiritual.

Humanisme spiritual penting untuk dijadikan alternatif karena berorientasi *teo-antroposentris* yakni menempatkan manusia sebagai makhluk yang spiritualis dan humanis. Humanisme spiritual lebih menekankan aktualisasi nilai-nilai spiritual dalam kehidupan individu dan

³⁸ Zainul Milal Bizawie, "Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam Islamic Studies; Lintas Diskursus dan Metodologis," dalam Akhmad Sahal, *et.al., Islam Nusantara...*, hal. 253.

³⁹ Wardani, "Al-Qur'an Kultural dan Kultur Qur'ani: Interaksi antara Universalitas, Partikularitas, dan Kearifan lokal", dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2015, hal. 128-129.

⁴⁰ Masduki, "Humanisme Religius (Kajian Tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif Melalui Pemikiran Seyyed Hossein Nasr)," dalam *Jurnal Toleransi*, Vol.3 No.1 Tahun 2011, hal. 98-118.

sosial. Sebagai individu, nilai-nilai spiritualitas transenden yang hakiki dapat diaktualisasikan sehingga menjadi *insān al-kamil*, sedangkan sebagai masyarakat, dapat diaktualisasikan dalam bentuk masyarakat yang ideal.

Selanjutnya, penelitian yang ditulis oleh Husna Amin tentang Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spiritual dalam Bingkai Filsafat Agama.⁴¹ Menurutnya, perspektif filsafat agama memandang bahwa nilai universal kemanusiaan merupakan penentu arah kehidupan yang lebih baik, adil dan maslahat. Aktualisasi humanisme religius menuju humanisme spiritual merupakan salah satu model yang baik dan pantas ditawarkan bagi upaya menyikapi tantangan global dengan mencoba menemukan kembali nilai-nilai kemanusiaan yang hilang. Sikap humanis yang religius, adalah sikap yang mengedepankan sisi-sisi kemanusiaan dan nilai-nilai religius. Humanisme religius mengajarkan kepada manusia untuk berlaku adil antar sesama dan hidup damai di tengah medan perbedaan. Kejahatan dan penghancuran nilai-nilai kemanusiaan, merupakan bentuk penodaan kesucian Tuhan, agama dan para pemeluknya.

Penelitian lain adalah artikel T. Lembong Misbah dalam Jurnal al-Bayan, yang berjudul Humanisme Religius: Menyingkap Wajah Islam yang Ramah.⁴² Penelitian ini berangkat dari kegelisahan akademik tentang kekerasan atas nama agama yang menyebabkan krisis kemanusiaan. Kekerasan atas nama agama, di berbagai belahan dunia, baik yang terjadi sekarang maupun di masa silam, menurutnya harus menjadi kegelisahan setiap orang. Beberapa kasus kekerasan atas nama Islam menjadikan wajah Islam yang *rahmatan li al-‘ālamīn* berubah menjadi keras dan kejam. Berdasarkan fenomena tersebut, menurutnya, setiap agama sejatinya memiliki gagasan utama yang bersifat perenial, yaitu pesan kemanusiaan. Dengan meletakkan manusia sebagai poros utama dari keberagamaan, maka secara otomatis setiap individu harus dilibatkan dalam menyusun bangunan keagamaan yang sangat bersifat historisitas. Argumen ini kemudian akan membawa kita kepada suatu titik kesadaran bahwa betapa pentingnya agama yang dirangkai untuk kemaslahatan manusia.

Islam sebagai agama yang mengusung misi *rahmatan li al-‘ālamīn* tentu saja tidak membenarkan perilaku kekerasan, sekalipun dalam fakta sejarah banyak peperangan yang dilakukan oleh Nabi, tetapi peperangan tersebut dilakukan bukan karena terobsesi oleh kekuasaan dan harta, hanyalah sekedar mempertahankan nyawa dan harga dirinya. Artinya jika perilaku jelek yang ditampilkan oleh pemeluk agama, kiranya tidak bagus

⁴¹ Husna Amin, “Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spiritual dalam Bingkai Filsafat Agama,” dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15 No.1 Tahun 2013.

⁴² T. Lembong Misbah. “Humanisme Religius: Menyingkap Wajah Islam yang Ramah,” dalam *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2014.

bila digeneralisasikan pada keseluruhan umat beragama, sebab tidak dapat dipungkiri pemeluk agama yang taat dan baik masih banyak. Di samping itu, terkadang tindak kekerasan tersebut sebenarnya bukan ajaran agama, akan tetapi hanya kebodohan orang yang beragama tersebut dalam memahami kitab sucinya.

Secara umum, beberapa kajian pustaka di atas, memiliki persamaan yaitu sama-sama menjadikan humanisme religius sebagai basis dalam kajiannya. Meskipun ada persamaan dalam pembahasannya, namun secara khusus terdapat perbedaan. Penelitian diatas lebih menekankan pada humanisme religius yang melahirkan sikap spiritual dan humanis dan menjadi solusi bagi krisis manusia modern, sehingga mereka dapat menghargai agama dan ajarannya. Sementara penelitian ini mencoba menghadirkan konsep dari humanisme religius yang berbasis pada budaya qur'ani, sehingga agama dalam humanisme dapat dipahami dengan mudah oleh pemeluknya berdasarkan tradisi dan budaya yang berkembang di daerah masing-masing.

Selain penelitian tentang humanisme religius, terdapat juga beberapa karya tulis yang membahas tentang falsafah hidup masyarakat Bima, yang dijadikan sebagai kajian pustaka, antara lain:

Penelitian dan karya ilmiah yang ditulis oleh Hamid Syukrie ZM tentang Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Budaya Maja Labo Dahu Orang Bima.⁴³ Penelitian ini berusaha untuk mengkonstruksi gagasan, nilai-nilai dan norma-norma apa yang memungkinkan dan mendorong suami melakukan kekerasan terhadap istri, relasi kuasa yang terbangun antara suami dan istri, pemahaman dan pemaknaan kekerasan menurut falsafah *maja labo dahu*. Penelitian ini menyimpulkan bahwa falsafah *maja labo dahu* melegitimasi subordinasi dan kekerasan terhadap istri dalam rumah tangga karena berdasarkan pemahaman keagamaan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*.

Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Natsir, dan kawan-kawan tentang model resolusi konflik di kabupaten Bima dalam artikel yang berjudul Communal Conflict Resolution Model in Bima Regency West Nusa Tenggara Province.⁴⁴ Penelitian ini membahas tentang penyelesaian konflik yang terjadi di desa Renda dan Ngali di Kabupaten Bima. Menurutnya, faktor yang mempengaruhi konflik adalah sejarah konflik masa lalu antara dua desa tersebut. Selain itu juga faktor sosial dan ekonomi juga ikut mempengaruhi

⁴³ Hamidsyukrie ZM, "Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Budaya Maja Labo Dahu Orang Bima," *Disertasi*, Depok: Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, 2009.

⁴⁴ M. Natsir, *et.al.*, "Communal Conflict Resolution Model in Bima Regency West Nusa Tenggara Province," dalam *International Journal of Education and Research*, Vol. 1 No. Tahun 2013.

munculnya konflik. Oleh karenanya faktor-faktor tersebut saling berkaitan, baik karena lemahnya tatanan sosial yang ada di masyarakat atau karena genitas. Untuk menyelesaikannya Natsir dan kawan-kawan menawarkan model penyelesaian konflik berbasis kearifan lokal yang menegaskan bahwa orang bima adalah bersaudara dan saling mengasihi antar sesama seperti saudara kandung, dengan membuat perjanjian perdamaian yang disepakati oleh para tokoh agama, tokoh adat, dan tokoh masyarakat.

Buku yang berjudul *Penguatan Pendidikan Karakter Berbasis Maja Labo Dahu dan Nggusu Waru*, ditulis oleh Anwar Hasnun. Buku tersebut membahas tentang konsep falsafah Bima yaitu *maja labo dahu* dan *nggusu waru*.⁴⁵ Kedua falsafah tersebut mengandung nilai-nilai karakter, yaitu nilai karakter manusia dengan dirinya, manusia dengan sesamanya, dan manusia dengan Tuhannya. Melalui nilai-nilai karakter tersebut, terdapat beberapa tahapan sebagai langkah dalam penguatan karakter dalam falsafah hidup masyarakat Bima, yaitu tahapan pengenalan falsafah *maja labo dahu* dan *nggusu waru*, tahapan pemahaman falsafah *maja labo dahu* dan *nggusu waru*, dan tahapan penerapan falsafah *maja labo dahu* dan *nggusu waru*. Ketiga tahapan ini menjadi langkah hirarkis dalam penguatan pendidikan karakter dalam kehidupan masyarakat Bima.

Penelitian yang telah ditulis oleh Tasrif dan Siti Qamariah, yang berjudul Model Penguatan Karakter Masyarakat Berbasis Nilai Kearifan Lokal *Maja Labo Dahu* dalam Perspektif Budaya Bima.⁴⁶ Penelitian ini bertujuan untuk menggambarkan dan mengetahui model penguatan karakter masyarakat berbasis nilai kearifan lokal “Maja Labo Dahu” dalam perspektif budaya Bima. Penguatan karakter masyarakat Bima melalui beberapa model penerapan, yaitu penerapan nilai religius dalam penguatan karakter masyarakat yang berbasis pada falsafah *maja labo dahu* dalam perspektif budaya Bima, penerapan nilai nasionalis, penerapan nilai integritas, penerapan nilai gotong royog, penerapan nilai mandiri, sebagai penguatan karakter masyarakat yang berbasis pada falsafah *maja labo dahu* dalam perspektif budaya bima, dan penerapan nilai mandiri dalam penguatan karakter yang berbasis falsafah *maja labo dahu* dalam masyarakat Bima.

Penelitian yang dilakukan oleh Ruslin dan Heni Gusfa, tentang rasionalisasi nilai-nilai falsafah *maja labo dahu* dalam tindakan politisi muda

⁴⁵ *Nggusu Waru* (delapan sudut) adalah falsafah tentang delapan kriteria pemimpin dalam masyarakat Bima.

⁴⁶ Siti Komariah dan Tasrif, “Model Penguatan Karakter Masyarakat Berbasis Nilai Kearifan Lokal “Maja Labo Dahu” dalam Perspektif Budaya Bima,” dalam *Jurnal Administrasi Negara*, Vol. 15 No.2 Tahun 2018.

Bima.⁴⁷ Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mempelajari pengalaman politisi muda Bima berdasarkan orientasi politik yang rasional dan positif. Dalam komunikasi politik yang dilakukan oleh politisi muda Bima, menunjukkan tindakan politik rasional dan positif berdasarkan nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*. Melalui nilai-nilai tersebut, politisi muda Bima dapat membendung arus politik nasional, yang lebih cenderung bersifat politik “kotor”.

Selanjutnya, penelitian yang membahas tentang penyelesaian konflik yang berbasis pada kearifan lokal masyarakat Bima, yang ditulis oleh Muhammad Jafar dengan judul *Conflict Reconciliation Bima: Local Wisdom Based Ethnographic Study*.⁴⁸ Menurutnya penyelesaian konflik di Bima mengacu pada interaksi sosial permanen serta kegiatan sosial sehari-hari masyarakat. Bentuk penanganan konflik di Bima didasarkan pada internalisasi nilai-nilai kearifan lokal sebagai perekat dan mediator konflik. Karena itu, pencegahan, penyelesaian, penanganan konflik yang terintegrasi dan holistik dengan nilai kearifan lokal, nilai budaya dan nilai agama yang diutamakan dalam kehidupan masyarakat sangat penting.

Dari berbagai macam penelitian dan karya tulis di atas, belum ditemukan yang membahas secara khusus tentang nilai-nilai Al-Qur’an dalam falsafah hidup masyarakat Bima sebagai bentuk humanisme religius berbasis budaya qur’ani. Dalam penelitian ini, penulis ingin mengemukakan tentang konsep humanisme religius berbasis budaya qur’ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima, sehingga bisa dilestarikan dan dipertahankan, agar menjadi rujukan dalam menjalani aktifitas kehidupan sehari-hari.

I. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, yakni menganalisa obyek penelitian dengan menyelidiki, menemukan, serta menggambarannya baik secara makro maupun mikro, sehingga menghasilkan data deskriptif berupa humanisme religius berbasis budaya qur’ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima. Pendekatan yang digunakan adalah tafsir tematik, yaitu merujuk pada langkah-langkah operasional tafsir tematik yang digunakan oleh al-Farmawi.⁴⁹ Tujuannya adalah untuk mengakaji sebuah tema dari tema-tema

⁴⁷ Ruslin dan Heni Gusfa, “The Rationalization of Maja Labo Dahu Values in the Action of Bimas Young Political Actors,” dalam *First International Conference on Administration Science (ICAS)*, Atlantis Press, 2019.

⁴⁸ Muhammad Jafar, “Conflict Reconciliation Bima: Local Wisdom Based Ethnographic Study,” dalam *International Journal of Innovative Science and Research Technology*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.

⁴⁹ ‘Abd al-Hayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawdhū‘ī; Dirāsah Manhajīyah Maudhu‘īyah Bayānāt al-Kitāb*, Mishr: Mathba’ah al-Hadharah al-‘Arabiyyah, 1977, hal.52.

Al-Qur'an. Dalam penelitian ini, yang menjadi tema sentral adalah humanisme religius yang kemudian dipahami melalui konteks budaya qur'ani.

1. Sumber Data

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, sehingga sumber data primer dan sekunder diambil dari data-data kepustakaan, seperti buku, jurnal, majalah, makalah, prosiding seminar, website, dan lain-lain. Data primer dalam penelitian ini bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan langsung dengan konsep humanisme dan falsafah hidup. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian Tafsir, yaitu suatu analisis secara komprehensif terhadap penafsiran Al-Qur'an yang pernah dilakukan oleh para mufasir terdahulu untuk diketahui secara rinci tentang berbagai hal terkait dengan ayat-ayat yang akan diteliti.⁵⁰ Ayat-ayat tersebut ditafsirkan dengan menggunakan bantuan kitab-kitab tafsir, baik klasik maupun modern.

Adapun data skunder dalam penelitian ini, adalah buku dan literatur yang relevan, baik tentang humanisme, maupun budaya Bima. Selain itu, data sekunder juga berupa data-data lapangan yang berkaitan langsung dengan identitas, tradisi, dan budaya masyarakat Bima. Data-data tersebut, diperoleh dari subjek penelitian atau informan langsung, yaitu tokoh masyarakat, tokoh agama, tokoh adat, dan pihak-pihak yang berkompeten terhadap tradisi dan budaya Bima.

2. Pengumpulan Data

Data-data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui riset perpustakaan.⁵¹ Dalam pengumpulan data disertasi ini penulis menggunakan, pertama, penelitian kepustakaan (*library reseach*), dalam hal ini penulis pengumpulan ayat yang berkaitan dengan humanisme dan falsafah hidup. Selanjutnya, penelitian dilakukan terhadap beberapa literatur tafsir dan literatur lain yang berkaitan langsung dengan tema yang dibahas dalam disertasi ini. Adapun langkah yang ditempuh dalam studi kepustakaan ini adalah dengan cara membaca, mengutip, menganalisa dan merumuskan hal-hal yang dianggap urgen dan memenuhi syarat dalam penelitian.⁵²

Kedua, observasi, yaitu pengamatan faktual dengan menggunakan seluruh panca indra (melihat, mendengar dan merasakan)⁵³ dan pencatatan secara sistematis gejala-gejala yang terjadi pada realitas masyarakat Bima,

⁵⁰ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 85.

⁵¹ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010, hal. 112-113

⁵² Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2001, hal. 3.

⁵³ Indriati Yulistiani, *Ragam Kualitatif: Penelitian Lapangan*, Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial Dan Politik UI, 2001, hal. 16.

yaitu dengan mengadakan pengamatan terhadap fenomena sosial dan budaya masyarakat Bima.

Ketiga, wawancara, wawancara dalam hal ini bersifat tidak terstruktur namun penulis memiliki konsep-konsep pertanyaan yang akan diajukan sehingga mendapatkan jawaban yang dicari sesuai dengan kebutuhan dalam penelitian ini. Selain itu, pengumpulan data juga akan dilakukan dengan dokumentasi langsung oleh penulis di wilayah yang diteliti.⁵⁴

Sebagai panduan penulisan, penulis menggunakan buku “Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi” yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an, tahun 2017.⁵⁵

3. Analisis Data

Data yang telah dikumpulkan diolah dengan teknik analisis deskriptif kualitatif atau kualitatif interpretatif. Proses pengolahannya mengikuti teori Miles dan Huberman, sebagaimana dikutip oleh Sugiyono bahwa “proses pengolahan data melalui tiga tahap, yaitu reduksi data, penyajian data (*data display*), dan verifikasi/penarikan kesimpulan”, adapun langkah-langkahnya sebagai berikut;⁵⁶

Langkah pertama dalam analisis data yakni mereduksi data. Reduksi dilakukan dengan mengumpulkan data kepustakaan yang berkaitan dengan humanisme religius dan falsafah hidup masyarakat Bima, serta data lapangan, kemudian dipilih dan dikelompokkan berdasarkan pembahasan masing-masing. Hasilnya kemudian akan diolah, diklasifikasi, dianalisis dan disimpulkan.

Langkah kedua yakni penyajian data. Dalam hal ini data yang telah dikategorikan tersebut kemudian diorganisasikan sebagai bahan penyajian data. Data tersebut disajikan secara deskriptif, yaitu data yang berupa konsep humanisme religius dianalisis dengan menggunakan teori humanisme religius, data yang berupa hubungan budaya dengan Al-Qur’an dianalisis menggunakan teori pribumisasi Islam, data tentang budaya qur’ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima akan dianalisis menggunakan konsep yang ada dalam budaya Bima, dan ayat-aya Al-Qur’an akan dianalisis dengan menggunakan bantuan kitab-kitab tafsir, sehingga dimungkinkan dapat memberikan gambaran seluruhnya atau sebagian dari aspek yang diteliti.

Langkah ketiga adalah verifikasi dan menyimpulkan, dalam hal ini peneliti akan menyeleksi kembali, mengklasifikasi, dan menganalisis data kemudian menyimpulkannya kembali. Adapun teknik pengambilan

⁵⁴ Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial-Lainnya*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004, hal. 180-181.

⁵⁵ Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2016.

⁵⁶ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung: CV. Alfabeta, 2005, hal. 23.

kesimpulan yang dipakai adalah metode deduksi dan induksi. Setelah itu data dianggap selesai dan dijadikan sebagai data akhir yang dijadikan sebagai bahan laporan penelitian.

J. Sistematika Penulisan

Disertasi ini dibagi ke dalam enam bab dengan rincian sebagai berikut: Bab pertama merupakan bab pendahuluan. Dalam bab ini, penulis memaparkan tentang latar belakang masalah. Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, permasalahan dalam disertasi ini dibagi menjadi tiga yaitu; identifikasi masalah, batasan masalah, dan rumusan masalah. Kemudian tujuan dan manfaat penelitian, dilanjutkan dengan pembahasan tentang kerangka teori dan kajian pustaka/penelitian terdahulu yang relevan. Termasuk di dalam uraian pendahuluan ini adalah hal-hal yang berhubungan dengan metode penelitian dan pendekatan penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi, serta sistematika penulisan yang menjadi garis besar materi dalam sebuah disertasi sebagai bagian akhir dari uraian bab ini.

Selanjutnya pada bab kedua, membahas tentang diskursus humanisme religius dan budaya qur'ani. Kajian ini diklasifikasi dalam dua pembahasan. Pembahasan pertama, tentang humanisme religius, kajian ini diawali dengan tinjauan umum makna humanisme, kemudian dilanjutkan pembahasan tentang tipologi humanisme yaitu humanisme sekuler dan religius. Humanisme dalam prespektif Islam juga menjadi kajian dalam diskursus ini, dengan tujuan untuk menegaskan posisi humanisme religius dalam diskursus pemikiran Islam. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan seputar nilai-nilai universal humanisme Islam, yang meliputi kebebasan, persaudaraan, dan persamaan. Pembahasan kedua, diskursus seputar budaya qur'ani. Diawali dengan pembahasan tentang konsep budaya sebagai landasan dalam diskursus ini. Selanjutnya, pembahasan tentang unsur budaya, yang terdiri dari sistem religi, bahasa dan komunikasi, kekerabatan dan organisasi sosial, peralatan hidup dan teknologi, ekonomi dan mata pencaharian, serta kesenian dan keindahan. Untuk menguraikan pembahasan relasi Al-Qur'an dengan budaya, dalam kajian ini akan dibahas tentang relasi Al-Qur'an dengan budaya secara tekstual maupun kontekstual. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang konsep budaya qur'ani (*Qur'anic Culture*).

Bab ketiga, berisi tentang identitas masyarakat Bima, yang membahas seputar sejarah perkembangan Islam di Bima, sebagai kajian awal untuk melihat proses masuknya Islam, hingga proses transmisi ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat Bima. Selanjutnya kajian tentang kebudayaan dan falsafah hidup masyarakat Bima, yang meliputi konsep falsafah hidup masyarakat Bima, *maja labo dahu* sebagai falsafah hidup masyarakat Bima, dan *maja labo dahu* sebagai bentuk budaya qur'ani.

Bab keempat, membahas tentang Isyarat Al-Qur'an tentang nilai humanisme, budaya dan falsafah hidup. Dalam pembahasan ini, akan diklasifikasikan ayat-ayat yang berhubungan dengan nilai dan prinsip dalam humanisme religius, kemudian ayat-ayat yang berkaitan dengan wujud budaya, dan membahas ayat-ayat tentang falsafah hidup. Tujuannya, agar ayat-ayat yang berkaitan dengan humanisme, budaya dan falsafah hidup, dapat dijadikan basis dalam menganalisis kajian dalam pembahasan pada bab berikutnya.

Bab kelima, berisi pembahasan tentang nilai humanisme religius berbasis budaya dalam falsafah hidup masyarakat Bima. Dalam bab ini terdapat dua pembahasan inti, pertama tentang nilai-nilai humanisme dalam budaya dan falsafah hidup masyarakat Bima. Kedua tentang implementasi humanisme religius berbasis budaya qur'ani dalam tradisi *bulu ngkalu* pada masyarakat Bima di desa Nggelu Kabupaten Bima.

Terakhir adalah Bab keenam, berisi tentang penutup dari penelitian ini yang mencakup kesimpulan dan hasil temuan dari penelitian ini, serta saran-saran untuk penelitian selanjutnya.

BAB II

DISKURSUS SEPUTAR HUMANISME RELIGIUS DAN BUDAYA QURA'NI

Bab ini mendiskusikan kerangka teoritis yang meliputi kompleksitas makna yang terkandung dalam term humanisme secara umum, kemudian penggunaannya pada konteks modern yang melahirkan humanisme religius dan penggunaannya dalam konteks Islam yang berbasis teologis. Dalam konteks humanisme Islam, terdapat tauhid sebagai prinsip dan wahyu sebagai asas. Berdasarkan prinsip dan asas tersebut, humanisme Islam mengandung nilai-nilai universal di dalamnya, yaitu nilai kebebasan, persaudaraan, dan persamaan. Selain itu, bab ini membahas tentang budaya qur'ani, dimulai dari pembahasan tentang budaya sebagai konsep umum, yang meliputi diskursus makna, wujud dan unsur budaya. Selanjutnya, pembahasan difokuskan pada diskursus tentang relasi Al-Qur'an dengan budaya, sehingga melahirkan interpretasi dan pemahaman progresif terhadap budaya qur'ani, sekaligus sebagai pijakan dalam merumuskan konsep budaya qur'ani yaitu pribumisasi terhadap universalitas Al-Qur'an dalam partikularitas budaya.

A. Diskursus Seputar Humanisme Religius

Humanisme religius dalam diskursus keilmuan tidak dapat dipisahkan dari sejarah dan perkembangan gerakan humanisme yang sampai pada puncaknya pada masa *renaissance*, ditandai dengan era kebangkitan kembali pemikiran yang bebas dari dogma agama. Humanisme menjadi suatu gerakan intelektual dan kesastraan yang memiliki prinsip kebebasan manusia.

Kebebasan yang ingin dicapai adalah kemauan atas hasil usaha manusia sendiri yang tidak berdasarkan campur tangan Tuhan.

Pada awalnya humanisme berkembang di Italia, kemudian berkembang di Jerman, Prancis dan menyebar ke negara-negara Eropa lainnya. Gerakan humanisme tersebut dilakukan dalam rangka untuk menyadarkan umat manusia dari pengaruh dogma gereja sepanjang abad pertengahan. Dogma gereja tersebut membatasi kuasa dan kebebasan manusia, karena garis hidup manusia telah ditentukan Tuhan. Gerakan humanisme ini berusaha untuk melepaskan diri dari hegemoni gereja dan melepaskan akal dari belenggu yang mengikat, karena manusia bukan pengunjung di bumi, tetapi sebagai pekerja yang mengurus bumi.¹ Artinya, manusia memiliki hak kebebasan yang absolut dalam menjalani berbagai aktivitas kehidupannya di bumi ini, sebagai konsekuensi dari makhluk Tuhan.

Secara geneologi, term humanisme mulai populer menjelang berakhirnya zaman pertengahan hingga masa *renaissance* yaitu pada abad ke-14 M. Perubahan paradigma terjadi ketika manusia mengalami perubahan yang mendasar dari awal mulanya perbincangan terpusat pada persoalan alam semesta, berubah menjadi perbincangan mikrokosmos atau antroposentrisme (manusia). Pada saat itu, humanisme bertujuan untuk meningkatkan pertumbuhan yang harmonis dari sifat alamiah manusia, dengan tidak menyangkal adanya zat yang Maha Tinggi. Namun, adanya argumen yang beranggapan bahwa hal yang alamiah dalam diri manusia telah memiliki nilai yang cukup untuk dijadikan sasaran bagi pengenalan manusia. Tanpa adanya wahyu sebagai petunjuk, seseorang dapat berkarya dengan baik dan sempurna. Setelah itu beberapa dekade selanjutnya, terlahir gerakan humanisme yang melepaskan segala hal yang berkaitan dengan Tuhan dan akhirat serta hanya menerima hidup di dunia.²

Dalam konteks ini, humanisme merupakan tahapan dimulainya paradigma manusia sebagai pusat, setelah alam pikiran Yunani Kuno dan peradaban Barat beranjak dari tahapan evolusi kosmosentris, kemudian berubah menjadi paradigma yang memusatkan diri pada yang Ilahi atau teosentris. Dalam perkembangannya, muncul suatu kesadaran baru tentang hakikat manusia yang rasional dan bebas. Hal inilah yang melahirkan pemikiran antroposentris, yakni manusia menjadi pusat pemikirannya sendiri. Paradigma antroposentris kemudian melahirkan aksi dan gerakan humanisme.

¹ Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006, hal. 40.

² Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 11-15.

1. Tinjauan Umum Makna Humanisme

Pada masa *renaissance*, humanisme merupakan jargon yang sejajar dengan *artista* (seniman) atau *iurista* (ahli hukum) serta *umanista* yang berarti seorang guru atau murid yang mempelajari kebudayaan seperti gramatika, retorika, sejarah, seni, puisi atau filsafat moral. Humanisme digunakan sebagai istilah intelektual dalam bidang filsafat, pendidikan, dan literatur. Hal ini menunjukkan tentang beragam makna yang terkandung pada istilah humanisme.³

Humanisme merupakan term yang mengandung sejarah sangat kompleks dan mencakup kemungkinan konteks serta makna yang luas. Secara leksikal humanisme terdiri dari dua kata, *human* dan *isme*. Kedua kata tersebut berasal dari bahasa latin, yaitu *humanus* yang berarti manusia dan *ismus* yang berarti faham atau aliran.⁴ Istilah humanisme erat kaitannya dengan kata latin klasik lainnya, yaitu *humanus* yang berarti tanah atau bumi. Dari istilah tersebut juga muncul kata *homo* yang berarti manusia (makhluk hidup) dan *humanus* yang lebih menunjukkan sifat membumi dan manusiawi. Namun dalam literatur latin klasik *humanus* mendapat berbagai konotasi lebih luas yaitu karakter khas manusia, murah hati, dan terpelajar.⁵ Istilah yang serupa dengan kata latin lain, yaitu *humilis* yang berarti kesederhanaan dan kerendahan hati.⁶

Secara terminologi, dalam bahasa Inggris humanisme memiliki arti *the humanities*, yang diturunkan dari bahasa latin. Lebih lanjut *umanus* juga berarti hal-hal yang pantas bagi seorang manusia, berperikemanusiaan, berbudi, bijaksana, beradab, sopan dan ramah.⁷ Secara umum, humanisme adalah paham tentang manusia atau kemanusiaan. Selain itu, humanisme dapat juga diartikan sebagai usaha dalam membangkitkan rasa kemanusiaan dan mencita-citakan kehidupan yang lebih baik.⁸

Sedangkan humanisme dalam bahasa arab sering dipersepsikan sebagai: *al-adab*, *al-adabiyat*, *anwa al-adab*, *durub al-adab*, *funun al-adab*, *'ilm al-adab*, *'ilm al-'arab*, *'ilm al-'arabiya*, *al-'ulum al-'arabiya*, *'ilm al-lisan*. Dalam perkembangan bahasa Arab, humanisme disebut sebagai

³ Bambang Sugiharto, *Humanisme dan Humaniora*, Bandung: Matahari, 2013, hal. 17.

⁴ Hassan Shadily, *et.al.*, "Humanisme", dalam *Ensiklopedi Indonesia*, Vol. 3, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1992, hal. 1350.

⁵ Vito R. Giustiniani, "Homo, Humanus, and the Meanings of Humanism", dalam *Journal of the History of Ideas*, No. 46 Tahun 1985, hal. 167.

⁶ Tony Davies, *Humanism*, London: Routledge, 1997, hal. 125.

⁷ K. Prent C. M (ed.), *Kamus Latin-Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, 1969, hal. 30.

⁸ Peter Salim dan Yenni Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Modern English Press, 1991, hal. 541.

persamaan ilmu etika (norma dan aturan).⁹ Namun, humanisme juga memiliki padanan kata dalam bahasa Arab yaitu kata *insāniyyah*. Dalam bahasa Arab, kata *insāniyyah* erat kaitannya dengan kata *insān* yang diartikan sebagai manusia dengan berbagai derivasinya. Para ahli bahasa Arab berbeda pendapat mengenai asal akar kata *insan*. Pendapat lain mengatakan *insān* berasal dari kata *al-uns* yaitu ramah, jinak lawan kata dari buas. Dapat juga berasal dari kata *an-nisyān* yang berarti lupa.¹⁰

Istilah *insāniyyah* sering digunakan oleh para filsof pada masa *renaissance* Islam dengan makna yang mengandung beberapa pengertian. Kata ini bisa menjadi sebuah kecenderungan manusia untuk berbagi dengan orang lain atau hidup bersama, yang merupakan sifat dasar manusia. Istilah ini menunjukkan arti manusia yang sebenarnya dalam arti merealisasikan tujuan akhir untuk kesempurnaan manusia sebagai pribadi manusia yang sering diartikan penggunaan akal budi.¹¹

Berdasarkan arti kata humanisme di atas, dalam Kamus Bahasa Indonesia dikemukakan beberapa definisi humanisme: pertama, humanisme sebagai aliran yang bertujuan menghidupkan rasa kemanusiaan dan mencitakan-citakan pergaulan hidup yang lebih baik. Kedua, humanisme sebagai aliran yang menganggap manusia sebagai objek studi yang terpenting. Ketiga, sebagai aliran zaman *renaissance* yang menjadikan sastra klasik (dari bahasa latin dan Yunani) sebagai dasar seluruh peradaban manusia.¹² Lorens Bagus dalam Kamus Filsafatnya mendefinisikan bahwa humanisme merupakan suatu filsafat yang menganggap unsur rasional dalam setiap individu sebagai nilai tertinggi.¹³ Dalam *Oxford Learner's Dictionary* diungkapkan bahwa humanisme adalah sistem kepercayaan yang memusatkan perhatiannya pada keperluan umum manusia dan mencari solusi untuk menyelesaikan persoalan manusia yang lebih menggunakan akal dari pada keimanan kepada Tuhan.¹⁴

Menurut J.A.Symon, humanisme adalah suatu persepsi baru dan vital terkait harga diri manusia sebagai makhluk rasional yang terlepas dari pembatasan teologi, dan pada puncaknya manusia memiliki kebebasan

⁹ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Cristian West*, Edinburg: Edinburg University Press, 1990, hal. 89.

¹⁰ Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Lkarya Grafika, t.th, hal. 250.

¹¹ Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: E. J. Brill, 1986, hal. 10.

¹² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 533.

¹³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002, hal. 295.

¹⁴ A. S. Hornboy, *Oxford Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1995, hal. 582.

intelektual dan moral. Humanisme secara khusus merupakan reaksi melawan tirani gereja sebagai usaha menemukan bentuk kesatuan dalam menggunakan akal pikiran untuk menyadari kekuasaan manusia atas dirinya sendiri.¹⁵

Lebih lanjut, Roger L. Shinn mendefinisikan bahwa humanisme adalah penghargaan kepada manusia atas nilai-nilai yang konkrit dan potensial di dalam kehidupan umat manusia. Humanisme menghargai manusia karena bukan binatang, mesin atau malaikat, tetapi sebagai manusia. Humanisme memperhatikan kemalangan dan keberuntungan dari spirit kemanusiaan bukan dari segi ras atau agama, atau elit intelektual, tetapi secara menyeluruh pada sejarah dan pengalaman. Humanisme dalam penilaiannya mungkin bisa rendah hati atau sombong, tepat atau salah, tetapi selalu dalam rangka menyayangi manusia.¹⁶

Secara historis, istilah humanisme mengalami beberapa perkembangan, sebagaimana yang dijelaskan oleh William L. Reese bahwa istilah humanisme awalnya merujuk pada doktrin *protogoras* yang mengangkat manusia sebagai ukuran yang kontras dengan macam bentuk absolutisme, khususnya bersifat epistemologis. Selanjutnya pada zaman *renaissance* istilah tersebut menunjukkan pada gerak balik kepada sumber-sumber Yunani dan adanya kritik individual serta interpretasi individual yang kontras akan tradisi *skolatisisme* dan otoritas religius. Pada abad setelahnya istilah tersebut digunakan secara kontras dengan teisme yang menempatkan manusia sebagai segala sumber kebaikan dan kreativitas.¹⁷

Lebih lanjut, August Comte menggunakan istilah humanisme dalam memformulasikan suatu kerangka baru dengan istilah “agama kemanusiaan”. Menurut F.C.S. Schiller dan William James yang memberikan penggunaan humanisme sebagai pandangan yang bertolak belakang dengan absolutisme filosofis, yang penekanannya pada alam atau dunia yang terbuka, pluralisme, dan kebebasan manusia. Perkembangan selanjutnya dari penggunaan istilah humanisme yaitu pada masa modern, Bertrand Russel mengembangkan humanisme menjadi “humanisme sekuler”, dan Derrida menggunakan humanisme dalam mengkonstruksi pandangan sturukturalisme.¹⁸

Sepanjang perjalanan sejarah, humanisme menunjukkan wajah dialektika yang tidak tampil secara monolitik, namun penampilannya bervariasi dan plural. Setidaknya selama periode 2500 tahun, tradisi humanisme sudah menawarkan berbagai model kemanusiaan yang terbaik.

¹⁵ J.A. Symond, *The Renaissance in Italy*, Part I, London: Henry Holt and Company, 1898, hal. 52.

¹⁶ Roger L. Shinn, *New Directions in Theology Today, Man: The New Humanism*, Volume VI, Philadelphia: The Westminster Press, 1952, hal. 24.

¹⁷ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, New York: Humanity Books, 1996, hal. 316.

¹⁸ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy...*, hal. 317.

Wacana klasik Barat (Yahudi-Kristen dan Yunani-Romawi), serta Timur (Konghuchu dan Budha), menghadirkan cita-cita humanisme yang terdiri dari kebajikan utama, seperti kebijaksanaan, keadilan, kemanusiaan, kedamaian dan harmoni. Humanisme bisa berbentuk seperti pendidikan berwawasan luas, pemikiran reflektif, karakter mulia, keramahan, kebajikan dan tanggung jawab sosial. Wacana humanisme modern seperti aliran pemikiran naturalis, liberal, eksistensial, progresif, kritis dan radikal. Ditambahkan beberapa hal yang ideal sebagai cita-cita humanisme, seperti otonomi pribadi dan keaslian, aktualisasi diri, pemikiran kritis, imajinasi kreatif, penghormatan terhadap orang lain, kepedulian atau empati, melibatkan kewarganegaraan yang demokratis serta kepatuhan terhadap etika global dan hak asasi manusia, multikulturalisme, dan tanggung jawab pada lingkungan.¹⁹

Dari uraian di atas menunjukkan beragam makna yang terkandung dalam istilah humanisme. Menurut Tony Davies, perbedaan interpretasi terhadap kata humanisme muncul karena persoalan perspektif dalam menelaah bidang kajian. Hal ini ditegaskan pula oleh Fredick Edwards bahwa kata humanisme mengandung banyak makna. Usaha untuk menjelaskan humanisme sering menimbulkan kerancuan, karena makna tersebut sering tidak diklarifikasi. Perbedaan makna tersebut disebabkan oleh tipe humanisme yang berbeda-beda.²⁰

Dalam konteks perbedaan tersebut, secara garis besar istilah humanisme dapat dilihat dari sisi historis dan sisi filsafat. Dari sisi historis, humanisme berarti suatu Gerakan intelektual dan kesusastraan yang pertama kali muncul di Italia pada abad ke 14 Masehi. Gerakan ini sebagai penggerak kebudayaan Eropa modern. Sedangkan dari sisi filsafat, humanisme sering diartikan sebagai paham dalam filsafat yang menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia, sehingga manusia menduduki posisi yang sangat penting, baik dalam pemikiran filsafat, maupun dalam praktik hidup sehari-hari.²¹

Menurut penulis, walaupun secara operasional terdapat perbedaan makna humanisme dari sisi historis dan filsafat, namun secara substantif

¹⁹ Amirullah, *Pendidikan Humanis; Mengarusutamakan Nilai-nilai Kemanusiaan dalam Praktik Pendidikan Islam di Indonesia*, Tangsel: Pustakapedia, 2018, hal. 42.

²⁰ Tipe humanisme menurut Fredick Edwards: pertama, humanisme kesusastraan yaitu kepatuhan terhadap nilai-nilai kemanusiaan atau budaya kesusastraan. Kedua, humanisme renaissance yaitu spirit yang berkembang pada akhir abad pertengahan, sebagai usaha untuk membangkitkan keyakinan terhadap kemampuan manusia untuk menentukan nasibnya sendiri. Ketiga, humanisme kultural yaitu tradisi rasional dan empiris pada masa Yunani dan Romawi, yang berkembang melalui sejarah Eropa, dan sekarang menjadi bagian dari dasar-dasar pendekatan Barat terhadap ilmu, sejarah, politik, etika, dan hukum. Keempat, humanisme filosofikal yaitu pandangan hidup yang terpusat pada kebutuhan dan kepentingan manusia. Adi Ekopriyono, "Jawa Menyiasati Globalisasi", *Disertasi*, Salatiga: Program Pascasarjana Studi Pembangunan Universitas Kristen Satya Wacana, 2011, hal. 18.

²¹ Zainal Abidin, *Filsafat Manusia...*, hal. 39.

tidak berbeda, term humanisme digunakan untuk setiap sistem pemikiran atau aksi yang memberikan perhatian utama terhadap hubungan manusia dengan dirinya sendiri dan hubungan manusia dengan manusia lainnya. Humanisme menempatkan kedudukan dan harga diri manusia sebagai faktor yang utama dalam bentuk pengakuan terhadap harkat dan martabat manusia secara individual. Karena itu, setiap orang harus dihormati sebagai manusia dalam arti seutuhnya, bukan karena seorang pintar atau bodoh, baik atau buruk, dan tidak tergantung pada daerah asal-usulnya, komunitas etnik atau umat beragama, serta tidak berdasarkan pada jenis kelaminnya.

Dalam konteks Indonesia, landasan bagi terwujudnya masyarakat humanis sebagaimana tercantum dalam sila kedua “kemanusiaan yang adil dan beradab”, merupakan jaminan secara kelembagaan yang membentengi Hak Asasi Manusia (HAM). Ide penting konsep HAM kembali pada kepercayaan agama monoteis yang menyatakan bahwa di mata Tuhan semua manusia memiliki kesamaan martabat. Tuhan telah memberi mereka posisi istimewa diantara makhluk-Nya yang lain. Hal ini menyuarakan keyakinan fundamental bahwa manusia tidak melihat pada gender, asal muasal, suku, pendidikan atau nasionalitas, dan tanpa memandang keyakinan agama dan politiknya. Setiap manusia memiliki hak untuk dihormati dalam integritas kemanusiaannya. Konsep ini sesuai dengan konsep HAM yang termaktub dalam deklarasi HAM PBB (*the declaration of human rights*) tahun 1948. Diantara hal-hal esensial yang ada dalam deklarasi HAM tersebut adalah pelarangan kekejaman dan kekerasan, perlindungan hukum secara penuh, perlindungan kebebasan beragama, beropini dalam politik, dan pengakuan bahwa setiap orang memiliki kewajiban untuk melindungi kebutuhan-kebutuhan dasar dari semua anggota dalam komunitasnya.²²

Dalam memahami makna humanisme, baik secara etimologis, terminologis maupun historis menunjukkan bahwa inti persoalannya adalah manusia itu sendiri. Artinya, bagaimana membentuk manusia itu menjadi lebih manusiawi, serta pihak mana atau siapa yang bertanggung jawab pada proses pembentukannya. Hal ini dapat dipahami bahwa semua humanisme dapat dipandang sebagai suatu upaya intelektual yang keras untuk memaknai kemanusiaan dan keterlibatan manusia di dalam dunianya. Humanisme bisa berkarakter Kristen, Yahudi, Muslim, Hindu, Budha atau juga agnostik bahkan ateis sekalipun. Karena itu, seseorang yang mengaku menganut salah satu dari itu, bisa saja jadi humanis atau antihumanis, tergantung pada

²² Franz Magnis Suseno, “Humanisme Religius vs Humanisme Sekuler?”, dalam Hasan Hanafi, *et.al.*, *Islam dan Humanisme; Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007hal. 214-215.

bagaimana menghubungkan keimanannya dengan persoalan-persoalan kemanusiaan.²³

Pada era sekarang ini, terdapat empat aliran penting yang mengklaim sebagai pemilik konsep humanisme, yaitu:

- a. liberalisme barat.
- b. Marxisme.
- c. Eksistensialisme.
- d. Agama.

Keempat aliran pemikiran ini dalam batas-batas tertentu memiliki kesepakatan titik nilai universalitas terkait dasar-dasar kemanusiaan secara umum.²⁴

Dari berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa humanisme adalah sikap memanusiaikan manusia dengan menghilangkan pandangan bahwa manusia yang berbeda itu tidak layak untuk diperlakukan selayaknya manusia. Adapun praktik dari humanisme itu sendiri setiap individu akan berbeda dalam implementasinya. Dengan kata lain, humanisme berusaha mengembalikan manusia sebagai titik pusat dari setiap pemikiran dan aliran yang berorientasi untuk kesejahteraan kehidupan manusia dengan dilandasi oleh konsepsi tentang diri dan nilai-nilai kemanusiaan.

2. Tipologi Humanisme

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pada dasarnya term humanisme mengandung makna yang beragam, bahkan menjadi term yang sering diperdebatkan, sesuai dengan konteks, karakteristik dan paradigma berpikir setiap tokoh atau kelompok humanisme. Walaupun demikian, berdasarkan pada pendapat Mario Bunge, humanisme dapat diklasifikasikan kedalam dua bagian, yaitu humanisme yang bercorak sekuler dan religius.²⁵ Dua tipologi humanisme ini, akan dijadikan sebagai dasar dalam mengklasifikasikan bentuk humanisme yang bercorak sekuler dan bukan sekuler, sehingga didapatkan pemahaman yang mendalam terkait dengan konsep humanisme religius yang dijadikan konsep utama dalam penelitian ini.

a. Humanisme Sekuler

Diskursus humanisme sekuler tidak dapat dipisahkan dari pemikiran tentang sekularisme sebagai sebuah ekspresi dari sikap militan yang

²³ Zulfan Taufik, *Dialektika Islam dan Humanisme: Pembacaan Ali Shari'ati*, Tangsel: Onglam Books, 2015, hal. 31.

²⁴ Achmadi, *Ideologi Pendidikan Islam; Paradigma Humanisme Teosentris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 21.

²⁵ Mario Bunge, *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. New York: Prometheus Books, 2000, hal. 16.

menentang visi religius.²⁶ Term sekularisme pertama kali dikemukakan oleh George Jacob Holyoake pada tahun 1841, yang berkaitan dengan pengembangan kebebasan berfikir dalam bidang etika. Hal ini menunjukkan bahwa sekularisme merupakan satu sistem etika yang menegaskan prinsip-prinsip kehidupan tentang tata cara manusia bertindak dalam kehidupan sehari-hari.²⁷ Dalam konteks ini dapat dipahami bahwa sekularisme mengajarkan manusia untuk menjadikan kehidupannya bermanfaat dengan mencari kebaikan di dunia melalui kemampuan manusiawi tanpa terikat dan bergantung pada agama yang bersifat adikodrati.

Dalam pandangan sekularisme, spiritualitas agama tidak lagi dijadikan sebagai suatu hal yang signifikan. Hal ini seperti yang dilakukan oleh para pemikir sosial abad ke 19, yaitu Aguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx dan Sigmund Freud, yang beranggapan bahwa agama secara perlahan akan hilang dan bukan lagi menjadi hal yang signifikan, khususnya bagi masyarakat modern, karena masyarakat modern diproyeksikan untuk berorientasi sekuler.²⁸

Pada perkembangannya, pengertian sekularisme dikaitkan dengan paham ateistik. Hal ini dapat dicermati dari perdebatan antara Holyoake dan Charles Bradlaugh tentang keterkaitan sekularisme dengan ateisme. Dalam perdebatan tersebut, Holyoake berpendapat bahwa sekularisme tidak ada kaitannya dengan ateisme. Sebaliknya, Bradlaugh menyatakan bahwa ateisme pada dasarnya merupakan praanggapan dari sekularisme.²⁹

Menurut penulis, beberapa pandangan di atas dapat dipahami bahwa di dalam konsep sekularisme terdapat unsur meragukan Tuhan dan agama di dunia dalam arti luas. Artinya, Tuhan dan agama belum secara tegas ditolak atau diterima, dan secara eksplisit memiliki kecenderungan adanya ateisme dalam sekularisme.

Pada perkembangannya, humanisme melahirkan humanisme modern yang menganggap manusia tidak membutuhkan nilai-nilai spiritualitas transenden yang ada dalam agama. Karena itu, agama dalam perspektif modernitas dianggap tidak dapat menyelesaikan problematika sosial, sehingga cara penyelesaian masalah melalui pendekatan rasional yang serba positif dan temporal menjadi suatu keharusan. Dalam suasana modernisme, manusia global dipengaruhi oleh sekularisme yang kemudian melahirkan

²⁶ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog antar Agama*, diterjemahkan oleh Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 49.

²⁷ Choirul Fuad Yusuf, *Sekularisasi Dan Sekularisme Tinjauan Filsafati Mengenai Perubahan Persepsi Tentang Peran Agama Dalam Masyarakat*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1989, hal. 18.

²⁸ Norris, Pippa dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press, 2004, hal. 3-5.

²⁹ Choirul Fuad Yusuf, *Sekularisasi Dan Sekularisme...*, hal. 19.

pandangan hidup sekuler, yaitu manusia dibebaskan dari pengaruh agama dengan alasan untuk mengangkat hakikat manusia yang sebenarnya. Dalam konteks modernisme dan sekularisme, humanisme dipisahkan dari agama, sehingga model humanisme yang berkembang disebut dengan humanisme sekuler.³⁰

Sejak renaissance hingga munculnya gerakan pencerahan pada era modern, dunia Eropa diterpa wacana rasionalisme sebagai sebuah sistem nilai dan pandangan dunia. Rasionalisme dalam konteks ini lebih luas dan komprehensif, tidak terbatas pada suatu mazhab filsafat tertentu, sehingga rasionalisme dimaknai sebagai suatu sistem nilai dan pandang dunia yang membentuk mentalitas manusia yang beradab.³¹ Rasionalisme yang berkembang pada masa inilah yang menjadi dasar humanisme sekuler pada perkembangannya. Hal ini dapat dipahami bahwa ketika rasionalisme ditujukan pada agama, maka rasionalisme menuntut agar segala sesuatu yang mistis dihilangkan dari agama, dan harus dipahami oleh akal. Agama dalam konteks ini direduksi hanya menjadi ajaran moral saja, yang bertujuan mengarahkan manusia untuk berperilaku secara beradab. Disinilah benih-benih ateisme mulai disebar, bahkan diajarkan secara terbuka.³²

Humanisme sekuler, sebagai sebuah konsep yang lahir seiring dengan perkembangan gerakan humanisme modern (masa pencerahan),³³ identik dengan ciri antroposentris yang mempertahankan prinsip bahwa manusia mampu mengatur dirinya sendiri. Dalam hal ini, humanisme sekuler memandang manusia atas dasar rasionalitas dengan memisahkan agama dari kehidupan sosial, menghilangkan nilai-nilai spiritualitas dan tidak menerima semua hal yang bersifat supranatural dan transenden.³⁴ Artinya, manusia dengan segala kemampuan dan kelebihanannya tidak lagi membutuhkan hal-hal lain yang berada di luar dirinya, seperti agama dan nilai spiritualitas. Jika manusia diberikan kebebasan melalui pendidikan yang bersifat natural, maka

³⁰ John de Luca, *et.al.*, *Reason and Experience; Dialog in Modern Philosophy*, Sun Francisco: Free man, Cooper & Co., 1972, hal. 5.

³¹ Henri Brunschwing, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, hal. 1.

³² Frans Magnis Suseno, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Galang Press, 2006, hal. 52.

³³ Terdapat dua bentuk gerakan humanisme modern, yaitu gerakan humanisme renaissance dan gerakan humanisme pencerahan. Gerakan humanisme renaissance muncul dan berkembang di Eropa pada kurun waktu antara abad ke-14 M hingga abad ke-17 M. Sedangkan gerakan humanisme pencerahan muncul sekitar abad ke-17 M dan abad ke-18 M. Pada masa ini, fokus pemahaman yang semulanya berpusat pada Tuhan, bergeser menjadi pemahaman berpusat pada manusia. Selanjutnya, pada masa pencerahan, selain humanisme sekuler, muncul juga humanisme religius, yang berasal dari *unitarianisme* dan *universalisme* di Amerika. Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, Ttp: Half-Moon Foundation, Inc., 1997, hal. 24.

³⁴ Henri Brunschwing, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*, hal. 2.

manusia akan memiliki kemampuan untuk mengikuti dorongan kebaikan yang ada di dalam kodratnya. Dengan kemampuannya tersebut, manusia akan menjalani aktivitas kehidupan dengan baik dan adil, tanpa harus melibatkan agama.

Berdasarkan berbagai pendapat tentang humanisme sekuler di atas, menurut penulis, terdapat dua kecenderungan humanisme sekuler, yaitu: pertama, pandangan yang mengedepankan unsur kelabihan manusia yang mampu menghadirkan kemajuan dan teknologi, tanpa melibatkan unsur Tuhan dan agama. Dalam konteks ini, kaum humanisme sekuler bukan tidak percaya sepenuhnya pada Tuhan tetapi hanya mengabaikan unsur Tuhan dalam setiap aktivitas manusia. Kedua, humanisme sekuler yang hanya percaya pada sesuatu yang bisa dinalar, dan membuang sepenuhnya kepercayaan kepada Tuhan.

Karena itu, dapat dipahami bahwa setiap pemikiran humanisme, baik yang hanya mengabaikan Tuhan maupun yang sepenuhnya tidak percaya terhadap Tuhan dalam setiap aktivitas manusia merupakan ciri dari humanisme sekuler. Sedangkan pemikiran humanisme yang tidak memiliki dua kecenderungan dalam humanisme sekuler tersebut, dapat dikategorikan bukan sebagai humanisme sekuler. Hal ini menunjukkan bahwa humanisme memiliki cakupan yang sangat luas, bukan hanya berkaitan dengan sekularisme bahkan ateisme, namun terdapat juga humanisme yang memaknai pentingnya kemanusiaan tanpa mengabaikan kepercayaan terhadap Tuhan, yang kemudian melahirkan humanisme religius.

b. Humanisme Religius

Pemisahan agama dengan humanisme mendapat respons dari para intelektual pada abad ke-20 M, seperti Jaquet Maritain, Bernand Muchlandm Boisard, Ali Syari'ati, dan yang lainnya. Menurut para intelektual tersebut, agama dan humanisme bukanlah suatu tradisi yang harus dipisahkan dan menjadi dua hal yang bertentangan, karena sebenarnya antara humanisme dengan agama merupakan dua hal yang saling melengkapi dan saling mengisi.³⁵ Pandangan para intelektual tersebut melahirkan konsep tentang humanisme religius, sebagai langkah penyatuan agama dengan humanisme. Dalam hal ini, humanisme religius berusaha menjembatani antara dominasi peradaban modern yang dihasilkan oleh humanisme sekuler dengan dominasi agama yang mengabaikan peradaban modern.

Sebagai sebuah istilah, sebenarnya humanisme religius telah ada sejak abad ke-17 dan abad ke-18 M, berasal dari *unitarianisme* di Amerika yang melakukan pendekatan khas pada agama. *Unitarianisme* yang berarti kesatuan merupakan ajaran keagamaan bahwa Allah adalah satu, dan Yesus

³⁵ Mulyana, "Humanisme dan Tantangan Kehidupan Beragama Abad Ke-21", dalam *Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 47.

dianggap sebagai manusia dan bukan sebagai makhluk adikodrati.³⁶ Melalui paham ini, setelah lebih kurang seratus tahun berdirinya *unitarianisme*, para pengikut sekte *unitarianisme* memulai gerakan yang dikenal sebagai humanisme religius. Pada saat itu, banyak diantara para guru, penulis, filsuf dan rohaniawan yang menjadikan tema diskusinya seputar pentingnya humanisme di dalam agama, kemudian sampai pada puncaknya dalam humanis manifesto I tahun 1933.³⁷

Humanisme religius sebagai suatu istilah maupun konsep, menyadari adanya unsur humanisme dalam agama. Semua agama sangat memperhatikan unsur kemanusiaan dan mengakui bahwa agama dalam suatu peradaban hadir sebagai solusi dari masalah-masalah kemanusiaan. Karena itu, agama tidak hanya seperangkat kepercayaan metafisika yang tidak pernah berubah, namun agama juga merupakan sebuah sikap dan orientasi menuju kemanusiaan (*humanity*), *nature* dan budaya manusia yang menunjukkan kepedulian terhadap kehidupan manusia.³⁸

Humanisme religius adalah sebuah konsep keagamaan yang memusatkan manusia, dalam hal menjalin hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan Tuhan. Memaknai kemanusiaan, harus selalu dirumuskan secara baru dalam setiap perjumpaan dengan kualitas dan konteks yang baru. Kemanusiaan perlu dilihat bukan sebagai esensi yang tetap atau situasi akhir, tetapi makna dari kemanusiaan harus dilihat dalam melakukan interaksi antar manusia dengan konteks dan tantangan yang terus berkembang.³⁹

Secara filosofis, konsep humanisme religius meliputi dimensi esensi yang berupa keyakinan, dimensi bentuk yang berupa ritual agama, dan dimensi ekspresi yang berupa tata hubungan antar individu, atau kelompok manusia dan makhluk lainnya.⁴⁰ Ketiga dimensi tersebut tidak dapat dipisahkan sebagai landasan bagi tegaknya moralitas dalam kehidupan. Kodrat manusia merupakan kriteria utama bagi moralitas yang hendak dibangun. Sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk yang mulia, manusia diperintahkan untuk mengambil keputusan dan bertindak dengan akal dan hatinya. Karena itulah manusia memikul tanggung jawab terhadap sesama, kosmos dan Tuhannya. Hal ini mengandung konsekuensi bahwa

³⁶ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 1133.

³⁷ Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, New York: Humanist Press, 1997, hal. 53.58.

³⁸ Hasan Hanafi, *et.al.*, *Islam dan Humanisme...*, hal. 186-188.

³⁹ Aburrahman Mas'ud, *Menggagas Format Pendidikan Non Dikotomik; Humanisme Religius Sebagai Paradigma Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Gamma Media, 2002, hal. 194.

⁴⁰ Husna Amin, "Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spritual Dalam Bingkai Filsafat Agama", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2013, hal. 74.

tidak ada satu manusia pun memiliki hak untuk mereduksi manusia lain menjadi objek atau sarana bagi tujuan hidupnya.

Agama sebagai basis dari humanisme religius harus difungsikan sebagai bagian dari pembebasan umat manusia. Ritual akan berhenti pada rutinitas tatkala tidak mampu mentransformasikan solusi atas problematika yang terus menghempit kaum yang tertindas, hina, lemah serta miskin. Seorang yang beragama tidak harus selalu menyibukkan diri untuk mengurus Tuhan, karena pada hakikatnya Tuhan tidak perlu di bela. Masalah konkrit yang harus diselesaikan oleh seorang yang beragama adalah tanggung jawab sosial atas permasalahan kemanusiaan sebagai bentuk dari kesalehan sosial.⁴¹ Maksudnya, menurut penulis, ukuran religiusitas orang yang beragama bukan dilihat dari simbol yang melakat pada dirinya, tetapi diukur dari bagaimana seorang yang beragama mampu memanusiakan manusia sebagai hamba Tuhan yang berhak mendapatkan kenyamanan, keamanan dan kesejahteraan.

Inti dari kesadaran religius adalah setiap manusia harus dihormati sebagai manusia seutuhnya, bukan karena manusia itu bijaksana atau bodoh, baik atau jelek, dan tanpa memandang agama atau suku, komunitasnya, serta apakah laki-laki atau perempuan. Artinya, manusia bukan diarahkan untuk menghargai seseorang atas identitas, kepercayaan, idealisme, dan hal-hal yang menjadi kekhawatiran dan kebutuhannya. Menurut Franz Magnis Suseno, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari aspek nilai humanitas, karena sama-sama manusia, dan ini menjadi dasar bahwa suatu penghargaan tidak tergantung pada kualitas atau kemampuan seseorang, namun hanya didasarkan atas kenyataan bahwa orang tersebut adalah manusia.⁴²

Menurut George Makdisi dan Marchel A. Boisard, terdapat dua dimensi dalam humanisme religius, yaitu dimensi inti tentang keyakinan dan dimensi bentuk tentang ritual keagamaan, dan dimensi ekspresi tentang norma hubungan antara sesama manusia maupun dengan makhluk lain. Karena itulah manusia memiliki tanggung jawab terhadap sesama manusia, alam dan Tuhannya. Hal ini menunjukkan konsekuensi bahwa tidak ada satu manusia pun memiliki hak untuk menjadikan manusia lain sebagai sarana untuk tujuan hidupnya.⁴³

Dalam hal ini dijelaskan juga oleh Basman, bahwa ciri pokok yang menjadi pembeda antara humanisme sekuler dengan humanisme religius

⁴¹ Zuly Qodir, *Sosiologi Agama: Esai-Esai Agama di Ruang Publik*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2011, hal. 33.

⁴² Franz Magnis Suseno, "Humanisme Relegius vs Humanisme Sekuler?", hal. 211.

⁴³ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, hal 88.

yaitu humanisme religius mengakui dan meyakini adanya kehidupan di luar dunia ini. Penghargaan kepada manusia tidak hanya di dunia saja, tetapi penghargaan tersebut atas dasar manusia sebagai makhluk yang akan hidup setelah kehidupan di dunia ini. Pemahaman bahwa manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan, tidak terdapat dalam pemahaman humanisme sekuler. Dalam hal ini, Humanisme religius mempercayai dan meyakini bahwa keagungan yang dimiliki manusia merupakan pemberian dari Tuhan dan harus digunakan berdasarkan ketentuan Tuhan.⁴⁴

Sejalan dengan pandangan George Makdisi dan Marchel A. Boisard, menurut penulis, humanisme religius dapat dipahami sebagai perpaduan antara filsafat dan agama yang menjunjung tinggi hak asasi manusia tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip religius dalam suatu agama. Konsep tersebut menunjukkan adanya perbedaan mendasar antara humanisme sekuler dan humanisme religius. Jika humanisme sekuler berpijak pada rasionalitas dan ide yang meninggalkan dogma-dogma atau ajaran-ajaran agama, maka humanisme religius berusaha memadukan humanisme yang bersumber dari rasionalitas, ide dan kebebasan berekspresi dengan penjelasan dan aturan keagamaan yang juga mengedepankan hak asasi dan perlakuan yang sama di mata agama. Artinya, humanisme religius tetap menjunjung tinggi kemanusiaan tanpa meninggalkan fitrah kemanusiaannya sebagai makhluk Tuhan.

Dengan demikian, humanisme religius memandang manusia, nilai, dan kebebasannya sebagai tujuan, sedangkan pengenalan terhadap Tuhan dan kekuasaannya adalah satu jembatan untuk mencapai kepada tujuan tersebut. Esensi manusia di depan Tuhan merupakan unsur yang paling utama, dan bisa dinilai sebagai titik distingtif pemikiran kaum humanis monoteis yang religius. Dengan demikian, secara global, jika pengertian humanisme diarahkan pada kepercayaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, serta kedudukan, martabat, ikhtiar, dan kebebasan manusia, maka humanisme tidak bertentangan dengan kepatuhan kepada agama.

3. Humanisme Islam

Akar humanisme Islam seiring dengan munculnya respon dari para intelektual Islam pada abad ke-20 M, yang menyadari adanya elemen agama dalam humanisme. Para intelektual tersebut berpandangan bahwa agama dan humanisme sebagai suatu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dan bukan sesuatu yang bertentangan. Begitu juga dengan Islam tidak hanya fokus tentang dunia metafisik yaitu hubungan manusia dengan Tuhan, namun membahas juga tentang hubungan manusia dengan manusia lainnya.⁴⁵

⁴⁴ Basman, "Humanisme Islam: Studi terhadap Pemikiran Ali Syari'ati (1933-1977)", *Disertasi*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007, hal. 67.

⁴⁵ Mulyana, "Humanisme dan Tantangan Kehidupan Beragama Abad Ke-21", hal. 48.

Artinya, Islam sebagai agama hadir untuk memberikan solusi kepada manusia dalam rangka mengatasi permasalahan yang berkaitan dengan sesama makhluk Tuhan dan permasalahan tentang hubungan vertikal dengan Tuhan.

Istilah humanisme Islam pertama kali digunakan oleh Joel L. Kraemer dalam menjelaskan perkembangan pemikiran Islam pada abad ke-10 M, menurutnya humanisme telah berkembang di kalangan masyarakat Islam sebagai kelanjutan dari cita-cita humanisme *hellenisme* pada masa Yunani dan Romawi Kuno yang memfokuskan pembahasannya pada; pertama, pengadopsian filsafat klasik sebagai perwujudan cita-cita pendidikan dan kebudayaan dalam membentuk pemikiran dan kepribadian. Kedua, konsep persaudaraan dan kesatuan seluruh umat manusia. Ketiga, keramahan dan cita kasih sesama manusia. Pendirian humanisme ditandai dengan berkembangnya filsafat yang menjadi awal perkembangan ilmu-ilmu pada zaman kuno.⁴⁶

Terlepas dari penggunaan awal istilah humanisme, menurut Hasan Askari bahwa humanisme Islam bermula dari sensitivitas Nabi Muhammad yang dalam pengalaman kenabiahnya berhadapan dengan ketidakharmonisan hubungan antara alam dan manusia. Nabi Muhammad cukup sensitif dalam melihat emosi, kesedihan, dan rasa ketercekan manusia yang berada disekitar lingkungannya. Dalam suasana batin tersebut, Nabi Muhammad memilih untuk menyepi, sebagai salah satu cara baginya merenungi alam dan manusia. Karena itu, wahyu pertama yang diterima oleh Muhammad tentang manusia, yaitu QS. al-‘Alaq/96: 1-5.⁴⁷

Pendapat tersebut menegaskan tentang transformasi ajaran Islam yang mengedepankan sisi Tauhid dan sisi kemanusiaan, sejak awal kehadiran wahyu hingga selesainya pewahyuan Al-Qur’an. Bermula dari masyarakat penyembah berhala menuju masyarakat tauhid, dan dari masyarakat yang mengedepankan ego kesukuan menuju masyarakat Muslim. Walaupun tidak terdefiniskan secara terstruktur, tetapi pada hakikatnya Islam adalah agama yang mengedepankan sisi humanis tanpa meninggalkan sisi religiusnya. Karena itu, kemunculan humanisme Islam memang sudah ada dalam ajarannya yang menempatkan Allah sebagai posisi sentral yang mengutus manusia sebagai khalifah di bumi untuk mengelola bumi dengan anugrah intelektual dan spiritual.

Secara konseptual, Menurut Marcel A. Bisord bahwa humanisme Islam berpijak pada ajaran-ajaran Islam, yaitu eksistensialisme Islam, adanya kesatuan dan keseimbangan, adanya komitmen diri terhadap keharmonisan,

⁴⁶ Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: E. J. Brill, 1986, hal. 32.

⁴⁷ Zulfan Taufik, *Dialektika Islam & Humanisme, Pembacaan Ali Shari’ati*, Ciputat: Onlam Books, 2015, hal. 38.

hak-hak asasi manusia, kemiskinan, perbudakan, dan keadilan.⁴⁸ Lebih lanjut, Nurcholis Madjid menegaskan bahwa dasar humanisme Islam berawal dari ikatan manusia pada suatu perjanjian awal dengan Tuhan. Sejak awal kehidupan manusia di alam ruh berjanji untuk mengakui Tuhan sebagai pusat kehidupan. Pengakuan Allah sebagai pusat tujuan hidup manusia tersebut, menjadikan setiap manusia yang lahir ke alam dunia dalam keadaan fitrah atau suci.⁴⁹

Senada dengan konsep di atas, menurut Abdurrahman Mas'ud bahwa humanisme didasarkan pada konsep fitrah dalam Islam yang memandang manusia sebagai makhluk yang paling mulia dengan potensi insani yang dapat dikembangkan sehingga mampu berperan sebagai khalifah Allah di bumi dan juga bisa mendekatkan diri kepada-Nya, serta saling memberikan manfaat di antara satu sama lain.⁵⁰ Karena itu, orientasi ketuhanan yang telah diikrarkan sejak permulaan kehidupan tersebut menjadi pusat kehidupan manusia, kemudian diwujudkan dalam perilaku dan aktivitas kehidupan manusia.

Sedangkan menurut Ali Syari'ati, humanisme Islam adalah ekspresi dari nilai-nilai ketuhanan yang ada dalam diri manusia yang menjadi petunjuk agama dalam kebudayaan dan moral manusia, yang tidak terdapat pada ideologi-ideologi modern karena penolakannya terhadap agama.⁵¹ Dalam hal ini, Ali Syari'ati membagi humanisme Islam dalam dua pemahaman; pertama, konsep humanisme dalam agama harus berpijak pada penciptaan manusia. Kedua, humanisme yang sebenarnya adalah saat malaikat tunduk kepada manusia.⁵² Senada dengan Ali Syari'ati, humanisme Islam didefinisikan oleh Thalchah Hasan sebagai upaya penerimaan terhadap eksistensi manusia sebagai makhluk Tuhan yang dimuliakan dan dihormati atas martabatnya, pengakuan terhadap potensi-potensinya, serta pengakuan dan penghormatan atas hak-hak asasi yang dimilikinya⁵³

Menurut penulis, penjelasan di atas memberikan gambaran bahwa Islam memiliki ciri khas sendiri dalam menyesuaikan dirinya dengan dunia modern. Islam melakukan reformasi terhadap pemikiran sekuler sebagai langkah dalam menghadirkan muatan Islam secara konstruktif dan dinamis.

⁴⁸ Marcel A. Bisord, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh H.M. Rosjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 40.

⁴⁹ Nurcholis Madjid, "Humanisme Islam", dalam <https://docplayer.info/56973693-Humanisme-islam-oleh-nurcholish-madjid.html>. Diakses pada 24 November 2020.

⁵⁰ Abdurrahman Mas'ud, *Menggagas Pendidikan Non Dikotomik...*, hal. 133.

⁵¹ Ali Syariati, *Humanisme antara Islam dan Madzhab Barat*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad dari judul *Al-Insān, Al-Islām wa Madāris Al-Gharb*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996, hal. 65.

⁵² Ali Syariati, *Humanisme...*, hal. 119.

⁵³ Muhammad Tholchah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*, Jakarta: Lantarabora, 2000, hal. 247.

Wahyu sebagai pedoman dalam Islam diyakini dapat menuntun manusia dalam menjalankan perannya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Karena itu, sisi ketuhanan dan kemanusiaan harus selalu dipertimbangkan dalam setiap tutur kata, tingkah laku dan perbuatan umat Islam sebagai wujud dari humanisme Islam. Artinya, unsur ketuhanan dalam humanisme Islam merupakan pilar utama yang menjadikan manusia makhluk pilihan Tuhan sebagai khalifah di muka bumi ini yang merupakan bukti dari kemuliaan manusia. Kemuliaan manusia tersebut diwujudkan dalam nilai-nilai moral yang melahirkan kebaikan dan hubungan yang harmonis antara sesama manusia maupun dengan sesama makhluk Tuhan yang lain.

Secara umum, terdapat beberapa tipologi humanisme dalam Islam yang merupakan kecenderungan sikap yang telah dipraktikkan oleh generasi Islam pada era Ibnu Maskawih di abad ke-4 H/10 M. Dalam hal ini, Arkoun membagi tipologi humanisme Islam menjadi tiga model.⁵⁴ *Pertama*, Humanisme literer, menggambarkan era Islam klasik abad 3-4 H./9-10 M. Dalam konsep ini, humanisme merupakan gambaran dari semangat aristokrasi, uang dan kekuasaan. Pada masa ini, orang-orang yang memiliki bakat tidak bisa melakukan keinginan dengan bakat mereka terkecuali di lingkungan istana raja dan orang-orang kaya.

Kedua, Humanisme religius adalah konsep yang akan mengukur ketaatan keberagamaan dan kesalehan seseorang melalui pintu dunia tasawuf. Hal tersebut merupakan bentuk keyakinan dan penaklukan terhadap nafsu, yang tetap pada tujuannya melalui jalan Tuhan, sehingga pada setiap perbuatan manusia terdapat kepasrahan dan penghapusan keinginan sebagai sebuah keaslian yang tidak dapat ditolak.

Ketiga, Humanisme Filosofis digambarkan sebagai elemen-elemen yang menyatu dari dua model humanisme yang sebelumnya sudah dijelaskan, tanpa dibedakan oleh disiplin keilmuan, sebagai bentuk ketenangan dan penghayatan yang mendalam pada kebenaran dunia, manusia dan Tuhan. Walaupun berusaha untuk menyeimbangkan antara humanisme literer dan humanisme religius, namun humanisme filosofis lebih memberikan kebebasan kepada manusia untuk mengoptimalkan kecerdasan manusia secara otonom dan kecenderungan pada pertanggung jawaban yang dapat dinalar oleh manusia.

Menurut penulis, tipologi humanisme Islam di atas dapat dipahami bahwa dalam Islam sendiri humanisme mengalami perkembangan pemaknaan, tergantung pada nalar dan pemikiran yang sedang berkembang, namun inti dari tipologi tersebut tidak terlepas dari dimensi keketuhanan dan kemanusiaan. Hanya kecenderungan dari masing-masing tipologi tersebut

⁵⁴ Baedhowi, *Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 65.

yang berbeda. Karena itu, humanisme Islam dapat dimaknai sebagai konsep tentang nilai-nilai yang memiliki dimensi vertikal dan horizontal, yang berpijak pada paradigma *teo-antroposentris*. Dimensi vertikal menggambarkan dalam hubungan manusia dengan Tuhan sebagai komitmen menjalankan fitrah sebagai manusia. Sedangkan dimensi horizontal terwujudkan dalam hubungan manusia dengan sesama manusia dan hubungan manusia dengan alam semesta, sehingga melahirkan nilai persamaan, persaudaraan, kebebasan, dan nilai-nilai lainnya sebagai bentuk dari kemuliaan akhlak.

Islam sebagai agama fitrah memiliki konsep humanisme yang berbeda secara eksplisit dengan prinsip-prinsip filsafat, ideologi dan agama-agama lain. Humanisme Islam adalah humanisme teosentris, yaitu pandangan kemanusiaan yang tetap berada pada bingkai keimanan kepada Tuhan. Karena hal tersebut merupakan nilai inti dalam keseluruhan nilai Islam. Humanisme Islam yang teosentris tersebut memiliki perbedaan secara mendasar dengan agama lain, karena Islam tidak mengenal sistem pemikiran yang serba *pantheologism*,⁵⁵ Islam justru memberikan penekanan pada pentingnya menggunakan daya indra, akal dan hati dalam mencari dan menentukan kebenaran.⁵⁶

Kebenaran yang ingin dicapai dalam konteks humanisme Islam adalah kebenaran terhadap segala sesuatu yang bersumber dari Tuhan dan dinyatakan benar, karena Tuhan-lah sumber kebenaran Tunggal yang berdasarkan pada kalam-Nya dan hadis Nabi-Nya agar bisa diterima oleh manusia. Artinya konsep kebenaran dalam Islam berasaskan pada prinsip tauhid yang bersifat absolut. Kebenaran yang bersifat absolut tersebut kemudian diturunkan melalui Nabi dalam bentuk wahyu, sehingga akal yang memiliki nalar intelektual manusia dapat mencapai kebenaran yang bersifat absolut melalui landasan wahyu. Dengan demikian, Humanisme Islam memiliki asas yang berdasarkan pada prinsip tauhid dan wahyu sebagai pijakan kebenaran yang ingin dicapai oleh humanisme Islam. Kedua asas tersebut akan dibahas sebagai berikut;

a. Tauhid sebagai Prinsip

Tauhid dianggap sebagai inti dari teologi Islam yang diartikan sebagai keesaan Tuhan. Tauhid merupakan iman kepada Allah yang tidak bisa ditawar-tawar, namun dampaknya menciptakan struktur yang bebas akan eksplotasi di sisi lain.⁵⁷ Kesadaran beragama seorang pada dasarnya adalah kesadaran terhadap keesaan Tuhan. Hal tersebut merupakan bagian dari

⁵⁵ Sebuah pemikiran yang serba teologis dan rasional.

⁵⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 156.

⁵⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 11.

kesadaran religius karena bagian yang terpadu dengan keesaan Tuhan. Seorang yang memiliki keasadaran terhadap keesaan Tuhan berarti meneguhkan kebenaran bahwa Tuhan adalah satu dalam realita esensinya, dalam nama dan sifat-sifatnya dan dalam perbuatan-perbuatannya.⁵⁸ Ketundukan kepada Tuhan tidak berarti menghilangkan keinginan manusia untuk melakukan perbuatan tercela menuju kebaikan, pada dasarnya hal tersebut justru mendesak manusia untuk terus berusaha meningkatkan harkat kemanusiaan, menghapus kejahatan dan mengakhiri segala bentuk penindasan di muka bumi serta melarang tindakan yang merusak kemanusiaan.⁵⁹

Konsepsi teologis tentang tauhid sebenarnya adalah konsep tentang prinsip-prinsip atau nilai-nilai luhur yang menjaga kehidupan manusia, kebenaran dan kejujuran, kasih sayang, ketulusan, kebaikan, kesetaraan, dan persaudaraan manusia. Para Nabi dan Rasul selalu berjuang untuk melawan kekuatan yang menindas, kekuatan yang memecah belah umat manusia.⁶⁰ Islam dalam konsep tauhid berupaya memadukan pengetahuan dan tindakan manusia ke dalam wadah religius sehingga melahirkan tindakan dan perilaku yang bermanfaat dan baik. Konsepsi tauhid dalam kepercayaan terhadap Tuhan menghendaki sebuah komitmen dalam mentaati perintah agama yang menjunjung tinggi kemanusiaan, karena pada dasarnya semua agama mengajarkan kebaikan yang menjunjung tinggi kemanusiaan dalam perbedaan-perbedaannya.

Berdasarkan pada prinsip tauhid yang menolak semua sesembahan selain Allah yang merupakan satu-satunya Tuhan yang pantas disembah, terkandung suatu asas yang paling mendasar dari humanisme. Karena itu, prinsip tauhid sebagai asas dari humanisme Islam memiliki spirit Islam yang direalisasikan oleh pemeluknya dengan memadukan pikiran dan tindakan dalam kesatuan dan keutuhan yang harmonis. Dalam konteks ini, kesatuan melahirkan tindakan-tindakan yang memiliki karakter religius dan spiritual dalam berbagai aktivitas kehidupan umat Islam. Jadi, asas yang paling mendasar dalam humanisme Islam adalah prinsip tauhid.

b. Wahyu sebagai Asas

Wahyu merupakan landasan dan pedoman manusia terhadap komitmen ketuhanannya, sehingga wahyu harus diperhatikan, dipahami dan direnungi sebagai sebuah kalam Tuhan yang memiliki makna yang luas. Wahyu dalam wujud kitab suci ditujukan kepada umat manusia sesuai dengan konteks

⁵⁸ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains; Esei-Esei Tentang Sejarah dan Filsafat Islam*, Terj. Yulianto Liputo, Yogyakarta: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 11.

⁵⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 12.

⁶⁰ Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, diterjemahkan oleh E. Setiawati Al-Khattab dari judul *Revelation & Revolution in Islam*, Yogyakarta: LkiS, 2000, hal. 23.

risalah yang dibawa oleh Nabi dan Rasul. Dalam Islam, wahyu adalah Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril sebagai kitab suci yang menyempurnakan kitab suci sebelumnya. Karen itu, Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dijadikan asas dan pedoman umat Islam dalam menjalani aktivitas kehidupannya.

Dalam pandangan Boisard, wahyu Al-Qur'an bertujuan untuk memperbaiki kemanusiaan atas dasar kepatuhan terhadap perintah Tuhan. Takut kepada Tuhan adalah suatu hal yang berlainan dan lebih tinggi dari sekedar kegelisahan. Takwa akan menunjukkan dan menjelaskan keagungan rasa tanggung jawab yang dibawa oleh manusia.⁶¹ Karena itu, wahyu yang diturunkan Tuhan tersebut membawa kabar yang berisi penjelasan-penjelasan penting tentang hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan sendiri, dan mengenai hal-hal yang berhubungan dengan manusia serta kewajiban-kewajibannya terhadap Tuhan.⁶² Dalam hal ini, ide sentral konsepsi religius tentang wahyu berpusat pada Allah sebagai sumber segala kekuatan, pengetahuan, kebijaksanaan, kebaikan, keadilan, dan kasih sayang. Kebijaksanaan dan pengetahuan Allah tidak dapat diduga dan tidak pernah usang. Inspirasi dan penemuan kebenaran adalah kesaksian bahwa Allah Maha Esa dan diikuti dengan komitmen menjalankan perintah-perintah-Nya.⁶³

Sebagai asas dari humanisme Islam, wahyu merupakan suatu metode untuk merubah stagnasi kehidupan manusia ke arah yang lebih dinamis. Peran wahyu sebagai petunjuk bagi manusia tidak bisa dipisahkan dengan konteks kehidupan di mana manusia berinteraksi dengan sesamanya. Universalitas wahyu meliputi semua ruang dan waktu, menempatkan aksidensinya sebagai kontrol atas berbagai penindasan, kezaliman, dan dominasi atas sesama manusia. Karena itu, humanisme Islam memiliki karakter ketuhanan bagi orang yang benar-benar berbuat kebaikan, mengakui harkat dan martabat manusia sama di hadapan Tuhan.

Berdasarkan pada tauhid sebagai prinsip dan wahyu sebagai asas dalam humanisme Islam inilah yang membedakannya dengan humanisme dalam agama lain. Misalnya, dalam agama Kristen, humanisme Kristiani mengacu pada konsep tertentu tentang manusia, dan memperhatikan juga prinsip utamanya tentang inkarnasi. Dalam hal ini, gereja menegaskan bahwa misteri tentang manusia hanya dapat dipahami dalam misteri inkarnasi.⁶⁴ Artinya, dalam humanisme religius, terdapat beberapa prinsip yang berbeda sesuai

⁶¹ Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, hal. 105

⁶² Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 54.

⁶³ Ziaul Haq, *Wahyu dan Revolusi*, hal. 21.

⁶⁴ T. Molnar, *Christian Humanism, a Critique of the Secular City and It's Ideology*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1979, hal. 6.

dengan ajaran inti dari setiap agama, baik itu agama Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan lainnya.

Dalam humanisme Islam, ikrar tentang keesaan Tuhan merupakan wujud tauhid yang bukan saja berpengaruh pada konteks ibadah sehari-hari, namun berdampak juga pada konteks hubungan dengan manusia yang mengedepankan unsur harkat dan martabat manusia. Wahyu sebagai petunjuk memberikan pengetahuan untuk menjalankan dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan. Demikian halnya dengan ketentuan-ketentuan yang terkandung dalam Al-Qur'an, menyentuh seluruh aspek kehidupan manusia, mulai dari persoalan ibadah ritual, sosial, politik, hukum, ekonomi, dan sebagainya.

Manusia sebagai makhluk sosial tidak dapat hidup sendiri untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, sehingga memerlukan orang lain. Nilai-nilai ajaran Islam menjunjung tinggi aspek kemanusiaan, karena Islam bertujuan untuk menyuarakan kemanusiaan. Karena itu, umat Islam dituntut untuk menjadi humanis tanpa harus melihat status sosial yang dimilikinya. Hal tersebut dalam rangka membentuk manusia sebagai makhluk pilihan Tuhan untuk menjadi khalifah di bumi yang memiliki sisi kemanusiaan dalam wujud tolong menolong dan berkeadilan sosial kepada seluruh manusia.

4. Nilai-Nilai Universal Humanisme Islam

Sebagai sebuah konsep, humanisme Islam mengandung nilai-nilai di dalamnya, yang berdasarkan pada asas dan prinsip humanisme Islam, yaitu prinsip tauhid dan wahyu Tuhan sebagai asasnya. Menurut Muhammad Iqbal, nilai-nilai humanisme Islam terdiri dari, prinsip kebebasan, persaudaraan, dan persamaan. Ketiga prinsip tersebut merupakan intisari dari ajaran Islam yang terkandung dalam wahyu Al-Qur'an. Inti dari ajaran Islam adalah tauhid, dan intisari dari tauhid tertuang dalam nilai-nilai persamaan, solidaritas, dan kebebasan.⁶⁵ Prinsip tauhid berimplikasi pada upaya mewujudkan persamaan. Adanya persamaan itu akan menumbuhkan solidaritas atau persaudaraan. Selanjutnya, solidaritas menuntut pemberian kebebasan kepada manusia dalam hidupnya. Kebebasan, persaudaraan, dan persamaan inilah yang menjadi nilai universal humanisme dalam Islam.

a. Kebebasan

Manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan telah diberikan kebebasan penuh oleh Allah untuk memilih arah kehidupannya di dunia maupun di akhirat dengan potensi kebaikan dan kejahatan yang dimilikinya. Sejalan dengan itu, Allah telah menciptakan akal bagi manusia dalam

⁶⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Asyraf Publication, 1971, hal. 154.

mengidentifikasi kedua potensi tersebut.⁶⁶ Penjelasan tersebut dapat dilihat dalam Al-Qur'an secara eksplisit maupun implisit, yang membicarakan tentang kebebasan manusia untuk memutuskan sendiri perbuatannya sebagai suatu usaha, Seperti dalam QS. al-Insān/76: 3; QS. al-Balad/90: 10; QS. al-Kahfi/18: 29; QS. al-Muddatsir/74: 35-37.⁶⁷ Usaha tersebut merupakan perbuatan yang dihubungkan kepada manusia dalam hal tanggung jawab, karena kemampuan yang dimilikinya untuk melakukan atau meninggalkannya.⁶⁸

Hal di atas menunjukkan bahwa akar kebebasan berasal dari kemampuan manusia dalam menentukan keputusan terhadap tindakannya secara sadar dan bertanggung jawab, yang berakar dalam ruhani manusia sebagai kendali manusia terhadap batinnya, fikiran dan kehendak-kehendaknya. Artinya, kebebasan wujud dalam kemampuan manusia untuk menentukan arah kehidupan yang positif dalam berpikir dan berkehendak sebagai suatu pilihan dan keputusan dari tindakannya tersebut.

Menurut Ali Syari'ati bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk di alam yang dapat membuat pilihan untuk dirinya sendiri, dan terhadap sesuatu yang dipilih dapat menjadi pertentangan dengan instingnya, alam, masyarakat atau juga bertentangan dengan dorongan fisiologis dan psikologis. Kebebasan memilih inilah yang dapat menolong manusia mencapai taraf tertinggi dari proses menjadi manusia, yaitu realitas kemanusiaan. Kemampuan untuk memilih yang berlawanan dengan alam sesungguhnya menjadi milik penciptanya tetapi manusia yang dikaruniakan dengan hak istimewa yang unik ini.⁶⁹

Hal ini menegaskan bahwa Tuhan telah menganugerahkan kepada manusia kemampuan spiritual, intelektual serta kebebasan, baik kebebasan dalam berfikir atau bertindak. Tetapi kebebasan ini dibatasi oleh nilai atau norma. Segala potensi yang dimiliki manusia dapat mengetahui mana yang baik dan buruk. Kebebasan dalam konteks ini dimaknai sebagai potensi kekuatan pada individu untuk mengukur dan mencapai ranah ketuhanan serta mampu menyelesaikan persoalan sosial.⁷⁰

Lebih lanjut, Loren Bagus dalam kamus filsafat menjelaskan bahwa setidaknya ada empat macam makna dari kebebasan, yakni: (1) kebebasan bermakna ide pilihan yang berarti, artinya kebebasan merupakan daya seleksi terhadap salah satu atau dua alternatif banyaknya kemungkinan. (2)

⁶⁶ Abd al-Mutaal as-Saidi, *Kebebasan Berpikir dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ibnu Burdah dari judul *Hurriyyah al-fikr fi al-Islām*, Yogyakarta: Adi Wacana, 1999, hal. 7-9.

⁶⁷

⁶⁸ Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 30-31.

⁶⁹ Ali Syari'ati, *Humanisme...*, hal. 190.

⁷⁰ Abdurrahman Mas'ud, *Menggagas Pendidikan Non Dikotomik...*, hal. 135.

Kebebasan berarti konsisten dengan ajaran-ajaran yang mengalir dengan sendirinya (*deteminisme*), mengidentikkan kebebasan dengan berbuat sesuai dengan kemauan. Bila kemauan dibenarkan berdasar pada tindakan ataupun kemauan yang ditentukan dari sebab lain, maka dikatakan bebas menurut pandangan ini. (3) Kebebasan dipahami berpusat pada tindakan yang lahir dari berbagai motif internal dan eksternal. Alternatif ini sebagai suatu doktrin tentang manusia dengan segala bentuk dan rupa, sehingga manusia mempunyai dasar atas diri yang memungkinkan bertindak atau tidak bertindak. Hal ini sering dikaitkan dengan interpretasi kebebasan sebagai pilihan. (4) Kebebasan diartikan sebagai suatu perbuatan yang menuntut suatu konotasi normatif, sehingga kebebasan berarti berbuat yang harus diperbuat. Dengan kata lain, Tuhan adalah baik dan sempurna, tidak bias dan bebas secara sempurna.⁷¹

Kebebasan merupakan sebuah keniscayaan. Tanpa kebebasan, manusia tidak memiliki kesempatan untuk berlomba dalam hal kebaikan, yang juga harus dipertanggung jawabkan kelak sesuai dengan perkembangannya. Kebebasan akan individu menghendaki penghormatan atas individu lainnya dalam menguraikan beragam petunjuk jalan keselamatan. Kebebasan sebagai sebuah penghormatan bagi manusia selaku individu yang otonom, merupakan suatu anugerah yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya. Karena itu, pelanggaran dan penindasan terhadap harkat dan martabat manusia seseorang adalah tindakan kejahatan kemanusiaan.⁷² Dalam konteks ini, kebebasan sebagai nilai humanisme Islam ditunjukkan untuk menjamin hak manusia. Nilai kebebasan dalam humanisme Islam mengacu pada pedoman tentang pandangan manusia sebagai makhluk mulia yang dibatasi oleh ketentuan moral.⁷³ Jika tidak ada pengakuan dan pengaturan moral serta spiritualitas maka kebebasan akan menyebabkan kehancuran. Ketentuan moral pada umumnya sebagai pengikat kebebasan.

Berdasarkan penjelasan di atas, kebebasan sebagai nilai humanisme Islam adalah sebuah prinsip yang memperlakukan manusia sebagai utusan Allah di bumi yang diberikan kebebasan untuk memilih dan bertindak berdasarkan anugerah dari Allah. Kebebasan tersebut dipengaruhi dari berbagai pencarian yang ditemukan seseorang dari sekian banyak pilihan lainnya. Dalam hal ini, konsistensi seseorang terhadap ajaran Al-Qur'an dapat memberikan kebebasan untuk berlaku sesuai dengan ajaran yang dianutnya tersebut. Kebebasan lahir dari aspek internal dan eksternal sebagai doktrin yang dilakukan seseorang terhadap tindakannya. Karena itu, humanisme Islam menjamin hak manusia dalam memiliki kebebasan memilih

⁷¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 406.

⁷² Ali Usman, *Kebebasan Dalam Perbincangan Filsafat, Pendidikan dan Agama*, Yogyakarta: Pilar Media, 2006, hal. 25.

⁷³ Ali Syari'ati, *Humanisme...*, hal. 4-48.

untuk mendapatkan pengetahuan dan kebebasan berfikir serta bertindak yang dibatasi oleh aturan dan ketentuan moral serta spiritualitas sehingga dapat dikendalikan dan diatur menuju kebaikan.

b. Persaudaraan

Hubungan antara sesama manusia dalam komunitas masyarakat merupakan sebuah keniscayaan. Manusia memiliki keunikannya tersendiri sebagai seorang individu, baik kemampuan maupun keterbatasan. Dalam hal ini, manusia mengimplementasikan dirinya dalam kebudayaan, bahasa, dan pranata-pranata sosial yang berbeda-beda, sehingga manusia mengetahui dirinya melalui manusia lainnya dalam wujud kerjasama antara sesamanya. Sebagaimana ditegaskan oleh George Rizer, bahwa setiap individu dalam masyarakat dapat saling berkerja sama dan saling melengkapi. Hal ini menjadi landasan manusia dalam mengaktualisasikan tugas dan fungsinya masing-masing, sehingga menghasilkan sistem sosial yang baik.⁷⁴ Hubungan manusia dengan sesamanya harus didasarkan pada keyakinan bahwa semua manusia adalah bersaudara, termasuk dalam Islam meyakini hal tersebut.⁷⁵

Islam secara komprehensif tidak memiliki karakter membeda-bedakan manusia, baik agama, suku, ras, maupun ideologi apapun. Namun secara diametral, Islam dihadapkan dengan pemahaman sebagian umatnya yang berbeda dalam berbagai perbedaan. Faktanya sebagian umat Islam sering mempertentangkan eksistensi manusia lainnya, baik persoalan agama maupun patron politik tertentu yang dianggap tidak sejalan dengan ajaran-ajaran Islam.⁷⁶ Inti dari permasalahan tersebut adalah implementasi persaudaraan antara sesama manusia belum menyentuh paradigma humanisme yang sebenarnya, sehingga muncul perbedaan-perbedaan terhadap persoalan agama dan sebagainya. Paradigma humanisme mencapai pada titik puncaknya ketika perbedaan-perbedaan tersebut melebur dalam nilai-nilai kemanusiaan yang menjunjung tinggi persaudaraan.

Persaudaraan yang dimaksud dalam Islam adalah persaudaraan yang bersih dari segala macam tendensi, karena didasarkan pada rasa keadilan yang terjalin dalam kasih sayang dan atas kemauan sendiri.⁷⁷ Dalam Islam, persaudaraan dibangun atas dasar perbuatan baik antar sesama manusia, sehingga persaudaraan tidak hanya terjalin dalam intern umat Islam saja,

⁷⁴ George Rizer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, diterjemahkan oleh Alimandan dari judul *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, Jakarta: Rajawali, 1985, hal. 25.

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 357.

⁷⁶ Basman, "Humanisme Islam...", hal. 98.

⁷⁷ Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam*, diterjemahkan oleh M. Adib Bisri Audah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1990, hal. 39.

namun persaudaraan juga terjalin dengan umat non-Islam.⁷⁸ Ketetapan piagam Madinah mengandung konotasi persaudaraan yang muncul antara umat Islam dengan umat non-Islam. Di dalamnya terkandung makna persaudaraan kemanusiaan antar pemeluk agama. Hal ini menunjukkan bahwa manusia mempunyai orientasi vertikal berupa hubungan ketuhanan dan orientasi horizontal berupa hubungan kemanusiaan.⁷⁹

Konsep persaudaraan dalam ajaran Islam disebut dengan *ukhuwwah*. *Ukhuwwah* pada dasarnya berarti persamaan dan keserasian dalam banyak hal. Karenanya, persamaan dalam keturunan berimplikasi pada persaudaraan, persamaan dalam sifatnya juga berimplikasi terhadap persaudaraan.⁸⁰ Dalam hal ini, etika dan moral kemanusiaan menjadi pedoman dalam kehidupan manusia agar tidak sewenang-wenang terhadap manusia lainnya. Rasa perikemanusiaan diharapkan tumbuh dari pemahaman mengenai nilai-nilai etik dan moral tersebut. Islam memberikan sebuah kepeduliannya kepada masalah kemanusiaan. Kepedulian dan kemauan membela sesama manusia menjadi tanda seorang muslim. Karenanya nilai-nilai kemanusiaan merupakan hal yang penting bagi kehidupan manusia.

Dalam hal ini terdapat beberapa nilai persaudaraan antar sesama manusia yang terkandung dalam Islam, diantaranya; (1) persaudaraan antar sesama manusia yang dilandasi oleh kesamaan dan kesetaraan dihadapan Allah SWT. Manusia satu dalam ikatan keluarga dan persaudaraan yang universal sehingga mendorong masing-masing individu untuk berpartisipasi pada berbagai kegiatan yang bermanfaat untuk semua golongan tanpa mebeda-bedakannya. (2) Persaudaraan dalam keturunan dan perkawinan. Hal tersebut sebagai persaudaraan nasab dan ikatan pernikahan yang memperoleh legitimasi dari Allah melalui Al-Qur'an. (3) Persaudaraan kebangsaan. Persaudaraan suku dan bangsa memiliki pijakan kuat yaitu manusia diciptakan bersuku-suku dan berbangsa-bangsa. Suku, ras dan bangsa merupakan unsur untuk memudahkan dalam mengenali perbedaan sifat-sifat tertentu. Karena itu, antara persaudaraan iman dan persaudaraan kebangsaan tidak perlu terjadi pertentangan. Seorang Muslim menjadi nasionalis dengan paham kebangsaan yang diletakkan dalam kerangka kemanusiaan universal. (4) Persaudaraan sesama pemeluk agama memperoleh landasannya pada firman Allah swt. dalam QS. al-Kāfirūn/109: 1-6. Iman adalah soal keyakinan pribadi seseorang dan tidak tergantung pada masalah-masalah duniawi. Dalam hal ini pengakuan terhadap keberadaan agama lain tidak berarti bahwa agama lain itu benar, tetapi pengakuan tersebut sebagai hak

⁷⁸ Musdah Mulia, *Negara Islam, Pemikiran Politik Husein Haikal*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 116.

⁷⁹ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 69-70.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 357.

setiap agama untuk eksis dalam suatu hubungan sosial yang toleran, yaitu saling menghargai, saling membantu dan menghormati. (5) Persaudaraan seiman-seagama terdapat dalam QS. al-Hujurāt/49: 10. Persaudaraan mukmin yang satu dengan yang lain merupakan ketetapan syariat. Persatuan dan kesatuan serta hubungan yang harmonis antara anggota masyarakat akan melahirkan rahmat. Sebaliknya, perpecahan dan keretakan hubungan akan mengundang lahirnya bencana untuk semuanya.⁸¹

Berdasarkan penjelasan di atas, persaudaraan dalam humanisme Islam adalah suatu perilaku manusia sebagai makhluk sosial yang berhubungan dengan manusia lainnya dalam berkerjasama dan saling melengkapi. Manusia sebagai wakil Tuhan di bumi harus menjalin persaudaraan sebagai wujud implementasi fungsi dan tugas manusia dalam menjunjung tinggi nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Dalam ajaran Islam eksistensi manusia dipandang melalui terjalinnya persaudaraan karena perbedaan yang muncul dari berbagai unsur. Karena itu, humanisme Islam menjadikan persaudaraan sebagai nilai yang harus diaplikasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sehingga tercipta hubungan harmonis antara sesama manusia dalam konteks keberagaman dan keragaman. Faktor utama yang harus diperhatikan dalam membangun hubungan persaudaraan adalah moral dan etika sebagai unsur penting humanisme Islam.

c. Persamaan

Islam membawa ajaran untuk semua manusia, bukan hanya ditujukan kepada kalangan tertentu. Islam memiliki nilai-nilai universal yang terdapat dalam ajarannya yang mengakui persamaan di antara manusia. Tuhan menciptakan manusia tanpa membedakan antara satu dengan yang lainnya, bahkan setiap manusia yang terlahir di muka bumi telah diberikan bekal potensi yang sama. Sebagaimana yang ditegaskan dalam Al-Qur'an sebagai dasar pedoman hidup umat Islam, bahwa keberpihakan Islam terhadap kemanusiaan menjadi dasar yang sangat jelas. Hal tersebut, menjadikan Islam dapat diterima oleh berbagai kebudayaan, bahkan kehadiran Islam membawa warna tersendiri dalam sejarah peradaban manusia.

Sejarah menunjukkan dengan jelas bahwa Islam dapat mengembangkan suatu masyarakat yang homogen tanpa adanya kelas-kelas tertentu. Dalam masyarakat tersebut muncul berbagai hal sebagai wujud dari persamaan diantaranya adalah kemerdekaan dan persaudaraan. Artinya, Prinsip persamaan merupakan hal mutlak yang ditujukan untuk manusia sebagai bentuk dari kemerdekaan dan persaudaraan. Menurut Boisard, kemerdekaan dalam konteks ini merupakan suatu hal yang alamiah bagi manusia sebagai

⁸¹ Muhammad Chirzin, "Ukhuwah dan Kerukunan dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Aplikasi*, Vol. VIII No. 1 Tahun 2007, hal. 2-6.

prinsip pokok dalam kehidupan. Dalam waktu yang bersamaan, persaudaraan merupakan dasar bagi umat Islam.⁸²

Dalam konteks ini, persamaan memiliki korelasi dengan kemerdekaan dan keadilan. Kemerdekaan menghendaki penghargaan dan penghormatan terhadap hak-hak manusia. Manusia tidak ingin direndahkan oleh siapapun, karena ketika hak-hak manusia dilanggar dan direndahkan maka muncul gejolak sosial sebagai tuntutan terhadap suatu persamaan. Sedangkan keadilan adalah manifestasi dari sikap melayani dan melindungi manusia baik secara individual maupun kolektif agar muncul kenyamanan yang tertuju pada kebenaran tanpa membedakan jenis kepentingan tertentu.⁸³

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa prinsip persamaan sebagai nilai dari humanisme Islam mengandung nilai kemerdekaan dan keadilan. Artinya, manusia harus memberikan perlakuan yang sama tanpa memandang berbagai aspek perbedaan, karena yang menjadi dasar adalah manusia berhak mendapatkan perlakuan yang sama sebagai makhluk Tuhan. Prinsip persamaan memiliki tujuan untuk membangun persaudaraan universal, keadilan sosial dan kesetaraan. Persaudaraan universal bertujuan membangun hubungan antara sesama manusia sebagai makhluk sosial, sehingga terwujudnya harmonisasi sosial dalam tindakan dan perbuatan atas dasar persaudaraan yang memiliki kesamaan dari faktor biologis, fisiologis, dan psikologis.

Dalam konteks ini, persaudaraan universal tidak memandang suku, bangsa, dan agama. Keadilan sosial bertujuan mendapatkan perlakuan yang sama pada berbagai situasi dan kondisi sosial yang melingkupinya. Sedangkan kesetaraan bertujuan menjadikan manusia setara tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit dan lain sebagainya yang berbeda, karena semuanya berhak atas apapun yang dilakukan dan dikerjakan.⁸⁴

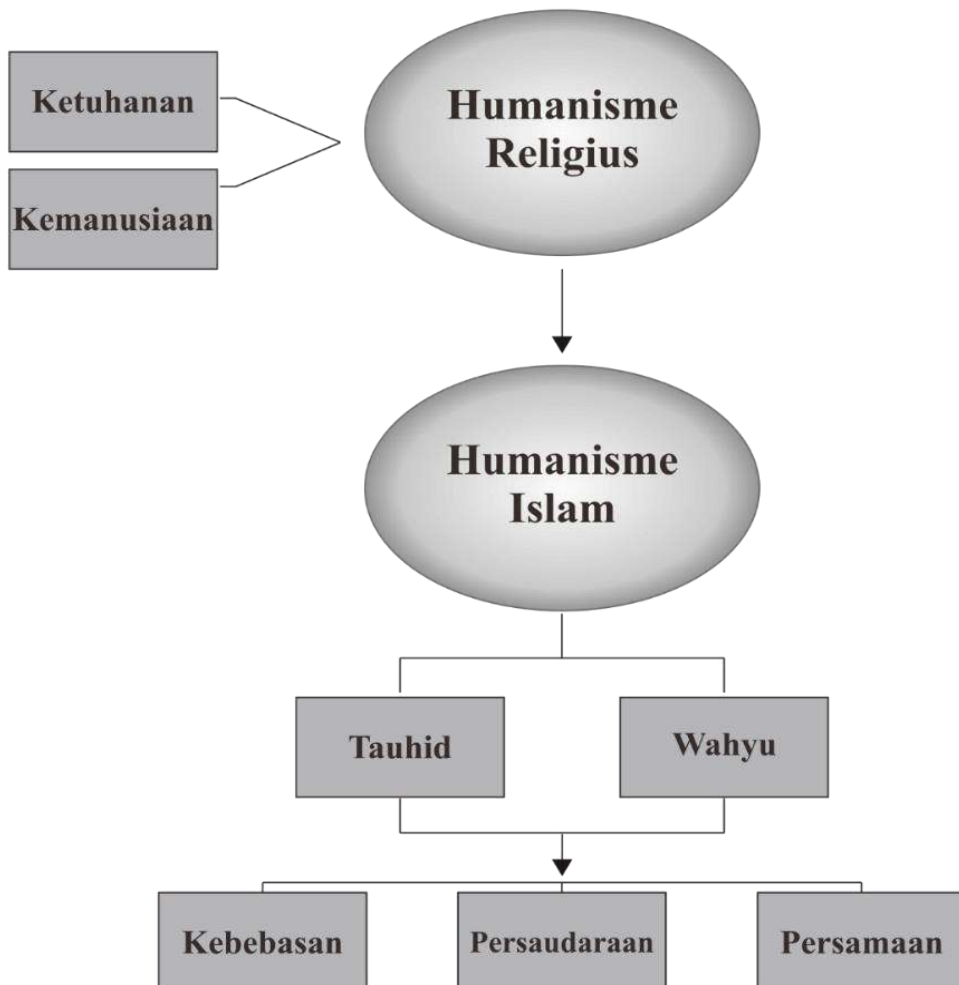
Dengan demikian, dapat dipahami bahwa nilai persamaan dalam humanisme Islam yaitu fitrah berupa potensi dalam persamaan hak dan perlakuan, serta menentang adanya diskriminasi terhadap perbedaan suku, ras, bahasa, warna kulit, dan agama. Setiap manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan harus mengedepankan nilai kesetaraan, keadilan, dan persaudaraan secara universal dalam menjalin dan menjaga keutuhan umat manusia dan alam semesta. Artinya, persamaan yang menjadi dasar dalam Islam adalah persamaan atas dasar kesatuan asal manusia, berupa perbedaan ras, kulit, suku, budaya dan agama. Tujuannya agar manusia saling kenal mengenal satu sama lain. Bukan sekedar mengenal secara fisik, tetapi mengenal dalam konteks sosial, budaya, dan agama.

⁸² Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, hal. 125.

⁸³ Basman, "Humanisme Islam...", hal. 94.

⁸⁴ Muhammad Chirzin, "Ukhuwah dan Kerukunan...", hal. 8.

Demikian pembahasan tentang diskursus seputar humanisme religius yang dirinci dalam konsep humanisme Islam. Dalam humanisme Islam, terdapat prinsip dan asas yang menjadi acuan nilai-nilai yang terdapat dalam humanisme religius dalam wujud humanime Islam. Melalui prinsip tauhid yang bersumber dari wahyu, lahirlah nilai-nilai inti dalam humanisme Islam, yaitu nilai kebebasan, persaudaraan, dan persamaan. Ketiga nilai tersebut memiliki keterkaitan dan saling menguatkan, sehingga menjadikan humanisme Islam sebagai suatu konsep humanisme religius yang memiliki ciri tersendiri. Selain itu, konsep humanisme Islam yang memiliki ciri tersendiri itu, dapat dilihat dari hubungan antara prinsip, asas dan nilai humanisme Islam, sehingga humanisme Islam dapat dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh antara prinsip tauhid dan dan wahyu Tuhan yang menjadi asasnya. Keterkaitan antara prinsip, asas dan nilai humanisme Islam dapat dilihat dalam gambar berikut:



Keterkaitan Diskursus seputar Humanisme Religius

Skema di atas menggambarkan tentang humanisme religius yang berdasarkan pada nilai ketuhanan dan kemanusiaan, kemudian wujud dalam humanisme Islam yang memiliki prinsip tauhid dan wahyu sebagai dasarnya. Dari prinsip dan asas tersebut melahirkan nilai-nilai universal dalam humanisme Islam, yang berkaitan dengan kebebasan, persaudaraan dan persamaan.

B. Diskursus Seputar Budaya Qur'ani

1. Konsep Budaya

Budaya dalam diskursus keilmuan banyak diartikan, ditafsirkan, bahkan didefinisikan oleh para ahli. Menurut Koentjaraningrat terdapat 197 definisi kebudayaan yang pernah dikonsepsikan dalam berbagai literatur.⁸⁵ Kenyataan ini menunjukkan keluasan arti dan makna yang terkandung dalam budaya ataupun kebudayaan tersebut. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Mudji Sutrisno bahwa “mungkin tidak ada lagi kata yang lebih banyak, ditafsirkan dan didefinisikan dari kata kebudayaan”.⁸⁶ Untuk menjelaskan konsep budaya tersebut, pada bagian ini akan dibahas diskursus budaya dari berbagai pendapat.

Berdasarkan makna kata dalam bahasa Indonesia, terdapat perbedaan makna antara budaya dan kebudayaan. Dalam Kamus Bahasa Indonesia, budaya berarti pikiran dan akal budi. Sedangkan kebudayaan diartikan sebagai hasil aktifitas dan penciptaan akal budi manusia seperti kepercayaan, kesenian dan adat istiadat.⁸⁷ Artinya, kebudayaan merupakan kata benda abstrak yang ditambahkan imbuhan “ke dan an” dalam kata budaya. Hal ini, berbeda dengan pendapat Koentjaraningrat, bahwa dalam istilah antropologi tidak terdapat perbedaan mendasar antara istilah budaya dan kebudayaan. Kata budaya merupakan singkatan dari kebudayaan, sehingga antara budaya dan kebudayaan memiliki arti yang sama.⁸⁸ Dalam hal ini, penulis mengikuti pendapat Koentjaraningrat yang tidak membedakan antara budaya dan kebudayaan, karena itu dalam tulisan ini akan selalu menggunakan dua kata tersebut.

⁸⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000, hal. 9-10.

⁸⁶ Mudji Sutrisno, *Filsafat Kebudayaan Ikhtisar Sebuah Teks*, t.tp: Hujan Kabisat, 2008, hal. 1.

⁸⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, hal. 226.

⁸⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Atropologi*, Jakarta: Radar Jaya Offset, 2000, hal. 181.

Kata budaya berasal dari bahasa Sanskerta yaitu *buddhayah*, merupakan bentuk jamak dari *buddi* yang berarti budi dan akal, atau dalam arti lain yaitu hal-hal yang berkaitan dengan budi dan akal manusia.⁸⁹ Dalam bahasa Inggris, kata budaya sepadan dengan *culture*, yang berasal dari bahasa latin *cultura* berarti budidaya, pertanian, kiasan, kebiasaan, atau suatu penghormatan (pemuliaan). Kata *cultura* memiliki bentuk *past participle* yaitu *colore* berarti kecenderungan, penjaga, menumbuh-kembangkan. Kata *cultura* yang memiliki arti budidaya (*cultivation*) lebih sering dihubungkan dengan proses budidaya individu melalui pendidikan, atau sama dengan makna mengisi sisi intelektual dari peradaban, sedangkan kata *cultura* sendiri digunakan sebagai konsep yang menjelaskan kebiasaan kolektif atau prestasi beberapa orang.⁹⁰ Artinya antara budaya yang berarti budi atau akal dengan *culture/colere* yang berarti budidaya atau bertani memiliki hubungan yaitu sama-sama bermakna suatu usaha yang bertujuan untuk mendapatkan hasil.

Definisi awal tentang kebudayaan yang sangat populer dan dikutip oleh banyak antropolog hingga sekarang sebagaimana yang dikemukakan oleh Edward Burnett Taylor. Berawal dari penelitiannya pada abad ke-19 tentang masyarakat-masyarakat perimitif yang meliputi perkembangan kebudayaan masyarakat, mulai dari masyarakat liar hingga pada kehidupan yang beradab. Berdasarkan studi tersebut, Taylor merumuskan bahwa kebudayaan adalah segala sesuatu yang meliputi ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum adat serta seluruh kemampuan dan kebiasaan lain yang didapati oleh manusia sebagai anggota masyarakat.⁹¹ Konsep ini sejalan dengan pendapat Alfred Louis Kroeber, bahwa pengetahuan, kepercayaan, kesenian, dan lainnya merupakan realisasi dari hasil pemikiran manusia yang lahir, hidup dan berkembang dalam suatu masyarakat.⁹²

Selanjutnya Ralph Linton menawarkan konsep tentang kebudayaan dari sisi integrasi yang diperoleh melalui pola tingkah laku belajar. Menurutnya, kebudayaan dapat dicapai melalui belajar dan sebagai hasil belajar yang dibiasakan antar anggota dalam suatu masyarakat. Berdasarkan konsepnya tersebut, Ralph Linton merumuskan bahwa kebudayaan adalah wujud dari perilaku dan kebiasaan yang dimiliki, ditransformasikan dan diwariskan oleh

⁸⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, hal. 9.

⁹⁰ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, Bandung: Penerbit Nusa Media, 2014, hal. 3.

⁹¹ Penelitian Taylor tentang masyarakat manusia dituangkannya dalam buku yang berjudul *Primitive Culture; Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 48.

⁹² Alfred Louis Kroeber, "The Concept of Culture in Science", dalam Paul Bahannan dan Mark Glazer (ed.), *High Points In Anthropology*, USA: McGraw-Hill, 1988, hal. 104.

anggota masyarakat tertentu.⁹³ Hal ini menunjukkan bahwa kebudayaan tidak terlepas dari keseluruhan aktifitas manusia dari berbagai sisi, mulai dari ide atau gagasan, aktifitas maupun karya yang hidup dan berkembang pada suatu komunitas masyarakat tertentu yang dipelihara dan diwariskan terus menerus.

Sebagaimana kompleksnya pemaknaan terhadap kebudayaan oleh para ahli, Clifford Geertz memberikan pendapatnya tentang kebudayaan yang lebih rinci dan interpretatif dalam meletakkan landasan berfikir tentang definisi budaya. Menurutnya, kebudayaan adalah suatu sistem makna-makna atau ide-ide yang terdapat dalam simbol-simbol yang dengannya masyarakat membangun pengetahuannya tentang kehidupan dan mewujudkannya dalam simbol-simbol tersebut. Maksudnya bahwa kebudayaan secara sosial terdiri dari struktur-struktur makna dalam istilah-istilah berupa sekumpulan tanda yang dengannya masyarakat melakukan suatu tindakan yang dikomunikasikan, dilestarikan, dan dikembangkan dalam pengetahuannya tentang kehidupan.⁹⁴ Dalam hal ini, Geertz memfokuskan konsep kebudayaan terhadap norma-norma budaya yang telah disepakati oleh masyarakat dalam bertindak dan menghadapi beragam persoalan kehidupannya.

Dalam perkembangannya di Indonesia, kebudayaan juga telah melahirkan beragam konsep dan pendapat para ahli. Koentjaraningrat mendefinisikan kebudayaan sebagai keseluruhan struktur gagasan, aktivitas dan hasil karya manusia dalam suatu komunitas masyarakat yang disepakati dan ditaati bersama.⁹⁵ Kemudian Sidi Gazalba mengungkapkan bahwa budaya merupakan cara berfikir dan cara merasa yang wujud dalam berbagai aktivitas kehidupan manusia dan membentuk kesatuan sosial dalam ruang dan waktu tertentu.⁹⁶ Pada era selanjutnya, Parsudi Suparlan memberi pengertian kebudayaan yang bersifat operasional, yaitu sebagai keseluruhan pengetahuan yang dimiliki oleh manusia sebagai makhluk sosial, sebagai perangkat untuk memahami dan menafsirkan lingkungan yang dihadapinya, serta untuk mendorong dan menciptakan tindakan-tindakan yang dibutuhkannya.⁹⁷ Lebih lanjut, Alo Liliweri mendefinisikan budaya sebagai hasil ciptaan manusia dalam bentuk ingatan, presepsi dan simbol yang bukan

⁹³ Ralph Linton, *The Cultural of Personality*, New York: D. Appleton-Century Company, 1945, hal. 32.

⁹⁴ Clifford Geertz, *The Interpretative of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, hal. 89.

⁹⁵ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Atropologi*, hal. 180.

⁹⁶ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, Jakarta: Pustaka Antara, 1967, hal. 72.

⁹⁷ Parsudi Suparlan, "Kebudayaan dan Agama, dalam *Media IKA*, No. X Tahun 1986, hal. 107. Bachtiar Alam, "Globalisasi dan Perubahan Budaya: Perspektif Teori Kebudayaan", dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, No. 54 Tahun 1997, hal. 2-3.

sekedar kata-kata, karena meliputi kepercayaan, nilai dan norma, sehingga menumbuhkan kesatuan sosial yang dapat diterima bersama.⁹⁸

Dari berbagai definisi budaya yang diungkapkan para ahli di atas, terlihat sangat luas ruang lingkup budaya. Keluasan tersebut menjadikan makna budaya seakan-akan bias dan kabur. Hal tersebut merupakan efek dari tumpang-tindih antara kebudayaan sebagai konsep akademis dengan kebudayaan sebagai realitas empiris. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Budiono Kusumohamidjojo bahwa mulai awal abad ke-20 kebudayaan lebih dipahami sebagai konsep akademis, tetapi tetap saja budaya merupakan sesuatu yang disaksikan, dialami, dan dilakukan sebagai realitas yang empiris dan merupakan fenomena yang multikompleks.⁹⁹

Kebudayaan sebagai konsep akademis adalah menguraikan makna kebudayaan sebagaimana yang diungkapkan oleh para ahli di atas. Sedangkan kebudayaan sebagai konsep empiris adalah sebagaimana yang dijumpai dan dialami setiap saat. Dalam pandangan Kusumohamidjojo, persoalan yang dihadapi dalam merumuskan kebudayaan dalam perspektif akademis adalah sifat “kesegalaan” yang dimiliki oleh kebudayaan. Menurutnya, pencarian terhadap sesuatu yang berkaitan dengan eksistensi manusia, tetapi bukan bagian dari kebudayaan, merupakan pencarian yang pasti gagal. Alasannya adalah bahwa kebudayaan merupakan konsep yang sangat kompleks, sehingga sulit untuk dijelaskan pengertian dan substansinya secara lengkap.¹⁰⁰

Untuk memahami konsep kebudayaan yang sangat kompleks tersebut, Raymond Williams merumuskan tiga kategori pemahaman terhadap budaya. Pertama adalah kategori ideal, pada kategori ini budaya dianggap sebagai tahapan proses kesempurnaan manusia yang berhubungan dengan nilai-nilai universal. Analisis budaya seperti ini perlu untuk pemahaman dan penjabaran budaya dalam kehidupan dan karya nyata yang mencerminkan nilai-nilai abadi. Kategori kedua adalah kategori dokumenter, dalam hal ini budaya dimaknai sebagai bentuk karya intelektual dan karya imajinatif, sebagai bentuk aktualisasi pemikiran dan pengalaman manusia. Kategori budaya semacam ini merupakan aktivitas kritisisme di mana pengalaman dan budaya digambarkan dan diberi nilai. Ketiga adalah kategori sosial dari budaya, kategori ini menempatkan budaya sebagai representasi jalan kehidupan yang partikular, yang melahirkan makna dan nilai tertentu bukan hanya seni dan pembelajaran tetapi juga aturan-aturan dan perilaku sehari-hari. Analisis ini

⁹⁸ Alo Liliweri, *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hal. 8-10.

⁹⁹ Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia*, Yogyakarta: Jalasutra, 2009, hal. 31.

¹⁰⁰ Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Kebudayaan*, hal. 33.

merupakan interpretasi makna dan nilai yang implisit dan eksplisit dalam kehidupan dan budaya tertentu.¹⁰¹

Walaupun demikian, bagi Fransiskus Simon, budaya tetaplah menjadi sesuatu yang tidak mudah untuk dimengerti, karena pemahaman tentang kebudayaan sangat berkaitan dengan teks dan konteks partikularitas, temporalitas, spasialitas serta bahasa, baik dari sisi geografis maupun corak kemasyarakatan, di mana konsepsi budaya dirumuskan.¹⁰² Seiring dengan berjalannya waktu dan berkembangnya kemampuan manusia dari sisi kreatifitas dan rasionalitasnya, budaya pun mengalami perkembangan, karena budaya selalu memiliki muatan bagi lahirnya persoalan maupun inovasi-inovasi baru.¹⁰³

Perkembangan suatu budaya menuju budaya yang baru merupakan suatu keniscayaan. Faktor nyata dari perubahan tersebut adalah saat manusia selalu melakukan sesuatu terhadap lingkungannya untuk merubah keadaan tertentu menjadi keadaan lain sesuai dengan taraf kebutuhannya. David J. Hesselgrave menegaskan bahwa kebudayaan sebagai pengetahuan bersama untuk melahirkan bentuk-bentuk tingkah laku, model komunikasi, nilai dan jenis alat yang spesifik bagi kebudayaan selanjutnya.¹⁰⁴ Artinya manusia selalu berfikir, melahirkan ide, yang kemudian menghasilkan sebuah konsep dan pemikiran bagi keberlangsungan kehidupannya. Kebudayaan merupakan perwujudan manusia dalam melintasi waktu, peluang, keberlanjutan dan perubahan. Tidak ada kehidupan manusia tanpa adanya kebudayaan dan kebudayaan merupakan wujud eksistensi manusia di dunia.

Manusia membutuhkan kepuasan dalam hidupnya, baik dalam bidang spiritual maupun material, karena hal tersebut bagian dari kebutuhan manusia yang harus terpenuhi. Kebudayaan memberikan ruang untuk memenuhi sebagian besar dari kebutuhan-kebutuhan tersebut. Melalui kebudayaan, manusia mewujudkan norma dan nilai-nilai sosial yang penting sebagai acuan dalam bergaul dan berinteraksi, sehingga manusia bisa mengerti bagaimana seharusnya bertindak, berbuat, dan menentukan sikapnya saat berinteraksi dengan orang lain.

Berdasarkan deskripsi tentang arti, definisi maupun kosep kebudayaan yang telah diuraikan di atas, ibarat kerangka yang kompleks berisi

¹⁰¹ Raymond Williams, "The Analysis of Culture", dalam John Storey (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1994, hal. 56.

¹⁰² Fransiskus Simon, *Kebudayaan dan Waktu Senggang*, Yogyakarta: Jalasutra, 2008, hal.7.

¹⁰³ Nigel Rapport dan Joanna Overing, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London: Routledge, 2003, hal.92.

¹⁰⁴ David J. Hesselgrave dan Edward Rommen, *Kontekstualisasi Makna Metode dan Model*, diterjemahkan oleh Stephen Suleman dari judul *Contextualization, Meaning, Methods and Models*, Jakarta: Gunung Mulia, 1996, hal. 192.

keterkaitan dari banyak unsur. Karena begitu luasnya makna kebudayaan, maka tidak ada definisi tunggal, bahkan konsep atau teori tunggal tentang kebudayaan. Tetapi, para ahli sepakat bahwa dalam setiap deskripsi kebudayaan harus terdapat tiga kategori utama yang disebut sebagai *the ingredients of culture*, yaitu artefak (barang-barang), konsep (yang mencakup keyakinan atau sistem nilai benar atau salah, Tuhan dan manusia, etika, dan makna kehidupan), dan perilaku (aplikasi dari konsep atau keyakinan).¹⁰⁵ Hal ini menunjukkan betapa kompleksnya pemaknaan terhadap budaya, tetap memperhatikan unsur-unsur penting yang terdapat dalam budaya tersebut.

2. Wujud dan Unsur Budaya

Budaya merupakan hasil dari interaksi manusia dengan berbagai macam hal yang terdapat di alam raya ini. Semua kemampuan yang dimiliki oleh manusia itulah yang kemudian melahirkan kebudayaan. Kebudayaan adalah milik manusia dan hanya manusia yang berbudaya. Budaya bukan milik Tuhan, malaikat, apalagi binatang. Karena itu, budaya melekat pada manusia yang identik dengan akal dan pikiran yang hanya dimiliki oleh manusia. Tuhan tidak berbudaya karena sifat “Maha menciptakan” yang menyatu bersamaNya melampaui karya manusia. Begitu juga dengan binatang yang tidak memiliki kemampuan menggunakan akal dan fikirannya untuk menciptakan sesuatu. Kebudayaan slalu dipandang sebagai ciri khas manusia dan selalu menghasilkan keindahan, kebebasan dan keluhuran.¹⁰⁶

Manusia adalah makhluk yang berbudaya, melalui akalnya manusia dapat mengembangkan kebudayaannya dalam berbagai bentuk dan rupa, baik bersifat material maupun immaterial. Kebudayaan yang bersifat material, seperti bangunan, artefak atau wujud fisik produk kreasi, pengetahuan, dan keahlian manusia. Sedangkan, kebudayaan yang bersifat immaterial, seperti adat istiadat atau tauran-aturan tidak tertulis, pengetahuan, pemikiran, dan lain sebagainya. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Alo Liliweri, menurut Ogburn dan Nimkoff bahwa secara umum terdapat dua wujud kebudayaan yaitu material dan nonmaterial.¹⁰⁷

Pertama, kebudayaan material. Dalam hal ini, kebudayaan mengacu pada benda-benda fisik, sumber daya, dan ruang yang digunakan untuk mendefinisikan suatu kebudayaan. Kebudayaan material merupakan ciri fisik tentang eksistensi, identitas, dan karakteristik suatu komunitas masyarakat tertentu. Dalam perkembangannya, kajian tentang budaya material tidak saja

¹⁰⁵ Amaney dan Alwan memberikan contoh, bagaimana ketiga katgori tersebut dapat tergambarkan dalam definisi kebudayaan; uang dianggap artefak, nilai yang diletakkan di atas uang merupakan konsep, sedangkan penggunaan uang merupakan perilaku. Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 9-10.

¹⁰⁶ Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 1995, hal. 217.

¹⁰⁷ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 12.

menjadi otoritas arkeologi. Kajian tersebut telah berkembang menjadi studi lintasdisiplin yang menjadikan fokusnya pada hubungan manusia dengan berbagai benda yang berkaitan dengan keduanya. Seperti, sejarah, sejarah arsitektur, sosiologi, antropologi, dan lain-lain.¹⁰⁸

Kedua, kebudayaan nonmaterial. Wujud kebudayaan ini terdiri dari hal-hal abstrak yang tidak berwujud dan mengacu pada ide-ide nonfisik yang dimiliki oleh komunitas tertentu. Kebudayaan nonmaterial bersifat internal karena menggambarkan sifat batin manusia. Seperti, agama diketahui sebagai seperangkat ide dan keyakinan tentang Tuhan, ibadah, moral, dan etika. Melalui wujud inilah suatu komunitas masyarakat merespon segala isyarat, ajaran dan perintah yang bersifat religius. Karena itu, budaya nonmaterial lebih dipahami sebagai aplikasi dari kebudayaan untuk membentuk pikiran, perasaan, dan tingkah laku suatu komunitas tertentu melalui simbol, bahasa, nilai-nilai, dan norma-norma.¹⁰⁹

Adapun Robert Bierstedt melihat kebudayaan memiliki 3 (tiga) wujud utama: (1) ide atau cara berpikir yang mengatur kesadaran manusia. Wujud ini di dalamnya mencakup ilmu pengetahuan, nilai-nilai, dan cerita-cerita rakyat. (2) norma atau cara berbuat atau membawa ide yang dapat diterima. Wujud ini mencakup metode ilmiah dan berbagai standar, hukum, sanksi, serta adat-istiadat; dan (3) budaya material atau pola-pola memiliki dan menggunakan produk budaya, seperti alat-alat, obat-obatan, buku-buku hukum, penjara, pengadilan, serta barang-barang konsumsi sehari-hari. Selain ketiga wujud tersebut, terdapat ideologi, yang merupakan hasil rumusan dari ide dan norma, seperti ideologi kapitalisme, sosialisme, komunisme, dan lain-lain. Sedangkan perpaduan antara norma dan budaya material menghasilkan teknologi.¹¹⁰

Lebih rinci Koentjaraningrat menjelaskan bahwa wujud kebudayaan dapat dilihat dalam tiga model. Pertama, wujud kebudayaan dalam bentuk ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan lain sebagainya, yang disebut dengan kebudayaan ideal. Kebudayaan ideal adalah wujud dari kebudayaan yang lahir dari ide manusia dan selanjutnya diikuti oleh manusia lain sesudahnya. Wujud kebudayaan ini bersifat mengatur dan memberi pedoman bagi aktivitas dan karya manusia. Kedua, wujud kebudayaan dalam bentuk aktivitas atau kegiatan yang dilakukan oleh manusia dalam suatu masyarakat yang menghasilkan sistem soisal. Kebudayaan aktivitas merupakan gambaran dari aktivitas-aktivitas manusia yang saling berhubungan dan berinteraksi, serta bergaul dengan manusia lainnya berdasarkan pola-pola tertentu menurut adat kebiasaan yang bersifat

¹⁰⁸ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 13.

¹⁰⁹ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 14.

¹¹⁰ William Kornblum, *Sociology in A Changing World*, New York: The Dryden Press, 1988, hal. 10.

kongkrit. Ketiga, wujud kebudayaan berupa benda-benda hasil temuan manusia. Wujud kebudayaan ini adalah wujud yang paling nyata dalam kehidupan manusia, sebagai hasil karya akal dan pikiran yang berwujud dalam bentuk benda atau produk.¹¹¹

Dalam keberlangsungan hidup manusia, ketiga wujud kebudayaan tersebut saling berkaitan, sehingga antara satu dengan yang lainnya akan saling mempengaruhi dan melengkapi. Ide, gagasan dan tindakan, dapat menghasilkan karya berupa benda kebudayaan yang bersifat material. Begitupun sebaliknya, kebudayaan material dapat mempengaruhi pola-pola aktivitas dan pikiran yang bersifat nonmaterial.¹¹² Melalui wujud kebudayaan tersebut, manusia tunduk dan patuh dalam menjalankan kebudayaannya sebagai hasil dari ciptaannya sendiri. Artinya, ide dan gagasan yang disepakati menjadi pedoman dan petunjuk dalam melakukan aktivitas, yang berwujud etika, moral, dan tradisi adat, serta dalam bentuk hasil karya yang menghasilkan berbagai macam benda-benda dan produk dari kebudayaan.

Kebudayaan dalam berbagai wujudnya, mengandung unsur-unsur yang merupakan isi dari setiap kebudayaan yang ada dan muncul dari masyarakat yang berbeda, sehingga ditemukan beraneka ragam budaya. Walaupun demikian, setiap kebudayaan memiliki unsur-unsur yang berlaku umum pada setiap kebudayaan di mana pun berada. Dalam istilah Taylor disebut dengan *cultural universal*, karena unsur-unsur budaya tersebut dapat ditemukan pada seluruh kebudayaan dari semua bangsa yang ada di dunia.¹¹³

Berdasarkan pendapat para antropolog, menurut Koentjaraningrat terdapat tujuh unsur kebudayaan yang bersifat universal tersebut. Tujuh unsur kebudayaan yang dimaksud adalah sistem religi, organisasi sosial, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, sistem mata pencaharian hidup, sistem teknologi dan peralatan.¹¹⁴ Untuk melengkapi konsep budaya dalam bagian ini, penulis akan membahas tujuh unsur budaya berdasarkan urutan unsur yang paling konkret ke unsur yang paling abstrak, yaitu (1) bahasa (2) sistem peralatan hidup dan teknologi (3) sistem mata pencaharian hidup dan sistem ekonomi (4) organisasi sosial (5) sistem pengetahuan (6) kesenian (7) sistem religi. Hal ini sebagai langkah penyingkapan konsep budaya secara komprehensif.¹¹⁵

a. Bahasa

¹¹¹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, hal. 187.

¹¹² Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, hal. 7.

¹¹³ Djoko Soekirman, *Kebudayaan Indis dari Zaman Kompeni sampai Revolusi*, Depok: Komunitas Bambu, 2011, hal. 29.

¹¹⁴ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, hal. 2.

¹¹⁵ Fuad Arif Fudiyartanto, "Penerjemahan Butir Budaya dari Bahasa Inggris ke Bahasa Indonesia", dalam *Jurnal Adabiyat*, Vol. XI No. 2 Tahun 2012, hal. 325.

Manusia dalam menjalani kehidupannya membutuhkan bahasa sebagai alat komunikasi untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, baik kebutuhan individu maupun kebutuhan sosialnya. Ketika bahasa digunakan sebagai alat komunikasi dalam membangun hubungan sosial dalam suatu kelompok masyarakat, maka menunjukkan bahasa memiliki peran penting dalam pembentukan suatu kebudayaan. Dalam Kamus Bahasa Indonesia, bahasa diartikan sebagai sistem lambang bunyi yang dipakai oleh suatu kelompok masyarakat dalam berinteraksi, bekerjasama, dan mengidentifikasi diri.¹¹⁶ Sejalan dengan itu, bahasa berarti sistem kata-kata yang terbentuk dari kombinasi dan pola-pola tertentu yang digunakan oleh suatu komunitas masyarakat tertentu dalam membangun rangkaian tradisinya.¹¹⁷ Berdasarkan arti bahasa tersebut, menurut penulis bahwa bahasa merupakan sarana komunikasi yang bermakna dalam bentuk lisan maupun tulisan, yang digunakan untuk menyampaikan pikiran, perasaan, dan keinginan agar dipahami oleh orang lain.

Sebagai sebuah kajian, bahasa memiliki dua pengertian; pertama, bahasa adalah alat yang digunakan untuk membentuk pola pikir, pandangan, sikap dan perbuatan dalam mempengaruhi atau dipengaruhi. Kedua, bahasa sebagai simbol kepribadian, simbol keluarga, simbol bangsa dan negara, serta sebagai simbol budi kemanusiaan.¹¹⁸ Pengertian tersebut menegaskan bahwa bahasa merupakan perwujudan dari budi manusia yang tercermin dalam akal dan pikiran. Dampak bahasa terhadap akal dan pikiran manusia tersebut, wujud pada pola pikir dan gaya bicara yang berbeda-beda diantara suatu komunitas masyarakat dengan komunitas masyarakat lainnya.¹¹⁹ Hal ini, menunjukkan bahwa bahasa selain sebagai alat komunikasi, seringkali diposisikan sebagai identitas suatu kelompok masyarakat tertentu.

Bahasa yang digunakan dalam suatu komunikasi senantiasa disertai oleh makna yang dikandungnya. Dalam perspektif kajian wacana, makna tidak pernah bersifat mutlak, tetapi selalu diatur oleh beragam konteks yang selalu merujuk pada tanda-tanda yang terdapat pada kehidupan manusia dalam suatu budaya tertentu. Karena itu, bahasa tidak pernah jauh dari konteks budaya dan keberadaannya selalu dibayangi oleh budaya. Artinya bahasa dan budaya memiliki hubungan yang saling melengkapi. Walaupun terdapat perbedaan teori tentang hubungan bahasa dan budaya, baik yang bersifat subordinatif (bahasa sebagai subsistem dari budaya), maupun

¹¹⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, hal. 119.

¹¹⁷ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 313.

¹¹⁸ A.R. Syamsuddin, *Sanggar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Universitas Terbuka, 1986, hal. 2.

¹¹⁹ K. Saddhono, *Pengantar Sociolinguistik: Teori dan Konsep Dasar*, Surakarta: Sebelas Maret Universiti Press, 2014, hal. 57.

bersifat koordinatif (bahasa sejajar dengan budaya).¹²⁰ Menurut penulis, bahasa dan budaya merupakan dua sistem yang memiliki relasi yang kokoh dalam kehidupan manusia, karena budaya sebagai sistem yang mengatur aktivitas manusia, sedangkan bahasa sebagai sarana dalam keberlangsungan budaya, yang terus menerus diwariskan kepada generasi setelahnya.

Bahasa sebagai unsur budaya merupakan fonemena alamiah yang lahir dari manusia sebagai makhluk berbahasa dan dapat memproduksi bahasa sesuai dengan kondisi dan keadaan kehidupannya. Hal ini, menegaskan bahwa bahasa merupakan identitas manusia yang tidak terpisahkan dari kehidupannya. Kehidupan akan wujud manakala manusia menjalaninya melalui komunikasi aktif dengan komunitasnya, sehingga dapat membentuk suatu kebudayaan. Bahasa sebagai sarana komunikasi dalam masyarakat, memiliki beberapa fungsi, yaitu : fungsi kebudayaan, fungsi kemasyarakatan, fungsi perorangan, dan fungsi pendidikan. Dari keempat fungsi tersebut, terdapat keterkaitan diantaranya, karena fungsi-fungsi tersebut hidup dan berkembang dalam masyarakat sesuai dengan pola-pola kebudayaan yang disepakati bersama.¹²¹

Berdasarkan berbagai deskripsi di atas, keberadaan bahasa bukan sekedar sarana komunikasi, tetapi bahasa juga mempengaruhi pemikiran dan budaya suatu komunitas masyarakat tertentu. Kemampuan manusia, dalam membangun dan mengembangkan budayanya, menggambarkan pemahamannya tentang kondisi dan fenomena sosial yang diungkapkan secara simbolik melalui bahasa. Artinya bahasa sebagai salah satu unsur universal budaya, mengandung nilai-nilai masyarakat penuturnya, dan sebagai ciri dan identitas dari budaya penuturnya tersebut.

b. Sistem Peralatan Hidup dan Teknologi

Sistem peralatan hidup merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindari dalam kehidupan manusia, karena manusia selalu membutuhkan alat penunjang kehidupan sebagai alat bantu dalam mengelola berbagai sumber daya alam yang ada. Pada masa klasik, alat bantu yang digunakan sangatlah sederhana sesuai dengan ketersediaan bahan untuk membuat alat tersebut, biasanya terbuat dari kayu, bambu, batu, dan bahan sederhana lain yang tersedia dan mudah ditemukan di lingkungannya. Dalam perkembangannya, seiringan dengan kemajuan kebudayaan manusia, peralatan hidup juga mengalami perkembangannya, karena peralatan hidup merupakan cerminan dari kemajuan budaya.¹²²

¹²⁰ Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*, hal. 217-218.

¹²¹ Nababan, *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. Gramedia, 1984, hal. 38.

¹²² Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 254.

Setiap masyarakat yang hidup dalam suatu kebudayaan mempunyai kemampuan yang ideal dalam menjalankan aktivitas bersama sehingga melahirkan peralatan hidup yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan dalam berbagai unsur keperluan budaya universal.¹²³ Inilah hakikat dari budaya, dimana manusia selalu berkembang dan berupaya menemukan sesuatu yang baru. Ketika manusia menemukan bentuk peralatan hidup yang baru dan meninggalkan kebiasaan yang lama, maka itulah yang dimaksud dengan teknologi. Dalam arti sempit, teknologi mengacu pada suatu benda yang digunakan untuk mempermudah aktivitas manusia, seperti mesin, perkakas, atau perangkat keras.¹²⁴ Artinya, teknologi merupakan bentuk peralatan hidup manusia yang lebih maju. Karena itu, kehadiran teknologi tidak untuk merusak budaya, justru teknologi merupakan bentuk budaya baru yang wujud dari perkembangan zaman.

Teknologi memberikan konsep baru bagi kebudayaan dalam wujud kecanggihan nonmaterial suatu komunitas masyarakat. Hasil olah pikir manusia yang mengasikkan kemajuan teknologi menjadi instrumen untuk mewujudkan berbagai tujuan hidupnya. Melalui teknologi, manusia dapat berbuat lebih banyak dalam melakukan aktivitasnya, karena akan berdampak pada pola pikir, tindakan dan pola kehidupan manusia. Setiap perkembangan teknologi selalu menjanjikan perubahan, kemajuan, kemudahan, efisiensi, peningkatan produktivitas dan popularitas.¹²⁵

Berdasarkan penjelasan di atas, sistem peralatan hidup dan teknologi akan terus berkembang sesuai dengan kemampuan manusia dalam memahami dan mempelajari perkembangan global dalam berbagai sektor. Perkembangan teknologi akan berjalan sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Setiap inovasi teknologi bertujuan untuk memberikan manfaat positif bagi kehidupan manusia. Kemajuan tersebut memberi pengaruh besar pada tingkat kebudayaan suatu masyarakat, karena semakin maju pola pikir dan pengetahuannya dalam menghasilkan penemuan-penemuan teknologi, akan semakin tinggi tingkat kebudayaannya. Selain itu, kemajuan teknologi juga memiliki pengaruh terhadap perilaku sosial manusia, dari masyarakat tradisional menuju masyarakat yang modern dalam bidang teknologi.

c. Sistem Mata Pencaharian hidup dan Ekonomi

¹²³ Rusmin Tunggor, *et.al.*, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 26.

¹²⁴ Rausman, *et.al.*, *Pembelajaran Berbasis Teknologi Informasi dan Komunikasi*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 2012, hal. 78. Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Postmodern, Postkolonial*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 267.

¹²⁵ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Postmodern, Postkolonial*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 289.

Dalam menjalankan aktivitas kehidupannya, suatu masyarakat pasti memiliki mata pencaharian sebagai penunjang keberlangsungan hidupnya. Sistem mata pencaharian hidup merupakan sumber aktivitas ekonomi masyarakat dalam memenuhi keperluan hidup setiap saat untuk keberlangsungan kehidupannya. Jika ingin tetap eksis dalam menjalankan kehidupan, maka manusia harus memiliki mata pencaharian demi kesejahteraan hidupnya. Manusia akan melakukan berbagai hal dalam rangka memenuhi keperluan hidupnya. Hal ini menggambarkan bahwa keinginan dalam memenuhi keperluan hidup merupakan wujud dari spirit mempertahankan diri untuk memperoleh kehidupan yang layak. Karena itu, sistem mata pencaharian hidup pada suatu masyarakat akan menentukan kelas dan kedudukan anggota masyarakatnya. Fenomena ini menjadikan sistem mata pencaharian hidup terus berkembang sesuai dengan kebutuhan manusia sebagai individu maupun sesuai dengan kondisi sosial suatu masyarakat, sehingga akan berdampak pada taraf hidup setiap anggota masyarakat sesuai dengan penghasilannya yang diperoleh dari mata pencaharian hidup masing-masing.

Untuk menunjang kehidupan sehari-hari, setiap masyarakat memiliki mata pencaharian utama, yaitu semua kegiatan yang berkaitan dengan pemanfaatan dan pengelolaan sumber daya yang ada sebagai mata pencaharian utama untuk memenuhi keperluan hidup sehari-hari. Selain itu, terdapat juga mata pencaharian sampingan sebagai suatu kegiatan diluar mata pencaharian utama. Kegiatan tersebut berusaha memanfaatkan dan mengelola setiap sumber daya yang ada pada lingkungan fisik, sosial, dan budaya sebagai kegiatan produksi, distribusi, dan konsumsi. Kedua bentuk sistem mata pencaharian hidup ini wujud dan berkembang pada setiap komunitas masyarakat sesuai dengan taraf kemampuan masyarakatnya dan keadaan demografinya.¹²⁶

Sistem mata pencaharian hidup suatu daerah berbeda dengan daerah lainnya, sehingga terdapat suatu komunitas masyarakat memiliki ciri khas mata pencahariannya sendiri dibandingkan dengan kelompok masyarakat lain. Misalnya, masyarakat Indonesia memiliki mata pencaharian di berbagai bidang industri, pertanian, pelayaran, dan lain-lain. Walaupun jenis mata pencahariannya sama di setiap daerah, tetapi cara dan metode yang digunakan berbeda sesuai dengan kondisi dan ciri khas daerah tersebut. Faktor kebudayaan juga menjadi pembeda, misalnya antara masyarakat nelayan dengan kelompok sosial lainnya. Hal ini, menjadikan mata pencaharian sebagai salah satu unsur budaya, sangat dibutuhkan oleh kelompok masyarakat dalam keberlangsungan kehidupannya.

¹²⁶ Singgih Tri Sulistiyono, "Menenal Sistem Pengetahuan, Teknologi dan Ekonomi Nelayan Pantai Utara Jawa", dalam *Jurnal Agastya*, Vol. 04 NO. 02 Tahun 2014, hal. 1.

Sistem mata pencaharian hidup sangat berkaitan dengan sistem ekonomi. Hal ini dapat dilihat pada tiga sektor sistem ekonomi, pertama, sektor primer, yaitu kegiatan ekonomi yang menghasilkan bahan mentah dari bumi, alam, dan laut, meliputi: pertambangan, pertanian, peternakan, dan perikanan. Kedua, sektor sekunder, yaitu kegiatan ekonomi yang mengolah dan menjadikan bahan mentah dari hasil produksi sektor primer, meliputi: industri, kerajinan, dan pembangunan. Ketiga, sektor tersier, yaitu kegiatan ekonomi melalui segala bentuk pelayanan kepada masyarakat, meliputi: distribusi, komunikasi, hukum, keamanan, pendidikan, kesehatan, kesenian, dan hiburan.¹²⁷

Berkaitan dengan itu, sistem mata pencaharian dan ekonomi memiliki peran utama untuk menunjang aktivitas kehidupan masyarakat, baik secara individu maupun dalam aktivitas-aktivitas sosial. Melalui aktivitas ekonomi tersebut akan tercipta suatu sistem ekonomi yang terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Jika pada zaman kuno, sumber mata pencaharian dan ekonomi bersumber dari sesuatu yang sederhana, maka pada zaman modern sumber mata pencaharian dan ekonomi dimodifikasi dengan peralatan teknologi baru sesuai dengan perkembangan zaman.

d. Organisasi Sosial

Manusia dalam melangsungkan kehidupannya di dunia, selalu berusaha untuk mewujudkan eksistensinya sebagai makhluk individu maupun makhluk sosial dalam memenuhi kebutuhan hidupnya dari berbagai sisi. Artinya manusia sebagai makhluk individu merupakan satu kesatuan antara unsur fisik dan psikologis yang tidak dapat dipisahkan, dan akan menjadi ciri kepribadiannya masing-masing dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Sedang manusia sebagai makhluk sosial dapat diartikan sebagai makhluk yang hidup berdampingan dengan manusia lainnya, dan membutuhkan ruang dan keterlibatan orang lain dalam melakukan aktivitasnya. Dari interaksi secara individu maupun kelompok inilah yang mendorong manusia berada dalam organisasi sosial. Karena itu, organisasi sosial merupakan unsur universal, yang menjadikan manusia berada dalam aturan dan tata nilai yang telah disepakati bersama untuk ditaati dan dilaksanakan.

Organisasi sosial merupakan semua usaha manusia dalam menjalani hidup dan bekerja sama dengan cara-cara yang telah disepakati bersama untuk mengkoordinasikan hubungan antara anggota dalam suatu komunitas masyarakat. Melalui organisasi sosial, manusia dipertemukan berdasarkan kebutuhan-kebutuhan yang bersifat material maupun nonmaterial, untuk menyesuaikan perilaku dengan kondisi lingkungannya. Kehadiran organisasi sosial memberikan makna penting dalam kehidupan manusia, karena

¹²⁷ J.W.M. Bakker SJ, *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1984, hal. 45.

berfungsi mengatur pola-pola interaksi dan hubungan antar manusia sebagai individu dengan segala kepentingannya melalui norma-norma yang membentuk perilaku hidup bersama.¹²⁸

Manusia dalam menjalani hidupnya tidak hanya memerlukan keberadaan manusia lainnya, lebih dari itu manusia menjalani hubungan sosialnya dalam berbagai bentuk ikatan. Salah satu bentuk ikatan hubungan tersebut adalah melalui sistem kekerabatan. Para antropolog memandang bahwa sistem kekerabatan merupakan bagian yang sangat penting dalam organisasi sosial, karena sistem kekerabatan dapat menjelaskan bentuk-bentuk hubungan sosial dalam kebudayaan manusia.¹²⁹

Secara umum, kekerabatan manusia muncul dari hubungan manusia dengan orang yang sangat dekat dengannya. Ketika kehidupan manusia masih alami dan hubungan perkawinan belum terbentuk, maka manusia hanya mengenal ibu yang melahirkannya. Hubungan seorang anak dengan ibu inilah yang membentuk sistem kekerabatan manusia. Selanjutnya, sistem kekerabatan terbentuk melalui sistem perkawinan dan membentuk hubungan dengan sesamanya sehingga melahirkan budaya tertentu. Semua sistem kekerabatan dimulai dari jumlah terkecil yang terdiri dari ayah, ibu, anak, menantu, cucu, kaka, adik, paman, bibi, kakek, nenek dan seterusnya. Ketika jumlahnya terus berkembang sampai memiliki beberapa garis keturunan, maka akan membentuk sistem kekerabatan baru, dan seterusnya akan membentuk klan, suku, bahkan sampai negara.¹³⁰

Dalam konteks kebudayaan, sistem kekerabatan terdiri dari sistem kekeluargaan, sistem kesatuan hidup setempat, asosiasi dan perkumpulan-perkumpulan, serta sistem kenegaraan. Hal ini menunjukkan bahwa manusia akan membentuk kekerabatan sesuai dengan kondisinya masing-masing. Ketika, suatu komunitas masyarakat telah membentuk sistem kekerabatannya, maka akan muncul aturan yang disepakati dan dijalani bersama sehingga membentuk budaya tertentu. Unsur budaya berupa organisasi sosial dalam bentuk sistem kekerabatan memiliki beberapa identitas yaitu adanya aturan yang mengatur perilaku anggota kelompok, memiliki kesadaran bersama, adanya kegiatan yang dilakukan secara bersama, adanya aturan tentang hak dan kewajiban bersama, adanya pemimpin yang menata kehidupan bersama.¹³¹

Sistem kekerabatan memiliki arti penting bagi keberlangsungan hidup suatu masyarakat, karena dapat berfungsi sebagai perekat sosial, baik dalam

¹²⁸ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 171.

¹²⁹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, hal. 285.

¹³⁰ M. Yahya Mansur, *Sistem Kekerabatan dan Pola Pewarisan*, Jakarta: PT. Pustaka Grafika Kita, 1988, hal. 9.

¹³¹ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1981, hal. 113.

hubungan keluarga maupun hubungan dengan orang lain dalam suatu komunitas yang sama, dalam menjaga kerukunan, membina persatuan, melaksanakan gotong royong, saling mengharagai atas keyakinan dan kepercayaan agama masing-masing. Dalam masyarakat manapun di dunia, loyalitas terhadap kekerabatan sangat penting dan terbentuk secara otomatis, pada saat anggota masyarakat dalam suatu kekerabatan tersebut merasa saling membutuhkan dan merasakan manfaat hidup yang baik dan harmonis secara bersama-sama.

e. Sistem Pengetahuan

Pengetahuan sebagai salah satu unsur kebudayaan yang universal tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia. Pengetahuan menjadi aspek penting yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Pada hakikatnya, manusia memiliki keinginan untuk mencari pengetahuan dan kebenaran dalam hidupnya, melalui proses dan usaha terus menerus. Artinya segala sesuatu yang merupakan aktivitas dan usaha manusia untuk tahu melalui panca inderanya, baik penglihatan, pendengaran, penciuman, rasa dan raba akan menghasilkan pengetahuan.¹³² Dalam pengertian lain, pengetahuan merupakan keseluruhan ide, gagasan, pemikiran dan pemahaman yang terdapat dalam diri manusia tentang dunia dan segala isinya, termasuk manusia dan kehidupannya.¹³³

Dalam perspektif Budaya, pengetahuan merupakan konsep tentang segala sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan nyata yang dilihat, dialami, dirasakan, bahkan dipikirkan dan diformulasikan berdasarkan cara berpikir suatu kelompok masyarakat tertentu. Pengetahuan tersebut berkaitan dengan alam semesta, tumbuh-tumbuhan, binatang, sumber daya alam, bahkan berkaitan juga dengan aktivitas manusia dan peristiwa-peristiwa yang pernah terjadi.¹³⁴ Semua manusia mempunyai pengetahuan dari hasil persentuhannya dengan alam dan lingkungan sekitarnya, serta keterampilannya dalam menggunakan akal pikiran. Manusia yang berpengetahuan akan berupaya menjadikan pengalamannya sebagai ilmu melalui proses berpikir yang sistematis. Perilaku manusia yang melahirkan ilmu inilah yang dapat menciptakan beraneka ragam budaya.¹³⁵

¹³² Jujun Surismantri, *Ilmu dalam Perspektif*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001, hal. 35.

¹³³ Darwis A. Saelaiman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Perspektif Barat dan Islam*, Aceh: Bandar Publishing, 2019, hal. 35.

¹³⁴ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Atropologi Sosial*, hal. 8.

¹³⁵ Ilmu adalah pengetahuan, tetapi pengetahuan belum tentu merupakan ilmu. Dalam bahasa Indonesia, ilmu sering disebut sains yang berarti aktivitas sistematis yang menjadikan pengetahuan untuk menjelaskan tentang alam semesta. Soejono Soemargono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Nurcahya, 1978, hal. 10.

Keanekaragaman budaya yang muncul dari ilmu pengetahuan, yang dikembangkan manusia berdasarkan interaksinya dengan alam dan lingkungannya tersebut, akan terus berkembang seiring dengan berjalannya waktu yang dilalui manusia. Semakin sering manusia berinteraksi dengan alam dan lingkungannya, maka akan semakin luas dan kompleks budaya yang dimiliki oleh manusia. Hal ini mengakibatkan adanya ikatan antara manusia dengan alam dan lingkungannya. Ikatan tersebut memberikan ilmu pengetahuan pada manusia, bagaimana menjaga, melestarikan dan memanfaatkan alam serta lingkungannya dengan baik, sehingga melahirkan suatu aturan dan kesepakatan bersama yang harus ditaati.

Aturan dan kesepakatan yang lahir dari pengetahuan tersebut diterima dan diwariskan secara turun temurun, sehingga menjadi sistem budaya yang dipegang teguh dalam suatu komunitas masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa budaya terbentuk melalui ilmu pengetahuan yang memadai sesuai dengan kondisi alam, lingkungan, waktu, dan faktor lainnya, sehingga manusia berbuat dan bersikap berdasarkan budaya yang telah disepakati bersama. Dalam konteks ini, semua individu masyarakat yang mendukung suatu kebudayaan, dipastikan mempunyai sistem pengetahuan yang utuh dalam memahami alam dan lingkungannya.

f. Kesenian

Kesenian adalah keperluan dasar dan bagian terpenting dari pengalaman manusia untuk mengisi kepuasan batinnya terhadap keindahan, dengan cara mencari, merasakan, dan mengagumi keindahan tersebut.¹³⁶ Kesenian dan keindahan merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan, karena unsur utama dari seni melingkupi keterpesonaan, imajinasi, pengungkapan dan penghayatan batin manusia terhadap kondisi dan keadaan yang melingkupinya melalui akal dan pikirannya, sehingga melahirkan sebuah keindahan. Menurut Herbert, seni merupakan usaha untuk menciptakan bentuk-bentuk yang menyenangkan dan dapat memuaskan penghayatan keindahan manusia.¹³⁷ Artinya, bentuk-bentuk yang menyenangkan tersebut muncul dari daya pikir imajinatif dan kreatif manusia terhadap keadaan yang dirasakannya dan mengantarkannya masuk dalam suatu kondisi yang penuh dengan keindahan. Melalui pemikiran imajinatif dan kreatif terhadap keindahan itulah menghasilkan sebuah kesenian atau karya seni tertentu.

Sebagai salah satu unsur kebudayaan, kesenian tidak selalu berkaitan dengan dimensi keindahan saja, tetapi berhubungan juga dengan konsep kebudayaan secara komprehensif di mana kesenian itu hidup. Dalam

¹³⁶ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, hal. 380.

¹³⁷ Herbert Read, *Art and Society*, New York: Shoken, 1970, hal. 16.

kesenian melekat ciri-ciri kebudayaan yaitu cara berfikir, cita rasa, pandangan tentang alam dan lingkungan, yang semuanya itu berkaitan dengan rangkaian nilai, makna, moral, keyakinan, dan pengetahuan dalam suatu kebudayaan tertentu.¹³⁸ Dengan kata lain, kesenian tidak bisa dipisahkan dari suatu lingkungan tertentu, karena kesenian merupakan sarana dari ekspresi imajinatif manusia dalam merespon lingkungannya. Ekspresi tersebut diterjemahkan melalui perantara simbol-simbol sebagai suatu karya seni yang menggambarkan nilai-nilai kebudayaan tertentu.

Kesenian selalu hadir, baik sebagai ekspresi individu maupun ekspresi kolektif suatu masyarakat yang mencerminkan pengetahuan dan sistem nilainya dalam membangun kreatifitas kultural, sosial maupun individual. Selain itu, kesenian juga hadir sebagai keperluan integratif manusia yang mencerminkan manusia sebagai makhluk budaya. Hal ini dapat dilihat dari sifat-sifat dasar manusia sebagai makhluk pemikir, bermoral, dan memiliki cita rasa, yang berfungsi untuk mengintegrasikan berbagai kebutuhan yang berbeda ke dalam suatu sistem yang utuh dan menyeluruh, serta dibenarkan secara moral, dimengerti akal pikiran, dan diterima oleh cita rasa.¹³⁹

Berkaitan dengan penjelasan di atas, menurut penulis, kesenian memiliki dua unsur nilai yang saling melengkapi dalam konteks kebudayaan, yaitu nilai estetika dan sosial. Estetika menggambarkan cita rasa yang lahir dari persinggungan manusia dengan berbagai wujud keindahan yang ada di dunia, sehingga melahirkan kesenian atau karya seni tertentu. Sedangkan nilai sosial menunjukkan kesenian dipengaruhi oleh aktivitas seseorang dengan lingkungan sosialnya, sehingga melahirkan kesenian atau karya seni yang mengekspresikan nilai-nilai keindahan, dan menunjukkan maksud dan ide penciptanya, serta mencerminkan nilai dan norma komunitas masyarakat tertentu. Karena itu, apabila kesenian bisa diterima oleh suatu kelompok masyarakat tertentu, maka nilai-nilai yang diekspresikan tersebut selaras dengan nilai dan norma yang terdapat dalam komunitas masyarakat tersebut.

g. Sistem Religi

Dalam studi antropologi di Indonesia, sebagian ahli memahami religi berbeda dengan agama, karena term agama lebih dikhususkan bagi sistem agama tertentu, seperti agama Islam, Kristen, hindu, budha, dan lain-lain. Religi memiliki makna yang lebih luas tidak hanya sebatas kepercayaan dan keyakinan tentang Tuhan, tetapi termasuk juga upacara keagamaan dan benda-benda religi, serta sistem nilai dan pandangan hidup. Koentjaraningrat memaknai sistem religi sebagai wujud dari kebudayaan, sehingga lebih

¹³⁸ Kholid Mawardi, "Seni sebagai Ekspresi Profetik, dalam *Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2013, hal. 133.

¹³⁹ Wadiyo, "Seni sebagai Sara Interaksi Sosial", dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. VII No. 2 Tahun 2006, hal. 2.

menggunakan term religi untuk mendeskripsikan hal-hal yang tidak berkaitan dengan konsep ketuhanan, karena dianggapnya lebih netral dibandingkan dengan menggunakan istilah agama.¹⁴⁰ Hal ini sejalan dengan arti dari kata religi atau *religion* dalam bahasa Inggris, yang berasal dari bahasa Latin *religare* atau *relegare*. *Religare* berarti suatu aktivitas yang dilakukan dengan sungguh-sungguh. Sedangkan *relegare* artinya perbuatan yang dilakukan secara bersama-sama dalam ikatan saling mengasihi. Kedua istilah ini memiliki corak individual dan sosial sekaligus dalam suatu aktivitas religi.¹⁴¹ Artinya sistem religi yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah perilaku masyarakat religi yang memiliki komponen pokok berupa sistem kepercayaan, yang kemudian kepercayaan tersebut wujud dalam bentuk ritual dan emosi keagamaan.

Untuk memahami lebih mendalam tentang sistem religi, dapat digunakan teori simbolik interpretatifnya Clifford Geertz. Menurut Geertz, agama merupakan bagian dari sistem kebudayaan dalam bentuk tindakan keagamaan yang menggunakan sistem simbol dalam memaknai nilai ajaran agama melalui nalar intelektual penganutnya.¹⁴² Artinya agama sebagai sistem budaya melihat bagaimana agama dipraktikkan, diinterpretasi, dan diyakini oleh penganutnya. Lebih lanjut, Geertz menegaskan bahwa kajian tentang agama merupakan kajian interpretatif untuk menghadirkan makna melalui analisis yang mendalam terhadap simbol-simbol agama.¹⁴³

Agama sebagai sistem kebudayaan yang universal tumbuh dan berkembang di setiap lapisan masyarakat yang ada di dunia. Doktrin agama yang bersifat sakral sebagai wahyu dari Tuhan tidak terlepas dari pengaruh sosial di mana agama tersebut berkembang. Begitu juga dengan ritual-ritual keagamaan yang menjadi adat kebiasaan tidak terlepas dari pengaruh lingkungannya. Karena itu, pemikiran keagamaan dapat dikategorikan dalam dua bentuk narasi, yaitu: pertama, pemikiran keagamaan yang mengarah pada sumber-sumber tekstual. Kedua, pemikiran keagamaan yang berorientasi menjadikan konteks sebagai usaha untuk menafsirkan agama sesuai dengan kondisi lingkungan sosial di mana agama tersebut tumbuh dan berkembang.¹⁴⁴

Aktivitas keagamaan yang bersumber dari ajaran dan tuntunan Tuhan yang bersifat tekstual merupakan unsur asli dari agama, tanpa adanya campur

¹⁴⁰ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, hal. 165.

¹⁴¹ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 110.

¹⁴² Nur Syam, *Mazhab-mazhab Antropologi*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hal. 23.

¹⁴³ Clifford Geertz, *After the Fact: Dua Negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antropolog*, diterjemahkan oleh Landung Simatupang dari judul *After the Fact: Two Countries, Four Decadee, One Anthropologist*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 19.

¹⁴⁴ Sardjuningsih, "Islam Mitos Indonesia (Kajian Antropologi-Sosiologi)", dalam *Jurnal Kodifikasi*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2015, hal. 69-70.

tangan manusia. Seperti dalam ajaran Islam, seluruh aktivitas sakral keagamaan bersumber dari wahyu Tuhan. Demikian juga aktivitas keagamaan yang bersumber dari wahyu Tuhan dalam agama-agama lain. Dalam kategori ini agama menjadi sebuah sistem yang terpisah dari unsur-unsur kebudayaan. Namun pemikiran keagamaan yang muncul dari hasil penafsiran manusia terhadap wahyu Tuhan berupa gagasan dan tindakan yang relatif tidak menyertakan unsur-unsur sakral keagamaan, itulah yang disebut dengan kebudayaan. Maksudnya, selama gagasan dan aktivitas kebudayaan yang berbasis pada agama tersebut tidak bertentangan dengan teks suci agamanya, maka aktivitas tersebut adalah bagian dari kebudayaan.

Misalnya kegiatan yang dilakukan oleh sebagian besar masyarakat Islam di Indonesia berupa doa di hari ketiga, ketujuh, keempatpuluh, serta keseratus dari hari kematian seseorang dengan berbagai ciri khas budaya pada masing-masing daerah di Indonesia. Budaya tersebut merupakan bentuk pengharapan manusia yang masih hidup berupa doa, agar orang yang meninggal mendapat kebaikan di sisi Tuhan. Dalam tuntunan memang terdapat perintah untuk berdoa pada setiap saatnya, tetapi berdoa yang dikemas dalam acara hari ketiga sampai dengan hari keseratus tersebut, merupakan hasil dari persinggungan konteks sosial masyarakat dengan agama dan merupakan bagian dari kebudayaan yang termasuk dalam sistem religi. Dalam hal ini, sistem religi tidak sedang dihadapkan dengan persoalan benar atau salah, tetapi berdasarkan pada norma beragama yang hidup dan berkembang dalam suatu komunitas masyarakat.

Demikianlah penjelasan tentang tujuh unsur universal kebudayaan yang terdapat dalam kehidupan manusia. Mulai dari unsur yang berwujud konkret sampai pada unsur yang berwujud abstrak. Semua unsur kebudayaan tersebut merupakan gambaran tentang aktivitas kehidupan manusia yang dapat berkembang setiap saat sesuai dengan kondisi dan perkembangan zaman. Tanpa adanya ketujuh unsur tersebut, tidak akan wujud suatu kebudayaan, karena kehadiran budaya merupakan hasil dari aktivitas manusia yang mencerminkan ketujuh unsur tersebut dalam suatu komunitas masyarakat tertentu.

Berdasarkan penjelasan tentang wujud dan unsur kebudayaan di atas, menunjukkan bahwa kebudayaan merupakan ciri suatu masyarakat dari aspek perilaku dan aktivitas, bukan dari aspek biologis yang diturunkan secara genetik. Kebudayaan juga bukan jenis karakteristik personal manusia, tetapi menjadi karakteristik bersama suatu kelompok masyarakat yang diajarkan, disebarluaskan, dan diwariskan kepada generasi sesudahnya. Walaupun terdapat perbedaan wujud dan unsur kebudayaan antara satu daerah dengan daerah lainnya, perbedaan tersebut sebagai suatu khazanah budaya dan ciri khas dari daerah masing-masing.

Sebagai respon manusia terhadap situasi dan kondisi yang dihadapinya, kebudayaan dalam bentuk wujud dan berbagai unsurnya mengalami perubahan dari masa ke masa, baik yang disebabkan oleh perubahan alam, iklim, pertumbuhan dan perpindahan penduduk, maupun perkembangan pengetahuan, ekonomi, politik, dan teknologi.¹⁴⁵ Perubahan tersebut merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat di tolak, karena relasi manusia dengan berbagai hal yang terdapat di luar kebudayaannya mampu menginspirasi lahirnya penemuan-penemuan baru, dan ide-ide imajinatif dalam berinovasi untuk mengembangkan kebudayaannya. Penemuan-penemuan tersebut menjadi faktor penting terjadinya perubahan kebudayaan. Proses akulturasi, asimilasi, dan akomodasi terhadap gagasan dari luar kebudayaan tersebut menjadikan kebudayaan sebelumnya mengalami perubahan.

3. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya

Al-Qur'an dan kebudayaan merupakan dua hal yang masih sering diperdebatkan, karena Al-Qur'an adalah kalam Tuhan yang mutlak kebenarannya, sedangkan kebudayaan merupakan hasil cipta, rasa, dan karsa manusia yang bersifat tidak mutlak. Sebagai wahyu Tuhan, sudah pasti Al-Qur'an menjadi suatu yang sakral dan transendental, tidak tersentuh oleh segala bentuk pengaruh kesejarahan. Namun, fakta sejarah membuktikan bahwa Al-Qur'an selama proses pewahyuan telah berdialog dan berinteraksi dengan kebudayaan manusia. Konsep *makkī-madani*, dan *asbāb al-nuzūl* merupakan wujud artikulasi dari dialektika Al-Qur'an dengan budaya.¹⁴⁶

Relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam sejarah kehidupan manusia merupakan fenomena yang unik. Relasi tersebut sudah terjadi Al-Qur'an turun di tengah-tengah masyarakat dan budaya Arab. Sebagai kitab suci umat

¹⁴⁵ Irawan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 42.

¹⁴⁶ Dalam konteks relasi Al-Qur'an dengan budaya Arab terdapat dua hal yang menggambarkan relasi tersebut. Pertama, Al-Qur'an turun pada dua realitas masyarakat Arab, yaitu pada periode Makkah dan Madinah. Ayat-ayat yang turun pada setiap periode itu, memantau, memandu, merespon berbagai hal yang terjadi pada ranah realitas. Ayat-ayat yang turun pada periode Makkah disebut dengan ayat-ayat *makkiyah*, sedangkan ayat-ayat yang turun pada periode Madinah dikenal dengan istilah ayat-ayat *madaniyah*. Karakteristik yang terdapat dalam ayat-ayat *makkiyah* dan *madaniyah* menunjukkan kekhasannya masing-masing, sehingga membedakan antara keduanya. Karakteristik tersebut, menegaskan suatu hal penting bahwa Al-Qur'an memperhatikan, dan pada kondisi tertentu, mengakomodasi budaya masyarakat Arab yang menjadi audiensnya. Kedua, ayat-ayat Al-Qur'an yang hadir pada periode Makkah maupun Madinah diturunkan secara berangsur-angsur sesuai dengan pertanyaan atau kejadian tertentu yang menjadi sebab turunnya atau dalam istilah '*ulūm al-Qur'ān* dinamai *asbāb al-nuzūl*'. Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi; Mengkaji Historisitas Al-Qur'an melalui Studi Ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul*, Bandung: Mizan, 2018, hal. 9.

Islam, Al-Qur'an turun membawa ajaran, yang menjadikan masyarakat Arab sebagai sasaran pertamanya. Karena itu, banyak ditemukan dalam teks Al-Qur'an nuansa dialektika antara Al-Qur'an dengan budaya masyarakat Arab, baik bahasa maupun substansi Ayat.¹⁴⁷

Dalam hal ini, Al-Qur'an tidak turun di ruang yang kosong dan tidak sedang berbicara sendiri. Al-Qur'an hadir dan menyapa suatu masyarakat yang mempunyai sistem budaya, prinsip, pola interaksi sosial, dan pola kehidupan bermasyarakat lainnya. Dari sini terjadi dialektika yang seimbang dan dua arah antara Al-Qur'an dengan realitas budaya masyarakat yang didatanginya.¹⁴⁸ Artinya, ketika Al-Qur'an merespon kondisi kesejarahan dalam konteks sosio-historis masyarakat Arab saat itu, maka Al-Qur'an dalam proses ini "terbentuk" oleh budaya. Namun, pada tahap selanjutnya, Al-Qur'an juga "membentuk" budaya.¹⁴⁹

Al-Qur'an hadir secara otentik dalam dimensi ruang dan waktu yang berlatar belakang kehidupan masyarakat Arab. Sebagai petunjuk, tekstualitas Al-Qur'an menjadi respon dan solusi bagi kompleksitas budaya dan permasalahan masyarakat Arab pada saat Al-Qur'an turun. Adapun secara kontekstual, Al-Qur'an ditujukan bagi seluruh umat manusia tanpa dibatasi ruang dan waktu, terlepas dari bagaimanapun keadaan geografis, sosial, dan budaya yang mengitarinya. Berdasarkan uraian di atas, menurut penulis terdapat dua bentuk relasi Al-Qur'an dengan budaya; pertama, relasi Al-Qur'an dan budaya secara tekstual, kedua, relasi Al-Qur'an dan budaya secara kontekstual.

a. Relasi Al-Qur'an dan Budaya secara Tekstual

Al-Qur'an merupakan fenomena tekstual yang berproses selama lebih dari dua puluh tahun dalam kehidupan masyarakat Arab, dan sudah pasti bersentuhan dengan budaya Arab selama kurun waktu tersebut. Sebagai sebuah teks, Al-Qur'an pasti mengandung suatu bahasa yang merupakan unsur utama dari budaya tersebut, karena pada realitasnya, Al-Qur'an memang berbahasa Arab. Menurut Nashr Hāmid, peradaban Arab Islam adalah sebuah "peradaban teks". Karena itu, teks menjadi pusat tumbuh dan

¹⁴⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005, hal. 99.

¹⁴⁸ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme; Akhlak Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 118.

¹⁴⁹ Menurut Nashr Hāmid Abū Zayd bahwa Al-Qur'an terbentuk melalui realitas sosial budaya selama dua puluh tahun, proses kehadiran dan dialog Al-Qur'an dengan realitas budaya selama itu merupakan fase "keterbentukan" (*marḥalah at-takawwun*). Tahap berikutnya adalah fase "pembentukan" (*marḥalah at-takwīn*), dimana Al-Qur'an selanjutnya membentuk suatu budaya baru, sehingga secara langsung Al-Qur'an menjadi "produsen budaya" (*muntaj tsaqāfi*). Nashr Hāmid Abū Zayd, *Al-Imām al-Syāfi wa Ta'sisu al-Idiyūlūjiyyah al-Washathiyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 2007, hal. 28.

berkembangnya pengetahuan dan budaya masyarakat Arab Islam. Dalam hal ini, teks tidak berdiri sendiri dalam membangun sebuah peradaban, justru interaksi dan dialektika antara masyarakat dengan teks serta semua realitas yang ada berperan penting dalam mengkonstruksi berbagai aspek kehidupan masyarakat.¹⁵⁰

Teks tidak akan keluar dari realitas yang mengelilinginya, sehingga dalam konteks inilah teks Al-Qur'an berdialektika dengan budaya masyarakat dimana Al-Qur'an diturunkan. Sejak pertama kali Al-Qur'an turun dan berdialektika dengan masyarakat Arab memiliki pesan yang bersifat oral, dialektika tersebut dalam bentuk pendengaran dan lisan. Menurut Aksin Wijaya, dialektika Al-Qur'an pada level ini terdapat dua bentuk, yaitu bentuk relasi Al-Qur'an dengan budaya Arab pra Al-Qur'an dan era Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Arab oral.¹⁵¹

1) Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Arab Pra Al-Qur'an

Dalam konteks relasi Al-Qur'an dengan budaya masyarakat Arab pra Al-Qur'an, terdapat tiga bentuk keyakinan masyarakat Arab yang membawa implikasi pada penerimaan masyarakat Arab terhadap wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad saat itu, yaitu keyakinan pada kharisma figur, seperti sastrawan dan dukun, keyakinan pada jin sebagai mediator serta pesan gaib. Fenomena tersebut, terjadi pada saat masyarakat Arab pra Islam, khususnya kalangan sastrawan dan para dukun dalam mencari inspirasinya selalu bergantung pada jin. Para sastrawan dan dukun diyakini mampu mengungkap fenomena alam dan realitas alam gaib yang bersumber dari dunia lain di balik dunia yang nyata dan tidak dapat ditangkap oleh panca indra manusia melalui syair-syair dan praktik perdukunan. Interaksi antara para sastrawan dan dukun dengan jin tersebut sudah menjadi fenomena budaya yang masyhur dalam masyarakat Arab.¹⁵²

Berdasarkan fenomena tersebut, Al-Qur'an dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat Arab, karena secara eksistensial Al-Qur'an memiliki kesamaan dengan tradisi dan budaya masyarakat Arab pra Al-Qur'an. Dalam hal ini, Nabi Muhammad merupakan cerminan figur yang karismatik, sebagaimana masyarakat Arab meyakini karismatik para sastrawan dan dukun. Jibril sebagai sosok mediator, sebagaimana masyarakat Arab meyakini jin sebagai mediator para sastrawan dan dukun dalam menerima pesan gaib. Al-Qur'an adalah pesan gaib melalui perantara Jibril, sebagaimana pesan gaib yang diterima oleh para sastrawan dan dukun

¹⁵⁰ Nashr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nash; Dirasah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2000, hal. 27.

¹⁵¹ Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 241.

¹⁵² Nashr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nash...*, hal. 34.

melalui perantara jin. Penerimaan masyarakat Arab terhadap wahyu yang dibawa oleh nabi Muhammad tersebut, secara eksistensial mendapat sambutan positif. Jika terdapat penolakan terhadap Al-Qur'an yang dilakukan oleh masyarakat Arab, maka itu karena pesan Al-Qur'an berbeda secara esensi dengan pesan yang terdapat dalam *syi'ir* dan *kahānah*.¹⁵³

Walaupun secara esensial pesan Al-Qur'an berbeda dengan pesan *syi'ir* dan *kahānah*, namun daya magis *syi'ir* dan *kahānah* dari segi esensi melekat pada Al-Qur'an. Kelebihan daya magis Al-Qur'an mampu memberi pengaruh yang berbeda dan beragam di era permulaan Islam. Daya magis Al-Qur'an dapat memberi pengaruh positif pada 'Umar ibn Khaththāb saat mendengarkan surat *Thahā* yang dibaca adik dan iparnya, sehingga membuatnya masuk Islam. Di sisi lain, Al-Qur'an dianggap oleh al-Walid ibn al-Mugīrah memiliki sihir yang dapat mempengaruhi kaumnya, sehingga menyarankan kaumnya untuk menutup telinga dari bacaan Al-Qur'an yang dianggap memiliki pengaruh negatif.¹⁵⁴

Dua fenomena di atas, menegaskan bahwa Al-Qur'an menerima esensi *syi'ir* dan menjadikannya sebagai salah satu mukjizat dari segi bahasa. Karena itu, dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang menantang manusia saat itu untuk membuat teks yang serupa dengan Al-Qur'an, namun tidak ada yang mampu menandinginya. Hal ini membuktikan keunggulan unsur bahasa Al-Qur'an dari *syi'ir*, tetapi bukan berarti Al-Qur'an disamakan dengan *syi'ir* karena keunggulan nilai bahasa dan seninya saat itu. Unsur bahasa Al-Qur'an mempunyai hakikat yang khusus, yaitu sebagai sarana komunikasi antara Tuhan dengan manusia, berbeda dengan bahasa-bahasa lain yang hanya sebagai sarana komunikasi antara sesama manusia.

Lebih lanjut, bukti-bukti normatif dan empirik dalam Al-Qur'an yang mengandung unsur budaya masyarakat Arab pra Al-Qur'an menunjukkan adanya dialog yang intens antara Al-Qur'an dengan tradisi masyarakat Arab saat itu. Salah satu bukti normatif dalam Al-Qur'an adalah ayat tentang perintah agar umat Muhammad mengikuti syariat agama Ibrahim yang *hanīf*. Sedangkan bukti empirik budaya masyarakat Arab pra Al-Qur'an yang diadopsi oleh Al-Qur'an sangat beragam, diantaranya berkaitan dengan beberapa aspek. Pertama, aspek keagamaan, yaitu berkaitan dengan tradisi masyarakat Arab dalam menghormati Ka'bah, melaksanakan ibadah haji, dan lain-lain. Sebagaimana firman Allah dalam QS. At-Taubah/9: 36 tentang ketetapan Allah dalam menetapkan waktu untuk mengerjakan ibadah fardu

¹⁵³ Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia*, hal. 243-244.

¹⁵⁴ Sayyid Quthb, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar dari judul *At-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, Jakarta: Robbani Press, 2004, hal. 16-17.

dan sunah, seperti ibadah haji dan puasa ditentukan melalui bulan *Qamariyah*.

Selain itu, QS. At-Taubah/9: 36 juga menjelaskan bahwa di antara bulan-bulan yang dua belas itu, terdapat empat bulan haram, yaitu Zulkaidah, Zulhijah, Muharam dan Rajab yang harus dihormati dan tidak boleh melakukan peperangan pada waktu tersebut. Ketetapan ini berlaku juga sebelum Al-Qur'an turun, seperti dalam syariat Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail. Salah satu hikmah diberlakukannya bulan-bulan haram ini, terutama bulan Zulkaidah, Zulhijah, dan Muharam adalah agar pelaksanaan haji di Mekah bisa berlangsung dengan damai. Rentang waktu antara Zulkaidah dan Muharam sudah cukup untuk mengamankan pelaksanaan ibadah haji.¹⁵⁵ Respons Al-Qur'an terhadap tradisi menghormati bulan-bulan haram tersebut bersifat apresiatif, yaitu melanjutkan dan mengabsahkan keberlangsungannya.

Kedua, aspek sosial politik, yaitu tradisi masyarakat Arab yang berhubungan dengan jampi-jampi (QS. Al-Baqarah/2: 102), pemeliharaan onta (QS. Al-Hajj/22: 36), poligami (QS. An-Nisā'/4: 3), perbudakan (QS. Al-Balad/90: 11-13), pembagian harta rampasan perang (QS. Al-Anfāl/8: 41), musyawarah (QS. Āli 'Imrān/3: 159), *ulil amri* (QS. An-Nisā'/4: 59), dan lain-lain. Ketiga, aspek hukum, yaitu sistem hukum dalam bentuk *qishāsh-diyat* (QS. Al-Baqarah/2: 178), dan waris (QS. An-Nisā'/4: 11). Keempat, aspek etika, yaitu aspek etika sosial, seperti kejujuran (QS. Al-Aḥzāb/33: 70), kesetiaan (QS. Al-Aḥzāb/33: 23), kesabaran (QS. Al-Baqarah/2: 153), kedermawanan (QS. Al-Baqarah/2: 267), keberanian (QS. Al-Anfāl/8: 15), dan lain-lain.¹⁵⁶

Dari berbagai tradisi dan budaya masyarakat Arab pra Al-Qur'an di atas, tampak bahwa Al-Qur'an bisa menerima dan memberi muatan baru yaitu islamisasi terhadap tradisi masyarakat Arab saat itu yang identik dengan budaya *jāhiliyah*.¹⁵⁷ Model relasi antara Al-Qur'an dan budaya Arab pra Al-Qur'an tersebut bersifat dialogis, karena Al-Qur'an akan kehilangan pengaruhnya, jika Al-Qur'an hadir untuk mengadili realitas budaya Arab saat itu yang identik sebagai budaya *jāhiliyyah*. Sebagaimana ditegaskan oleh Nasr Hamid bahwa model relasi tersebut sebagai fase "keterbentukan" (*marḥalah at-takawwun*) Al-Qur'an, yaitu fenomena wahyu yang tak terpisahkan dari struktur budaya Arab saat itu.¹⁵⁸ Walaupun demikian,

¹⁵⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid 4, Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012, hal. 111.

¹⁵⁶ Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia*, hal. 246. Lihat juga dalam Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2008, hal. 116-135.

¹⁵⁷ Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*, Canada: McGill University Press, 1966, hal. 111.

¹⁵⁸ Nashr Ḥamid Abū Zayd, *Mafhum al-Nash...*, hal. 34.

bukan berarti Al-Qur'an tunduk pada budaya. Dalam era selanjutnya, Al-Qur'an justru membangun sebuah peradaban baru yang menjadikan masyarakat Arab memiliki peradaban yang bernilai tinggi yaitu peradaban Islam.

2) Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Arab Era Al-Qur'an

Sebagai kitab suci yang menjadi sumber utama ajaran Islam, Al-Qur'an tentunya menyinggung berbagai aspek yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat pada era turunnya sesuai dengan kandungan dan tujuannya. Al-Qur'an bertujuan untuk menata kehidupan masyarakat Arab saat itu yang berisi prinsip-prinsip dalam mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan hubungan dengan sesama, diantaranya meliputi permasalahan *'ibādah*, *munākahah*, *mu'āmalah*, *jināyah*, dan *dustūriyah*.¹⁵⁹ Beberapa dari prinsip-prinsip tersebut dalam aplikasinya telah tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab, dan Al-Qur'an memberikan pengakuan serta mengakomodasinya. Sedangkan prinsip-prinsip yang bertentangan dengan Al-Qur'an ditolak dan dilarang.

Dalam konteks tersebut, terdapat tiga model respons Al-Qur'an terhadap tradisi dan budaya masyarakat Arab. Pertama, *tahmil* yaitu Al-Qur'an menyempurnakan budaya yang telah dipraktikkan secara turun temurun oleh masyarakat Arab. Kedua, *tagyir* yaitu merubah dan merekonstruksi budaya yang telah dilaksanakan melalui cara dan aturan sesuai dengan spirit Al-Qur'an, tanpa adanya larangan terhadap pelaksanaan budaya tersebut. Ketiga, *tahrim* yaitu Al-Qur'an melarang dan mengharamkan budaya masyarakat Arab yang bertentangan dengan nilai dan prinsip Al-Qur'an.¹⁶⁰

Penerimaan, penyesuaian, dan penolakan Al-Qur'an dengan budaya Arab, menunjukkan bahwa adanya interaksi Al-Qur'an dengan berbagai unsur budaya Arab dalam bentuk Al-Qur'an memberikan respons dan jawaban terhadap berbagai kejadian pada era itu. Sikap akomodatif Al-Qur'an terhadap budaya Arab tanpa adanya perubahan, seperti praktik *syirkah* dalam aspek *mu'āmalah* (QS. Shād/38: 24). Perhatian itu juga berkaitan dengan perubahan dan penyesuaian budaya Arab dengan prinsip Al-Qur'an, seperti penyerahan mahar kepada istri dalam suatu perkawinan (QS. An-Nisā'/4: 4), ketentuan jumlah istri (QS. An-Nisā'/4: 3), melakukan *ila'* terhadap istri (QS. Al-Baqarah/2: 226), dan sebagainya. Selain itu, sikap penolakan dilakukan Al-Qur'an terhadap budaya Arab dan menjadikannya sebagai larangan, seperti *khamar* (QS. Al-Maidah/5: 90), *maisir* (QS. Al-

¹⁵⁹ Muhammad Syaltut, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī, t.th., hal. 8-11.

¹⁶⁰ Khoiro Ummatin, "Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah terhadap Budaya Lokal", dalam *Jurnal Dakwah*, Vol. XV No. 1 Tahun 2014, hal. 201-202.

Maidah/5: 90), dan *riba'* (QS. Al-Baqarah/2: 275).¹⁶¹ Dalam konteks ini, ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur sesuai dengan peristiwa yang terjadi dalam kehidupan masyarakat Arab pada era itu.

Realitas di atas menunjukkan bahwa Al-Qur'an berkedudukan sebagai posisi sentral bagi masyarakat Arab yang percaya dan mengimaninya. Dalam hal ini, Al-Qur'an dijadikan sebagai pandangan hidup oleh masyarakat Arab. Setiap ada permasalahan, Al-Qur'an selalu menjadi rujukan pertama dan utama sebelum menggunakan akal dan lainnya. Karena itu, relasi Al-Qur'an dengan budaya Arab era Al-Qur'an dapat dikatakan bahwa Al-Qur'an membentuk budaya Arab yang baru yaitu budaya Islam. Dalam istilah Nasr Hamid disebut dengan *marḥalah at-takwīn* yaitu Al-Qur'an berada dalam fase membentuk budaya. Dalam fase inilah terjadi proses islamisasi terhadap budaya masyarakat Arab melalui Al-Qur'an.

Pengaruh budaya lokal dalam proses pewahyuan Al-Qur'an sebagaimana yang tampak pada dua relasi Al-Qur'an dan budaya Arab di atas, menggambarkan bahwa pengaruh tersebut sangat mewarnai karakter dan struktur teks Al-Qur'an. Secara umum dapat dicermati pada perwujudan teks Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab, Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur, serta materi dan struktur teks Al-Qur'an yang memuat realitas kebudayaan masyarakat Arab. Hal ini menunjukkan telah terjadi dialog yang komprehensif dan bersifat proposional antara Al-Qur'an dengan budaya Arab. Karena itu, islamisasi budaya Arab melalui Al-Qur'an secara prinsip dapat merubah norma dan pola kehidupan masyarakat Arab saat itu dan sesudahnya. Sehingga, Al-Qur'an telah menampakkan dinamisasinya dalam menyerap, menginternalisasi, dan merekonstruksi begitu banyak konsep dan prinsip budaya Arab saat itu, bahkan menolak dan memberinya alternatif.

b. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya secara Kontekstual

Sejak awal kehadiran Al-Qur'an, sejak pasca turunnya hingga berwujud dalam bentuk teks, umat Islam selalu berusaha untuk mengerti, memahami dan mengamalkan isi kandungannya sebagai salah satu bentuk kepatuhan terhadap Allah dan Nabi. Upaya tersebut melahirkan respons dan pembacaan yang beragam. Pada dasarnya, respons dan pembacaan terhadap Al-Qur'an merupakan interaksi antara pembaca dengan teks Al-Qur'an.¹⁶² Berinteraksi dengan teks Al-Qur'an adalah salah satu bentuk pengalaman beragama yang berharga bagi seorang muslim. Hal tersebut dapat terungkap atau

¹⁶¹ Hadri Hasan, "Dialog Al-Qur'an dengan 'Urf Arab", dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. XXXVII No. 2 Tahun 2013, hal. 319.

¹⁶² M. Nur kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, hal. 68.

diungkapkan melalui lisan, tulisan maupun perbuatan, baik berupa gagasan, pengalaman, emosional maupun spiritual.

Terdapat beberapa model respons dan pembacaan terhadap Al-Qur'an, mulai yang berorientasi pada pemahaman dan pendalaman maknanya (tafsir), sampai yang hanya sekedar membaca Al-Qur'an sebagai ibadah ritual untuk mendapatkan ketenangan hati dan jiwa. Bahkan ada juga respons dan pembacaan yang bertujuan untuk mendapatkan kekuatan magis, terapi pengobatan, dan lain sebagainya.¹⁶³ Dalam hal ini, Al-Qur'an pasti berdialektika dengan tradisi dan budaya masyarakat dengan berbagai bentuk respons dan pembacaan. Bentuk dialektika Al-Qur'an dalam berbagai bentuk tersebut, menunjukkan adanya relasi Al-Qur'an dengan budaya secara kontekstual. Artinya, pengaruh budaya bukan lagi dilihat dalam wujud tekstual Al-Qur'an sebagaimana yang dibahas dalam relasi Al-Qur'an dengan budaya Arab pra dan era Al-Qur'an, tetapi bagaimana pengaruh budaya dalam bentuk respon dan pembacaan terhadap Al-Qur'an tersebut, sebagai unsur kontekstual yang tidak memberi pengaruh sedikitpun terhadap materi dan struktur teks Al-Qur'an.

Berdasarkan beberapa model respons dan pembacaan terhadap Al-Qur'an di atas, menurut penulis terdapat dua relasi Al-Qur'an dengan budaya secara kontekstual. Pertama, relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam bentuk penafsiran Al-Qur'an, yaitu seorang penafsir dalam melakukan penafsirannya pasti dipengaruhi oleh konteks budaya yang melingkupinya, sehingga melahirkan beragam bentuk dan corak penafsiran sepanjang sejarah dan menjadi tradisi yang terus berkembang. Kedua, relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam kehidupan, yaitu teks kitab suci yang dibaca, dipahami yang kemudian dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, khususnya dalam tradisi dan budaya umat Islam, sehingga melahirkan berbagai bentuk aktivitas dan kegiatan yang dipengaruhi oleh tradisi dan budaya yang melingkupinya.

1) Relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam Penafsiran

Persoalan penafsiran Al-Qur'an selalu dihadapkan dengan bahasa dan makna, karena secara esensial Al-Qur'an bersumber dari Tuhan, sehingga makna aslinya hanya diketahui oleh Tuhan. Walaupun demikian, manusia dapat menggali makna-makna tersebut dengan kemampuan dan potensi yang dimilikinya berdasarkan petunjuk dan isyarat yang ada.¹⁶⁴ Upaya penafsiran

¹⁶³ Abdul Mustaqim, "Metode Penelitian Living Qur'an: Model Penelitian Kualitatif", dalam M. Mansyur, *et.al.*, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: TH-Press, 2007, hal. 65.

¹⁶⁴ Sebagai sebuah teks, Al-Qur'an memiliki dua orientasi pemaknaan yang saling berkaitan: (1) orientasi vertikal-transendental-teologis, yaitu pemaknaan yang berorientasi terhadap makna awal (*original meaning*), (2) orientasi horizontal-imanen-humanis, yaitu orientasi pemaknaan yang terbentuk secara sosial dan budaya dalam kehidupan manusia.

Al-Qur'an telah dilakukan oleh para mufasir dari masa ke masa yang melahirkan berbagai karya tafsirnya dalam bentuk dan corak penafsiran yang beragam sesuai dengan kecenderungan dan motivasi mufasir, kemampuan dan kedalaman ilmu yang dikuasai, serta kondisi sosial dan budaya masyarakat yang dihadapinya.¹⁶⁵ Artinya, Pesan Tuhan yang terdapat dalam Al-Qur'an tidak dipahami sama dari waktu ke waktu. Al-Qur'an senantiasa dipahami bersamaan dengan perkembangan kondisi sosial dan budaya, serta kebutuhan umat Islam.

Penafsiran Al-Qur'an bukan saja berkaitan dengan praktik memahami teks, tetapi berkaitan juga dengan keterpengaruhan realitas tradisi dan budaya yang dihadapi mufasir saat menafsirkan Al-Qur'an. Keterpengaruhan tersebut terjadi saat penafsir berdialog dengan teks Al-Qur'an dan menarik suatu makna dari teks tersebut, karena pada dasarnya makna dari suatu teks tidaklah permanen dan akan berkembang terus menerus sesuai dengan kondisi setiap penafsirnya.¹⁶⁶ Dalam hal ini, teks Al-Qur'an tetap berada pada posisi sentral yang terus mengeluarkan makna karena keterbukaannya, sehingga para penafsir akan selalu menjadikannya sebagai rujukan utama, kemudian melahirkan pemaknaan dan pemahaman baru sesuai dengan realitas yang sedang terjadi saat itu. Hal ini menunjukkan adanya relasi antara dunia teks, yaitu Al-Qur'an dengan dunia konkret pembaca, yaitu kondisi sosial dan budaya secara kontekstual dalam suatu penafsiran.

Relasi Al-Qur'an dan budaya dalam suatu penafsiran mempertegas adanya proses kebudayaan, karena penafsiran Al-Qur'an merupakan hasil penalaran intelektual seorang penafsir dalam menguraikan pesan-pesan Tuhan yang terdapat di dalam Al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan manusia pada lingkungan sosial dan budaya dengan kompleksitas nilai-nilai yang melingkupinya.¹⁶⁷ Karena itu, penafsiran Al-Qur'an tersebut telah melahirkan berbagai literatur tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh para ulama dengan karakteristik dan kecenderungannya masing-masing dalam bentuk kitab tafsir.

Sebagai teks yang memuat dimensi-dimensi sosial dan budaya, karya-karya tafsir Al-Qur'an tidak hanya ditulis oleh mufasir yang berasal dari wilayah yang sarat dengan tradisi besar (*great tradition*), yaitu di Timur Tengah, tempat lahir dan berkembangnya Islam pertama kali. Namun, karya-

Yasraf Amir Piliang, *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*, Bandung: Mizan, 2011, hal. 115.

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 75.

¹⁶⁶ Rendra Khaldun, "Hermeneutika Khaleed Abou el-Fadl: Sebuah Upaya untuk Menemukan Makna Petunjuk Kehendak Tuhan dalam Teks Agama", dalam *Jurnal Edu Islamika*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2012, hal. 120.

¹⁶⁷ Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid*, Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2010, hal. 6.

karya tafsir juga lahir dari penafsir yang berasal dari wilayah yang sarat dengan tradisi keci (*little tradition*), diantaranya Indonesia.¹⁶⁸ Hal ini, menunjukkan bahwa menafsirkan Al-Qur'an merupakan upaya memahami pesan-pesan Tuhan kapanpun dan di manapun, sesuai dengan perkembangan sosial dan budaya yang dihadapi oleh para mufasir. Dengan kata lain, terdapat relasi yang sinergi antara Al-Qur'an dengan budaya secara kontekstual dalam suatu penafsiran, karena Al-Qur'an tidak diwahyukan dalam ruang dan waktu yang hampa budaya, tetapi hadir pada situasi dan ruang yang sarat dengan budaya.

Argumentasi bahwa karya tafsir juga dapat lahir di wilayah yang memiliki tradisi kecil, dapat dilihat pada dinamika pertemuan antara dunia teks Al-Qur'an dengan dunia penafsir di Indonesia. Al-Qur'an yang ditafsirkan oleh penafsir Indonesia dengan latar belakang budaya, serta nilai-nilai Al-Qur'an yang akan ditawarkan kepada masyarakat Indonesia, diantaranya tergambarkan dalam tafsir al-Huda karya Bakri Syahid.¹⁶⁹ Penggunaan bahasa Jawa dan literatur yang bernuansa budaya Jawa sebagai rujukan dalam tafsir al-Huda, menunjukkan adanya pengaruh budaya Jawa yang bersifat lokal dengan nilai-nilai Al-Qur'an yang bersifat universal. Selain itu juga, kearifan lokal budaya Jawa, baik dari aspek teologis, nilai kepribadian luhur, maupun nilai sosial kemasyarakatan, ikut mewarnai karya tafsir tersebut.

Penafsiran dari aspek teologis, misalnya dalam menafsirkan ibadah kepada Allah, Bakri Syahid menggunakan istilah bahasa Jawa yaitu *pepundhen*. Dalam budaya Jawa, istilah tersebut digunakan untuk menggambarkan tempat keramat yang dianggap suci oleh masyarakat Jawa, sehingga pada penggunaannya untuk menyebut ibadah kepada Allah sebagai Tuhan yang Mahasuci menunjukkan adanya pergeseran pemaknaan. Disamping itu, penyebutan Allah dengan "pangeran" menunjukkan pergeseran pemaknaan, karena istilah "pangeran" digunakan sebagai sebutan untuk anak raja atau bangsawan tinggi kerajaan. Penggunaan "pangeran" untuk menggantikan penyebutan Tuhan, sejalan dengan pemahaman masyarakat Jawa sebagai *kirata basa* yakni berasal dari kata "*pangengeran*" yang memiliki arti "tempat bernaung atau berlindung".¹⁷⁰

¹⁶⁸ Akhmad Arif Junaidi, "Tafsir Al-Qur'an Al-Azim: Interteks dan Otordoksi dalam Penafsiran Raden Pengulu Tafsir Anom V," *Disertasi*, Semarang: IAIN Walisongo, 2012, hal. 3.

¹⁶⁹ Bakri Syahid merupakan rektor IAIN Sunan Kalijaga periode 1972-1976, lahir di Ngampilan Yogyakarta, 16 Desember 1918. Tafsir al-Huda merupakan tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa yang pertama kali dicetak secara masal pada tahun 1979. Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid*, Yogyakarta: ELSAQ, 2013, hal. 26.

¹⁷⁰ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa...*, hal. 96.

Tafsir al-Huda karya Bakri Syahid tersebut, menandakan perkembangan tafsir di Indonesia telah melalui fase-fase yang tidak saja menampakkan adanya kesinambungan dari unsur-unsur dalam karya tafsir Timur Tengah, tetapi terdapat juga perubahan dan pemikiran yang asli, serta adanya adopsi maupun adaptasi dengan konteks budaya masyarakat Indonesia. Dalam konteks ini, karya tafsir yang bernuansa budaya lokal Indonesia, terus mewarnai tradisi penafsiran di Indonesia hingga saat ini. Hal tersebut, menegaskan bahwa relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam penafsiran merupakan suatu keniscayaan, karena seorang mufasir tidak hidup dalam ruang yang kosong akan kebudayaan, tetapi selalu berinteraksi dan berdialog dengan kebudayaan yang dihadapinya dalam realitas kehidupan.

2) Relasi Al-Qur'an dengan Budaya dalam Kehidupan

Interaksi Al-Qur'an dengan realitas kehidupan dan budaya akan melahirkan pembacaan, pemahaman, dan penafsiran yang berbeda. Perbedaan tersebut, bukan hanya menjadi sebuah wacana pemikiran sesuai dengan latar belakang kepentingannya saja, akan tetapi dapat juga memunculkan persepsi dan tindakan praksis dalam realitas sosial. Praktik memposisikan Al-Qur'an dalam realitas sosial kehidupan masyarakat Islam merupakan bentuk dari fenomena *Quran in everyday life*, yaitu praktik memfungsikan Al-Qur'an dalam realitas kehidupan. Praktik seperti itu muncul karena adanya usaha pemaknaan Al-Qur'an yang tidak berdasarkan pemahaman langsung terhadap pesan tekstual, tetapi berdasarkan anggapan adanya keutamaan dari unsur-unsur tertentu teks Al-Qur'an untuk kepentingan praksis kehidupan keseharian masyarakat.

Dalam perkembangannya, fenomena tersebut, melahirkan istilah *living Quran* atau "Al-Qur'an yang hidup", yaitu segala bentuk fenomena yang terjadi pada masyarakat Islam dalam menghidupkan ayat Al-Qur'an, baik secara lisan, tulisan, maupun budaya.¹⁷¹ Artinya, fenomena yang menjadi fokus kajian *living Quran*, bukan lagi Al-Qur'an secara tekstual, tetapi respons manusia terhadap Al-Qur'an melalui bentuk-bentuk perilaku yang dianggap sesuai dengan pemahaman atas Al-Qur'an yang diwujudkan dalam realitas kehidupan sehari-hari.

Menurut Sahiron Syamsuddin fenomena *living Quran* tidak lain merupakan respons masyarakat terhadap teks Al-Qur'an. Termasuk dalam pengertian 'respons masyarakat' adalah resepsi terhadap teks tertentu dan hasil penafsiran tertentu.¹⁷² Resepsi secara harfiah berarti penerimaan atau

¹⁷¹ M. Mansur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an", dalam M. Mansyur, *et.al.*, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, hal. 5.

¹⁷² Sahiron Syamsuddin, *Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis*, dalam M. Mansyur, *et.al.*, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, hal. xi.

penyambutan pembaca,¹⁷³ secara spesifik dapat diartikan bagaimana seseorang menerima dan bereaksi terhadap suatu teks. Berdasarkan hal ini, resepsi Al-Qur'an adalah uraian tentang bagaimana seseorang menerima dan bereaksi terhadap Al-Qur'an dengan cara menerima, merespon, memanfaatkan atau menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷⁴

Dalam konteks relasi Al-Qur'an dengan budaya, *living Quran* melalui kajian resepsi terhadap kitab suci adalah kajian tentang keunikan perilaku manusia berinteraksi dengan kitab sucinya dalam konteks budaya tertentu. Bagaimana masyarakat tertentu dengan budaya dan pemikirannya, mengetahui, membuat, dan membentuk realitas. Interaksi dengan kitab suci melalui membaca, melantunkan, menghafal, gerakan, pakaian, dan lain-lain sama efektifnya dengan pesan informatif yang berasal dari kitab suci. Karena itu, kajian resepsi terhadap kitab suci adalah upaya untuk memahami manusia, tentang bahasa, irama, ritual, pertunjukkan, orientasi, pandangan hidup, hubungan kekuatan, rasa sakit, suka cita, harapan dan tujuan hidup.¹⁷⁵

Relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam bentuk Al-Qur'an sebagai teks kitab suci yang dibaca, dipahami, kemudian dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, khususnya dalam tradisi dan budaya umat Islam Indonesia, menjadi perhatian khusus para pengkaji studi Al-Qur'an sebagai pengembangan keilmuan dalam khazanah studi Al-Qur'an. Diantaranya adalah kajian tentang resepsi Al-Qur'an dalam tradisi *Skaten* di Yogyakarta oleh M. Nurudin Zuhdi,¹⁷⁶ yang merupakan kajian dalam memotret relasi Al-Qur'an dengan budaya lokal pada kehidupan masyarakat Yogyakarta.

Dalam kajiannya, Nurudin Zuhdi menemukan empat bentuk resepsi Al-Qur'an dalam budaya *Sekaten* di Yogyakarta, yaitu resepsi simbolis, historis, estetis, dan eksegesis. Misalnya, resepsi simbolis Al-Qur'an yang terdapat pada bentuk simbol-simbol tertentu dalam pelaksanaan budaya *Sekaten*. Gending *Rabbul 'ālamīn* dan *salatun* merupakan diantara simbol yang wujud dan ditampilkan dalam budaya *Sekaten*. Dalam gending *Rabb al-'ālamīn*, simbol yang tampak adalah penggunaan kata *Rabb al-'ālamīn* yang banyak ditemukan dalam Al-Qur'an, misalnya dalam surat *al-fātiḥah* ayat 2, *Rabb al-'ālamīn* diartikan sebagai Tuhan seluruh alam. Gending yang berjudul *Rabb*

¹⁷³ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra; dari Strukturalisme hingga Poststrukturalisme*, Yogyakarta: Diva Press, 2007, hal. 41.

¹⁷⁴ Ahmad Rafiq, "Sejarah Al-Qur'an: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis)" dalam Sahiron Syamsuddin, *et.al.*, *Islam Tradisi dan Peradaban*, Yogyakarta: Suka press, 2012, hal. 73.

¹⁷⁵ Vincent L. Wimbush, *Introduction*, dalam Vincent L. Wimbush (ed.), *Theorizing Scriptures: New Critical Orientation to a Cultural Phenomenon*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2008, hal. 16.

¹⁷⁶ M. Nurudin Zuhdi, "Dialog Al-Qur'an dengan Budaya Lokal Nusantara: Resepsi Al-Qur'an dalam Budaya Sekaten Di Keraton Yogyakarta", dalam *Jurnal Magza*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

al-‘alamīn ini bertujuan sebagai pengenalan Islam dan penegasan tentang keesaan Tuhan bahwa tidak ada yang berhak disembah kecuali Allah, Tuhan semesta alam.¹⁷⁷

Sedangkan dalam gending *salatun* yang berarti *shalat*, merupakan perintah untuk mendirikan *shalat* yang termaktub dalam Al-Qur’an di berbagai ayat dan surat, misalnya di dalam surat *Thaha* ayat 14. Simbol *salatun* sebagai judul gending dalam budaya *Sekaten* tersebut, merupakan salah satu bentuk dakwah yang bertujuan untuk memperkenalkan salat lima waktu sebagai salah suatu kewajiban muslim yang harus senantiasa dijaga dan dilaksanakan.¹⁷⁸

Relasi Al-Qur’an dengan budaya melalui simbol-simbol tersebut merupakan wujud pengejawantahan nilai-nilai Al-Qur’an dalam budaya *Sekaten*. Artinya, resepsi Al-Qur’an yang dilakukan oleh masyarakat Yogyakarta melalui berbagai proses dialog dengan Al-Qur’an dan budaya lokal, kemudian melahirkan keunikan dan ciri khas tersendiri yang dipraktikkan dalam realitas sosial dan budaya, sebagaimana yang tergambar dalam budaya *Sekaten* tersebut. Dalam konteks ini, relasi Al-Qur’an dan budaya, menunjukkan peranannya dalam kehidupan manusia sebagai petunjuk dan pedoman hidup yang tidak hanya diperuntukkan bagi kelompok, suku, ras dan golongan tertentu, tetapi Al-Qur’an hadir untuk manusia di seluruh belahan dunia.

Kajian di atas, mempertegas bahwa segala bentuk relasi Al-Qur’an dengan budaya secara kontekstual dalam realitas kehidupan manusia (*living Quran*), merupakan produk pemahaman yang bersumber atau diinspirasi dari Al-Qur’an. Karena itu, fenomena tersebut bukanlah wahyu, walaupun sumber asalnya dari wahyu, tetapi merupakan wujud lain dari Al-Qur’an yang hidup secara dinamis di tengah-tengah kehidupan masyarakat, sebagai hasil cipta, karya, dan karsa manusia yang diinspirasi oleh Al-Qur’an.

4. Budaya Qur’ani (*Quranic Culture*): Pribumisasi Al-Qur’an melalui Interaksi Universalitas Al-Qur’an dengan Partikularitas Budaya

Budaya qur’ani merupakan wujud dari relasi Al-Qur’an dengan budaya masyarakat secara diaologis. Istilah “budaya qur’ani” atau *quranic culture* merupakan gabungan dari dua kata, yaitu Al-Qur’an dan budaya. Al-Qur’an dan budaya adalah dua hal yang dapat dibedakan, walapun di sisi lain tidak dapat dipisahkan. Al-Qur’an adalah kitab suci yang berisi kalam Allah sebagai wahyu terucap menggunakan bahasa Arab. Sedangkan budaya merupakan hasil cipta, karsa, dan karya manusia. Dalam konteks ini, yang

¹⁷⁷ M. Nurudin Zuhdi, “Dialog Al-Qur’an..., hal. 133.

¹⁷⁸ M. Nurudin Zuhdi, “Dialog Al-Qur’an..., hal. 134.

dimaksud dengan budaya qur'ani adalah kontekstualisasi pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an yang terinternalisasi dalam kehidupan suatu komunitas masyarakat, sehingga budaya yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat tersebut terinspirasi dan bersumber dari nilai-nilai Al-Qur'an.

Sebagai kitab suci yang berisi tentang kebenaran dan kebaikan, Al-Qur'an memiliki pesan-pesan universal yang diidealisasikan menjadi pesan kemanusiaan. Di sisi lain, sebagai bagian dari realitas sosial dan budaya pada zamannya, Al-Qur'an juga memiliki muatan-muatan partikular yang dapat dijadikan pelajaran dan refleksi dengan realitas di masa-masa selanjutnya. Unsur universalitas dan partikularitas yang menjadi bagian dari Al-Qur'an, pada praktiknya dapat membentuk nalar keagamaan yang saling memperhatikan antara ajaran yang universal dengan ajaran yang partikular.¹⁷⁹ Dengan kata lain, ketika Al-Qur'an yang bernilai universal merespon budaya lokal yang partikular, maka ajaran yang universal tersebut memiliki muatan lokal yang partikular juga.

Interaksi universalitas Al-Qur'an dengan partikularitas budaya, menegaskan bahwa pada dasarnya universalitas Al-Qur'an tidak bertentangan dengan dimensi partikularitasnya. Ketika budaya berinteraksi dengan universalitas Al-Qur'an, maka terjadilah proses "pribumisasi Al-Qur'an",¹⁸⁰ yaitu budaya memberikan pengaruh yang signifikan pada aktualisasi nilai-nilai universal Al-Qur'an agar sesuai dengan konteks lokal yang partikular. Proses pribumisasi tersebut menghasilkan budaya qur'ani, yaitu Al-Qur'an yang berdialog dengan budaya, baik melalui strategi Al-Qur'an merubah budaya yang ada, atau menerima dan melengkapinya, bahkan merekonstruksinya. Dalam konteks ini, semangat yang dibawa oleh Al-Qur'an merupakan misi transformasi, yaitu misi Al-Qur'an dalam mempertimbangkan unsur budaya yang telah ada, dengan cara menyisipkan nilai-nilai Al-Qur'an terhadap budaya tersebut.

Menurut penulis, budaya qur'ani merupakan konsep yang menghadirkan dua dimensi Al-Qur'an sekaligus, yaitu dimensi universalitas dan partikularitas. Universalitas mengandung pengertian bahwa Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia, memiliki nilai-nilai universal yang selalu

¹⁷⁹ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'Alamin*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 74.

¹⁸⁰ Dalam kajian Islam Nusantara, pribumisasi Al-Qur'an sejalan dengan maksud dari pribumisasi Islam yang digagas oleh Abdurrahman Wahid, yaitu suatu pemahaman yang mempertimbangkan unsur-unsur budaya lokal dalam merumuskan norma-norma agama tanpa merubah norma tersebut. Pribumisasi Islam bukanlah usaha untuk meninggalkan norma agama demi budaya, tetapi bagaimana agar norma-norma agama mengakomodasi keperluan-keperluan dari budaya, sehingga Islam dapat dipahami dalam berbagai konteks zaman dan tempat yang dilaluinya. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Akhmad Sahal, *et.al.*, *Islam Nusantara; Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 35.

relevan dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Sedangkan partikularitas merupakan bagian dari historisitas Al-Qur'an dalam bentuk kebudayaan yang tidak mengurangi sisi kemurnian dan keasliannya sebagai wahyu Tuhan. Budaya qur'ani diletakkan sebagai konsep untuk merefleksikan nilai-nilai Al-Qur'an dalam ranah budaya. Wujud aktualisasi Al-Qur'an dalam ranah kebudayaan inilah yang merupakan bagian dari proses pribumisasi Al-Qur'an.

Sebagai suatu konsep yang lahir dari dialektika antara Al-Qur'an dengan budaya, budaya qur'ani tidak bisa dipisahkan dari konsep tentang kebudayaan Islam secara umum. Kebudayaan Islam adalah kebudayaan yang berkembang dan dijalankan oleh umat Islam dalam kehidupannya, serta tidak bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam, yaitu prinsip tauhid dan wahyu sebagai misi *rahmatan li al-'ālamīn*. Pengertian tersebut, menunjukkan adanya keragaman yang terdapat dalam kebudayaan Islam, karena kebudayaan Islam selalu tumbuh dan berkembang di setiap wilayah masyarakat Islam dengan beragam bentuk dan coraknya. Keragaman kebudayaan Islam harus dipahami sebagai wujud nyata dari otentisitas ajaran Islam, karena lahir dari perjumpaan antara ajaran Islam yang dipahami oleh masyarakat dengan kebudayaannya. Dengan kata lain, kebudayaan Islam adalah penerjemahan universalitas ajaran Islam dalam lokalitas kebudayaan masyarakat.¹⁸¹

Keragaman kebudayaan Islam merupakan wujud dari keuniversalan ajaran Islam yang dapat menyatu dan membaaur dengan setiap kebudayaan masyarakat. Selama suatu kebudayaan tidak bertentangan dengan nilai tauhid dan misi *rahmatan li al-'ālamīn*, maka implementasinya dalam berbagai bentuk dan corak kebudayaan dapat diterima sebagai bagian dari kebudayaan Islam. Dimensi tauhid dan misi *rahmatan li al-'ālamīn* inilah yang menjadi inti dari kebudayaan Islam, walaupun tetap memberi ruang terhadap keragaman budaya.¹⁸² Berdasarkan penjelasan ini, terdapat beberapa ciri dari budaya qur'ani sebagai bagian dari kebudayaan Islam yang membedakannya dengan budaya lain:

a. Prinsip Tauhid

Risalah pertama yang menjadi prioritas Al-Qur'an adalah mengubah pola pikir bangsa Arab terhadap keyakinannya, menuju tauhid. Dihadapkannya Al-Qur'an dengan keyakinan masyarakat Arab saat itu,

¹⁸¹ Ali Sodiqin, "Sejarah Harmonisasi Islam dan Kebudayaan: Dari Inkulturasi hingga Akulturasi," dalam *Jurnal Mazhabuna: Media Transformasi Ajaran Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2013, hal. 9.

¹⁸² Nourouzzaman Shiddiqi, *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986, hal. 4.

menjadikan tauhid sebagai inti dari tema pewahyuan.¹⁸³ Melalui risalahnya, Nabi Muhammad mampu merubah pola pikir matrealistik masyarakat Arab saat itu menjadi pola pikir teosentrik. Masyarakat Arab yang sebelumnya menjadikan patung sebagai sesembahan dan alam sebagai unsur yang diagungkan, berubah menjadi masyarakat yang mengakui keesaan Allah dan menjauhi segala bentuk kemusyrikan.¹⁸⁴ Karena itu, sebagai inti dari ajaran Al-Qur'an, tauhid adalah pengakuan terhadap adanya Tuhan Yang Maha Esa,¹⁸⁵ yang dijadikan sebagai kepercayaan ritualistik dan perilaku seremonial dalam menyembah Allah, untuk diwujudkan dalam sikap yang baik, adil, dan kasih sayang oleh setiap manusia dalam rangka mengerjakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya.¹⁸⁶

Bagi umat Islam, tauhid merupakan komitmen seorang hamba kepada Tuhannya yang mencakup cinta dan pengabdian, ketaatan dan kepasrahan yang utuh dalam mentaati perintah dan menjauhi laranganNya. Keyakinan ini menjadi pedoman dan tujuan bagi kehidupan setiap umat Islam. Tauhid menjadi identitas yang tidak bisa dipisahkan dari umat Islam, setiap ide dan gagasan hasil manifestasi dari akal budi manusia yang menjelma dalam sebuah tatanan sosial, baik dalam bentuk material maupun immaterial, pasti tidak akan keluar dari nilai-nilai tauhid, karena melanggar tauhid, sama saja dengan meragukan Allah sebagai satu-satunya Tuhan. Implikasi dari tauhid adalah orang akan meyakini bahwa hanya Allah yang Maha Kuasa dan berada di atas segalanya, sementara manusia adalah hamba yang memiliki kesamaan di antara sesamanya.

Prinsip tauhid ini penting dijadikan landasan dalam melihat suatu kebudayaan yang merupakan hasil dari cipta, karya dan karsa manusia, sehingga dapat dibedakan antara kebudayaan yang berlandaskan tauhid dengan kebudayaan yang tidak berlandaskan tauhid. Dalam konteks budaya qur'ani, prinsip tauhid inilah yang menjadi dasar bagaimana respons Al-Qur'an terhadap keberadaan dan keberlakuan suatu budaya. Artinya prinsip tauhid menjadi landasan bagi diterima atau tidaknya suatu budaya yang sedang berinteraksi dengan Al-Qur'an. Ketika suatu budaya masyarakat tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, maka Al-Qur'an membiarkannya tetap berlaku atau menyempurnakannya. Namun, jika budaya tersebut tidak sejalan

¹⁸³ M. Zuhri, *Potret Keteladanan Kiprah Politik Muhammad Rasulullah*, Yogyakarta: LESFI, 2004, hal. 20.

¹⁸⁴ Syamsul Wathani, "Dialektika Al-Qur'an dengan Pola Pikir Keberagamaan Masyarakat Arab: Analisis Psiko-Sosial," dalam *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 188.

¹⁸⁵ Harun Nasution, *Islam: Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1978, hal. 30.

¹⁸⁶ Hakeem Abdul Hameed, *Aspek-aspek Pokok Agama Islam*, diterjemahkan oleh Ruslan Shiddieq dari judul *Islam at a Glance*, Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983, hal. 36.

bahkan bertentangan dengan prinsip tauhid, maka Al-Qur'an merubahnya agar sejalan dengan nilai-nilai Al-Qur'an.¹⁸⁷

Uraian di atas menggambarkan bahwa bukan berarti budaya yang sedang berinteraksi dengan Al-Qur'an ditinggalkan sepenuhnya, tetapi budaya dijadikan sebagai medan untuk mentransformasi ajaran-ajaran Al-Qur'an. Ajaran-ajaran Al-Qur'an tetap pada posisi yang mendominasi, karena menjadi landasan dalam keberlakuan suatu budaya. Ajaran-ajaran Al-Qur'an yang bersifat transenden dan immaterial ditransformasikan ke dalam budaya masyarakat yang bersifat historis dan material. Karena itu, berbagai bentuk aktivitas budaya yang lahir dari interaksi dengan Al-Qur'an, tidak dilihat berdasarkan bentuk dan aktivitasnya, tetapi berdasarkan substansinya. Selama substansi budaya tersebut tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, maka dapat diterima dan dijalankan dalam masyarakat Islam. Tauhid menjadi landasan penting dalam setiap aktivitas kehidupan dan budaya umat Islam. Karakter inilah yang menjadikan dimensi tauhid sebagai ciri dan identitas utama dalam budaya qur'ani, sehingga membedakannya dengan budaya lain di luar Islam.

b. Wahyu sebagai Asas dalam Misi *Rahmatan li al-'ālamīn*

Sejak awal diwahyukan, Al-Qur'an dihadapkan pada realitas masyarakat Arab yang jauh dari nilai-nilai humanis dalam menjalani kehidupannya. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menyebut masyarakat Arab sebelum Islam sebagai kaum *jāhiliyyah*, yaitu masyarakat yang jauh dari nilai-nilai kemanusiaan dalam menjalani kehidupannya. Dalam perspektif semantik, *jahl* yang disematkan pada masyarakat Arab merupakan antonim dari kata *hilm* (kesantunan). Istilah *jāhiliyyah* tersebut menggambarkan ciri dari perilaku seseorang yang berdarah panas, karena hidup dalam kondisi geografis yang tandus dan gersang, serta tidak sabar, sehingga cenderung terpancing masalah dan kehilangan kontrol diri. Al-Qur'an menggambarkan kehidupan masyarakat pada saat itu dalam keadaan rusak, baik di daratan maupun di laut, dalam kesesatan yang nyata, dalam kegelapan hati, bermusuhan, dalam kebodohan, dan sebagainya.¹⁸⁸

Selain itu, kehidupan masyarakat Arab sebelum Islam yang jauh dari nilai-nilai humanis dapat dilihat dari berbagai kondisi masyarakat saat itu. Di antaranya, kehadiran anak perempuan menjadi suatu aib, bahkan sampai pada tingkat rela membunuhnya. Relasi antara laki-laki dengan perempuan terlihat

¹⁸⁷ Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an...*, hal. 164.

¹⁸⁸ Kehidupan masyarakat Arab yang "*jāhiliyyah*" pada saat kehadiran Islam dapat dilihat penjelasannya di dalam Al-Qur'an dan hadis, serta melalui fakta sejarah dan kebudayaan Islam. Abuddin Nata, "Islam *Rahmatan li al-'ālamīn* sebagai Model Pendidikan Islam Memasuki *Asean Community*," *Makalah Disampaikan pada Acara Kuliah Tamu Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang*, Senin 7 Maret 2016, hal. 2.

diskriminatif. Sikap individualisme yang mengagungkan materi, serta pudarnya kesadaran teologis dengan menyembah berhala yang derajatnya lebih rendah dari manusia. Berbagai hal tersebut merupakan kenyataan dalam masyarakat Arab saat itu.¹⁸⁹

Kehadiran Islam di tengah-tengah kondisi masyarakat Arab tersebut, merupakan cara Tuhan untuk membebaskan manusia dari berbagai aspek kehidupan yang telah jauh dari nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Islam hadir memberikan jaminan keselamatan bagi umat manusia, dengan memperhatikan hal-hal yang dapat menjaga dan memelihara eksistensi manusia sebagai makhluk yang dimuliakan oleh Allah. Islam memberikan jaminan kepada manusia atas hak hidup, beragama, keturunan, kehormatan dan ekonomi, sehingga manusia dapat menjalani kehidupannya menuju arah yang damai dan beradab. Karena itu, kehadiran Islam merupakan bagian dari rahmat Allah bagi seluruh alam. Fakta tersebut juga diperkuat oleh misi kerasulan Nabi Muhammad sebagai rahmat untuk semesta alam (*rahmatan li al-‘ālamīn*)¹⁹⁰

Selain itu, Al-Qur’an menyebut kehadirannya sebagaimana misi universal yang telah diamanahkan oleh Nabi Muhammad sebagai rahmat bagi semesta alam. Hal ini berarti bahwa Al-Qur’an secara intrinsik ingin berdialog dan berinteraksi melalui misi *rahmatan li al-‘ālamīn* dengan masyarakat luas dalam berbagai dimensi dan corak sosialnya, baik di masa lampau, masa kini, maupun masa yang akan datang, begitu juga baik sebagai orang Arab, Afrika, Eropa, Amerika, maupun Asia. Karena itu, umat Islam dituntut untuk menjadikan wahyu (Al-Qur’an) sebagai asas dalam menebar *rahmatan li al-‘ālamīn*.

Berdasarkan penjelasan di atas, Islam yang berasaskan pada wahyu sebagai agama *rahmatan li al-‘ālamīn*, merupakan agama yang kehadirannya mampu mewujudkan kedamaian, ketentraman, keharmonisan, dan kebaikan bagi seluruh umat manusia, serta alam dan lingkungan, dalam bentuk saling mengasihi, menjaga, menghormati, dan tolong menolong.¹⁹¹ Islam *rahmatan li al-‘ālamīn* bukan hanya berkaitan dengan agama, tetapi juga budaya, kemajuan, dan peradaban. Hal ini menunjukkan bahwa misi *rahmatan li al-‘ālamīn* memiliki jangkauan yang luas dan universal, sehingga dapat memberi manfaat bagi seluruh makhluk di muka bumi.

Dari berbagai sisi tersebut, Islam *rahmatan li al-‘ālamīn* menjadi misi utama masyarakat Islam dalam berbagai aspek kehidupannya di berbagai

¹⁸⁹ Khoiro Ummatin, “Tiga Model Interaksi Dakwah...”, hal. 182.

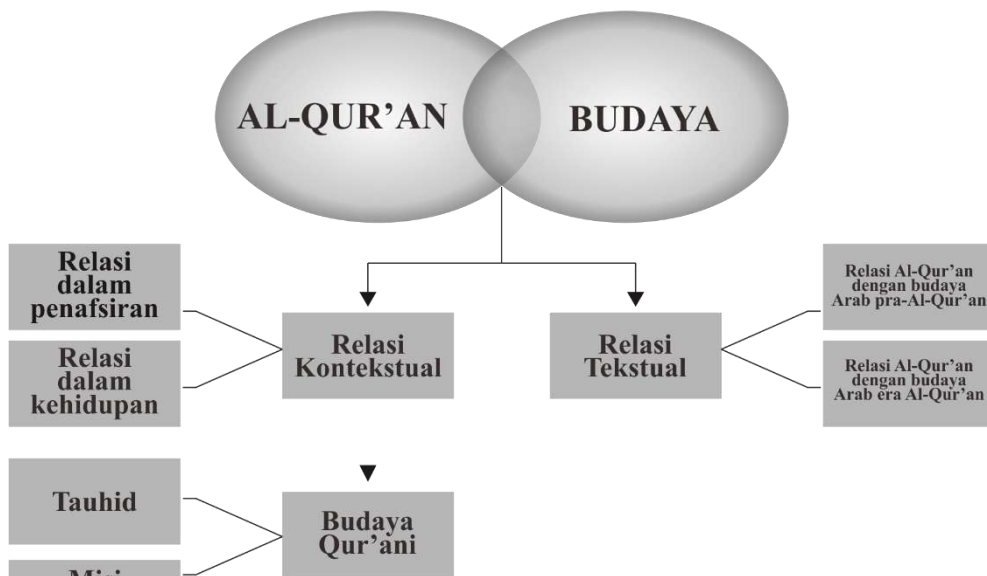
¹⁹⁰ Muhammad Fethullah Gulen, *Islam Rahmatan lil Alamin, Menjawab Pertanyaan dan Kebutuhan Manusia*, diterjemahkan oleh Fauzi A. Bahreisy dari judul *Asrın Getirdiği Tereddütler*, Jakarta: Republika, 2011, hal. 89.

¹⁹¹ Fuad Jabali, *et.al.*, *Islam Rahmatan lil Alamin*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2011, hal. 42.

kawasan, sehingga kehadiran Islam di tengah kemajemukan tradisi dan budaya pada suatu kawasan tersebut, mampu mewujudkan perdaban dan kebudayaan yang membawa pesan dan nilai-nilai Islam *rahmatan li al-‘alamīn*. Melalui misi tersebut, masyarakat Islam dapat menjadi individu yang selalu melahirkan ide, gagasan, serta aktivitas yang dapat memberi rahmat, kebaikan, dan kedamaian bagi seluruh umat manusia, maupun seluruh makhluk yang hidup dan berkembang di alam semesta ini. Hal ini dapat menjadi suatu pembuktian bahwa Islam dengan misi *rahmatan li al-‘alamīn* bukan hadir dengan wajah yang “marah”, melainkan hadir dengan penuh rahmat, kebaikan dan kedamaian.

Dalam konteks budaya qur’ani, misi *rahmatan li al-‘alamīn* merupakan faktor penting selain tauhid, yang harus dijadikan pertimbangan dan rujukan utama dalam berbagai aktivitas budaya tersebut. Berbagai bentuk budaya yang lahir dari interaksinya dengan Al-Qur’an harus sejalan dengan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan yang menjadi rahmat bagi semesta alam, karena faktor inilah budaya qur’ani berbeda dengan budaya lainnya. Artinya, spirit Al-Qur’an akan selalu hadir dalam setiap bentuk dan aktivitas budaya yang mengedepankan prinsip tauhid dan misi *rahmatan li al-‘alamīn*.

Demikian pembahasan tentang diskursus seputar budaya qur’ani yang pijakannya berdasarkan pada relasi Al-Qur’an dengan budaya. Dalam konteks ini, relasi yang dibangun adalah relasi Al-Qur’an dengan budaya secara tekstual dan kontekstual. Relasi Al-Qur’an dengan budaya secara tekstual dapat dilihat pada relasi Al-Qur’an dengan budaya Arab pra Al-Qur’an dan relasi Al-Qur’an dengan budaya Arab era Al-Qur’an. Selanjutnya, secara kontekstual, relasi Al-Qur’an dengan budaya dapat dilihat pada relasi Al-Qur’an dengan budaya dalam penafsiran dan relasi Al-Qur’an dengan budaya dalam kehidupan. Keterkaitan antara relasi tersebut menunjukkan eratnya hubungan antara Al-Qur’an dengan budaya yang didasarkan pada *welstanschuung* Al-Qur’an yaitu prinsip tauhid atau monoteisme. Berbagai relasi tersebut dapat dilihat dalam gambar berikut:



Relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam diskursus budaya qur'ani

Skema di atas menggambarkan relasi Al-Qur'an dengan budaya dari berbagai sisi, baik secara tekstual maupun kontekstual. Dari relasi kontekstual kemudian melahirkan budaya qur'ani, baik dalam penafsiran maupun kehidupan. Budaya qur'ani memiliki karakter yang menjadi ciri khasnya dari model budaya lain, yaitu tauhid dan *rahmatan li al-'ālamīn*.

BAB III

IDENTITAS MASYARAKAT BIMA

Fokus pembahasan dalam bab ini tentang identitas masyarakat Bima sebagai suatu objek dalam kajian disertasi ini. Pembahasannya meliputi seputar kondisi Bima sebagai suatu wilayah, dilanjutkan dengan pembahasan tentang periodisasi sejarah dan kepercayaan masyarakat Bima pra Islam. Selanjutnya, pembahasan tentang sejarah perkembangan Islam di Bima, sebagai kajian awal untuk melihat proses masuknya Islam, hingga proses transmisi ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat Bima. Konsep dan unsur budaya Bima yang disajikan dalam bab ini sebagai unsur untuk mengetahui tentang budaya Bima secara spesifik. Diantara budaya Bima adalah falsafah hidup masyarakat Bima dalam bentuk falsafah *maja labo dahu*. Falsafah tersebut merupakan hasil dari akulturasi budaya Bima dengan Al-Qur'an, sehingga falsafah *maja labo dahu* adalah bagian dari konsep budaya qur'ani dalam diskursus studi Al-Qur'an.

A. Kondisi Bima

Bima merupakan daerah yang berada di ujung Timur Provinsi Nusa Tenggara Barat. Secara geografis, terdapat dua pulau besar yang terletak di Provinsi Nusa Tenggara Barat, yaitu pulau Lombok dan pulau Sumbawa. Pulau Sumbawa dihuni oleh dua kelompok etnis besar, yaitu etnis *Samawa* (*Tau Samawa*) yang menempati bagian barat (Kabupaten Sumbawa dan Kabupaten Sumbawa Barat) dan etnis *Mbojo* (*Dou Mbojo*) di bagian tengah dan timur (Kabupaten Dompu, Kabupaten Bima, dan Kota Bima). Letak daerah Bima yang berada diujung Timur Pulau Sumbawa dikelilingi oleh

Laut Flores di bagian Utara, Samudera Indonesia di bagian selatan dan Selat Sape di bagian Timur, hanya bagian barat saja yang berbatasan dengan daratan, yaitu Kabupaten Dompu.¹

Alam Bima mempunyai keelokan tersendiri, di sepanjang pesisir terdapat banyak teluk. Dari sekian banyak teluk, yang paling menonjol adalah Teluk Bima, Teluk Sape, Teluk Waworada, ketiga teluk itu sejak abad ke-11 M telah berperan sebagai pelabuhan yang ramai dikunjungi oleh para pedagang dari berbagai penjuru negeri.² Daratan yang unik dengan gugusan pegunungan dan perbukitan yang sejuk. Di antara gugusan pegunungan itu, terdapat gunung berapi yang paling terkenal yaitu *Gunung Tambora* ± 4300 m, pada tahun 1815 meletus dengan dahsyat, sehingga menghancurkan *Kerajaan Tambora* dan *Kerajaan Pekat*.³ Selain *Gunung Tambora*, terdapat pula *Gunung Sangiang* yang ketinggiannya mencapai ± 3700 m dari permukaan laut. Luas dataran rendah ± 30% dari luas wilayah Bima.

Berdasarkan pemetaan wilayah secara geografis tersebut, posisi wilayah Bima terletak di tengah jalur maritim yang melintasi Kepulauan Indonesia, sehingga menjadi tempat persinggahan penting dalam jaringan perdagangan Malaka ke Maluku. Sejumlah peninggalan (prasasti dan catatan Kerajaan Bima) membuktikan pelabuhan Bima telah disinggahi sekitar abad ke-10 M. Ketika orang-orang Portugis mulai menjelajahi Kepulauan Nusantara, maka Bima telah menjadi pusat perdagangan yang berarti.⁴

Secara administratif, Bima telah melewati beberapa bentuk pemerintahan pasca kesultanan, mulai dari daerah Swapraja, Swatantra, Daerah Tingkat II Kabupaten, kemudian pada tahun 2002 mekar menjadi dua daerah otonom, yaitu Kabupaten Bima dan Kota Bima.⁵ Berdasarkan data Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, jumlah penduduk Daerah Kabupaten Bima tahun 2019 adalah 488.57 jiwa.⁶ Sedangkan penduduk Kota Bima, berdasarkan data Badan Pusat Statistik Kota Bima tahun 2019 adalah 173.031 jiwa.⁷ Penduduk Bima terdiri dari beragam suku (*etnik*), suku *Mbojo*

¹ Muhammad Aminullah, "Haflah Tilawah Al-Qur'an dalam Masyarakat Kota Bima", dalam *Jurnal Mutawatir*, Vol. No. Tahun 2015, hal. 160.

² M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima) 1540-1950*, Bogor : cet. Ke-I, CV. Binasti, 2008, hal. 12.

³ Muslimin Hamzah, *Ensiklopedia Bima*, Bima: Pemerintah Kabupaten Bima, 2004, hal. 176.

⁴ Henri Chambert Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, *BO' Sangaji Kai; Catatan Kerajaan Bima*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000, hal. xiii-xiv.

⁵ M. Hilir Ismail dan Alan Malingi, *Jejak Para Sultan Bima*, Bima: CV. Adnan Printing, 2018, hal. 27.

⁶ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, *Statistik Daerah Kabupaten Bima Tahun 2020*, Bima: Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, 2020, hal. 5.

⁷ Badan Pusat Statistik Kota Bima, *Statistik Daerah Kota Bima Tahun 2020*, Kota Bima: Badan Pusat Statistik Kota Bima, 2020, hal. 5.

(*dou Mbojo*) sekitar 70% dan tersebar hingga ke Kabupaten Dompu adalah penduduk mayoritas yang menghuni daerah Bima.

Pendatang yang berabad-abad telah bermukim di Bima adalah suku Makassar, Bugis, Melayu, dan Arab. Jumlahnya sekitar 10% dari keseluruhan masyarakat Bima. Kehadiran suku Melayu bersamaan dengan berdirinya Kesultanan di Bima, pada tanggal 5 Juli 1640.⁸ Secara bersamaan, etnis Cina pun ikut datang ke Bima, Jumlah mereka jauh lebih sedikit dari etnis pendatang lain, sekitar 5%. Mereka terkenal sebagai pedagang dan pengusaha.

B. Periodisasi Sejarah Bima

Secara historis, sebelum Islam berkembang di Bima yang ditandai dengan mulainya masa kesultanan, Bima telah melewati beberapa fase sejarah sebelumnya, yaitu zaman *naka*, zaman *ncuhi*, dan zaman kerajaan. Zaman *naka* merupakan masa pra sejarah Bima. Pada zaman *naka*, tidak ditemukan jejak tertulis yang membahas tentang kondisi dan keadaan masyarakat Bima saat itu. Dalam *BO* (Catatan Kerajaan Bima) hanya menyebutkan bahwa sebelum masa *ncuhi*, masyarakat Bima hidup dalam masa *naka* (pra sejarah).

Zaman *ncuhi* merupakan masa ketika masyarakat Bima hidup dalam kekuasaan para *ncuhi*. Dalam *BO*, *ncuhi* disebut sebagai “*dumu dou, ina mpu’una ba weki ma rimpa, ndi batu wea ta lele na, ndi siwi wea ta nggawo na*” (*ncuhi* adalah manusia utama, penghulu masyarakat, sebagai panutan dan sebagai pengayom). *Ncuhi* adalah pemimpin dan pelindung masyarakat yang harus ditaati dan dipilih oleh masyarakat melalui “*mbolo ro dampu*” (musyawarah) berdasarkan kekuatan kharismatik tradisional yang ada pada dirinya dan lahir dari garis keturunan *ncuhi*.⁹ Menurut Hilir Ismail, zaman *ncuhi* dikategorikan sebagai masa proto sejarah, karena pada masa ini masyarakat Bima memulai berbagai pembaharuan dalam hidupnya, penyempurnaan tatanan sosial untuk dijadikan sebagai pedoman dalam hidupnya, dibawah kepemimpinan para *ncuhi*.¹⁰ Pada zaman *ncuhi*, aktivitas masyarakat Bima masih berpusat di kawasan pegunungan, seperti berternak dan bercocok tanam.¹¹

Setelah zaman *naka* dan *ncuhi*, Bima memasuki masa kerajaan. Pada masa ini, masyarakat Bima dipimpin oleh seorang tokoh yang diberi gelar “*Samangaji*” (Raja). Dalam menjalankan tugasnya, raja harus menjadikan norma dan sistem adat sebagai pedoman utamanya. Diantaranya, segala

⁸ M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam...*, hal. 15.

⁹ Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, *Bo’ Sangaji Kai...*, hal.

¹⁰ M. Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima dalam Perjalanan Sejarah Nusantara*, Mataram: Lenge, 2004, hal. 24.

¹¹ Abdul Gani Abdullah, *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Kesultanan Bima (1947-1957)*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2015, hal. 68.

urusan harus dilaksanakan berdasarkan musyawarah dan gotong-royong, bersikap demokratis dan tidak boleh bersikap absolut. Kerajaan Bima mulai dirintis antara abad ke-9 M, abad ke-10 M, abad abad ke-11 M, dan berkembang sampai dengan abad ke-17 M. Berdasarkan sumber *BO*, bahwa kelompok masyarakat dibawah kepemimpinan Ncuhi dipersatukan menjadi satu kerajaan, oleh pendatang dari Jawa yang disebut Sang Bima. Tidak terdapat penjelasan yang rinci tentang asal dan siapa sesungguhnya Sang Bima tersebut. Namun, dalam sumber lain tentang catatan silsilah raja-raja Bima, bahwa Sang Bima adalah putera dari Maharaja Pandu dewanta, anak Maharaja Tunggal Pandita, yang merupakan asal-usul raja-raja Bima. Raja Bima yang pertama adalah Indra Zamrud, putera dari Sang Bima.¹²

Sejak awal dirintisnya kerajaan Bima, kehidupan masyarakat mengalami perubahan yang besar, khususnya dalam aktivitas bercocok tanam. Sebelumnya masyarakat hanya mengenal bercocok tanam di daerah pegunungan, kemudian pada masa kerajaan masyarakat mulai dikenalkan tentang sistem pengolahan tanah persawahan, sistem irigasi dan bajak-membajak.¹³ Pada masa raja selanjutnya, Bima mengalami perkembangan yang pesat. Perkembangan tersebut, ditandai dengan penggunaan tulisan untuk menyimpan dan mengembangkan tradisi, tembaga untuk peralatan pertanian dan senjata, kalender untuk keperluan pertanian dan pelayaran, serta digunakan roda untuk transportasi.¹⁴

C. Kepercayaan Masyarakat Bima Pra Islam

1. Kepercayaan Kuno *Makamba Makimbi*

Setiap suku bangsa dan etnis memiliki kepercayaan, yang merupakan sistem keyakinan tentang keberadaan dan kebenaran terhadap sesuatu yang dianggap suci dan sakral. Kepercayaan bukan agama, tetapi erat kaitannya dengan agama, karena agama pasti memiliki sistem keyakinan. Menurut K.B Taylor bahwa keyakinan suatu masyarakat mengalami perkembangan dari tingkat rendah berdasarkan evolusi tertentu. Kepercayaan pada tingkat yang paling dasar berupa animisme dan dinamisme,¹⁵ terus meningkat seiring

¹² Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai...*, hal. 36-37. Lihat juga, M. Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima...*, hal. 33-35.

¹³ Abdul Gani Abdullah, *Peradilan Agama...*, hal. 68.

¹⁴ Bambang Sulistyio, "Multikulturalisme di Bima pada Abad X-XVII", dalam *Jurnal Paramita*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2014, hal. 163.

¹⁵ Animisme adalah doktrin kepercayaan yang mempercayai realitas jiwa (roh) sebagai daya kekuatan luar biasa yang bersemayam di dalam manusia, binatang, tumbuhan, dan segala yang ada di alam raya ini. Sedangkan dinamisme adalah doktrin kepercayaan yang memandang bahwa benda-benda alam mempunyai kekuatan keramat atau kesaktian, seperti pohon, batu, hewan, dan manusia. Romdhon, *et.al.*, *Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988, hal. 36-43.

dengan perkembangan berpikir manusia, sehingga sampai pada tingkatan yang tertinggi, yaitu monoteisme.¹⁶

Sebelum hadirnya agama-agama besar, seperti Islam, Hindu, Budha, Kristen dan Katolik, masyarakat Indonesia pada umumnya menganut kepercayaan animisme dan dinamisme. J.W. M. Bakker menyebutkan bahwa kepercayaan kuno tersebut merupakan agama asli atau *otokton*. Disebut asli, karena kepercayaan tersebut berasal dan berakar dalam tradisi dan budaya masyarakat Indonesia.¹⁷

Begitu juga dengan nenek moyang masyarakat Bima, sejak zaman *naka*, masyarakat Bima menganut kepercayaan *makamba makimbi*, yaitu percaya kepada roh-roh nenek moyang, benda-benda dan roh-roh sakti yang berada di gunung-gunung, di laut, pada pohon-pohon, dan pada batu-batu. Roh-roh tersebut, disebut *marafu* dan tempat bersemayamnya disebut *parafu*.¹⁸ Aktualisasi dari kepercayaan tersebut berupa mengkultuskan *marafu* dan *parafu* dengan meyakini bahwa kehidupan makhluk bumi dalam kekuasaan roh-roh tersebut. Kekuatan gaib tersebut dipercaya dapat menolong manusia, sehingga harus dilakukan berbagai ritual sebagai media untuk memuja dan menyembah agar mendapat pertolongan dan kebaikan-kebaikan lainnya. Diantara sisa-sisa peninggalan kuno tersebut dalam bentuk batu yang berwujud babi (*wadu wawi*) dan tempat ritual dapat ditemukan pada pegunungan Saruhu di Kecamatan Parado Kabupaten Bima.

Adanya kepercayaan yang dianut oleh masyarakat Bima sejak zaman *naka* tersebut, menunjukkan bahwa masyarakat Bima telah beradab dan memiliki aturan hidup, serta kebudayaan yang tinggi. Sampai pada zaman *ncuhi*, masyarakat Bima masih menganut kepercayaan *makamba makimbi*. Kepercayaan ini juga mempercayai adanya para Dewa yang disembah selain *marafu*. Para Dewa tersebut diyakini sebagai pemberi kekuatan kepada para *ncuhi* yang tidak bisa dimiliki oleh masyarakat biasa.¹⁹ Penyembahan terhadap *marafu* dan *parafu* yang dilakukan oleh nenek moyang masyarakat Bima saat itu dikarenakan agama apapun belum ada yang sampai kepada mereka.

2. Pengaruh Hindu dan Budha di Bima

Keberadaan pengaruh Hindu dan Budha di Bima didukung oleh beberapa sumber, baik dari data sejarah maupun bukti-bukti arkeologis. Belum diketahui secara pasti, sejak kapan pengaruh Hindu maupun Budha masuk ke Bima. Pengaruh Hindu dimungkinkan sudah mulai masuk dan

¹⁶ Koentjaraningrat, *Motode Antropologi*, Jakarta: Univ. Jakarta, 1952, hal. 148.

¹⁷ J.W. M. Bakker SJ, *Agama Asli Indonesia*, Yogyakarta: Puskat, 1976, hal. 1.

¹⁸ Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI, 1995, hal. 39.

¹⁹ Fahrurizki, *Histografi Bima*, Yogyakarta: Ruas Media, 2019, hal. 8.

berkembang pada masyarakat Bima, sekitar abad ke-9 M, sejak kehadiran Sang Bima yang memprakarsai terbentuknya kerajaan Bima.²⁰ Lebih lanjut, menurut analisis Tawaluddin Haris, bahwa Bima berada dalam pengaruh dan kekuasaan Majapahit, sehingga pengaruh Hindu semakin berkembang sejak Majapahit melakukan ekspedisi ke Bima. Keterangan dalam Nagarakertagama menyebutkan bahwa Majapahit melakukan ekspedisi ke wilayah timur termasuk di wilayah Bima (Sape) pada tahun 1357 M dibawah pimpinan Senapati Nala. Peristiwa tersebut juga disebutkan dalam kitab Pararaton.²¹

Data sejarah di atas, sebenarnya saling melengkapi, pengaruh Hindu sudah masuk sekitar abad ke-9 M bersamaan dengan kehadiran Sang Bima sebagai perintis kerajaan Bima. Sedangkan posisi Bima dalam pengaruh Majapahit dan kehadiran Empu Nala di wilayah Bima memberikan indikasi kuat bahwa agama Hindu sudah ada lebih awal, sehingga masuknya pengaruh kekuasaan Majapahit semakin memperkuat pengaruh Hindu dalam kerajaan Bima.

Selain data sejarah tersebut, terdapat juga bukti arkeologi, baik yang bernuansa Hindu maupun Budha. Terdapat beberapa bukti arkeologis yang ditemukan pada beberapa daerah di Kabupaten dan Kota Bima. Pertama, arca Trimurti (Mahesamurti) dan arca Syiwamahakala yang ditemukan di Dusun Tato Kelurahan Jatiwangi Kecamatan Asakota Kota Bima. Kedua, lingga sebagai nisan kubur di halaman masjid yang ditemukan di Kecamatan Bolo. Penggunaan lingga sebagai nisan tersebut merupakan bukti jejak penyembahan terhadap Syiwa-lingga. Ketiga, *wadu tunti* (batu tulis) yang memiliki inskripsi Jawa kuno dan terdapat relief empat orang tokoh pewayangan, salah satu diantaranya diduga sebagai dewa Syiwa. Bukti ini menunjukkan bahwa pengaruh Hindu yang beraliran Syiwa di Bima telah ada sebelum kehadiran Islam. Berdasarkan bukti tersebut diperkirakan pengaruh Hindu masuk dan berkembang di Bima antara abad ke-14 M sampai dengan abad ke-16 M. Keempat, *wadu pa'a* (batu pahat) yang terdapat di Desa Kananta Kecamatan Soromandi Kabupaten Bima. Terdapat sejumlah relief yang bernuansa Hindu, seperti lingga, arca Ganesa, dan Agastya. Selain itu, terdapat relife yang bernuansa Budha, seperti stupa dan arca Budha.²²

Dalam konteks ini, perlu dipahami juga, bahwa sebelum kehadiran kepercayaan Hindu dan Budha di Bima, masyarakat Bima telah memiliki kepercayaannya sendiri. Menurut penulis, berdasarkan data dan fakta sejarah tersebut, kepercayaan Hindu dan Budha tidak berkembang secara menyeluruh pada masyarakat Bima, karena masyarakat Bima masih berpegang pada kepercayaan lokal. Bukti-bukti *parafu* sebagai tempat

²⁰ M. Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima...*, hal. 31.

²¹ Tawaluddin Haris, *et.al.*, *Kerajaan Tradisional...*, hal. 28.

²² Tawaluddin Haris, *et.al.*, *Kerajaan Tradisional...*, hal. 29.

bersemayamnya *marafu* lebih banyak dijumpai pada desa-desa yang ada di Bima, dibandingkan dengan bukti arkeologis yang bernuansa Hindu dan Budha. Analisis ini, diperkuat oleh pendapat J.W. M. Bakker tentang kajiannya terhadap agama asli masyarakat di Nusantara, bahwa pengaruh dan ajaran Hindu dan Budha sekalipun, tidak bisa menancap secara menyeluruh dan konsisten pada masyarakat Nusantara.²³

Untuk menganalisis lebih lanjut tentang pengaruh Hindu dan Budha pada masyarakat Bima, dapat ditelusuri pada hikayat Sang Bima dalam *BO Samangaji Kai*. Dalam *BO* dijelaskan bahwa Sang Bima merupakan anak dari Maharaja Pandu Dewanta dan cucu dari Maharaja Tunggal Pandita. Ibu dari Sang Bima ialah Puteri Kunti. Dalam sumber tersebut dikisahkan bahwa Sang Bima berlayar menuju ke Timur meninggalkan pulau Jawa. Saat melewati pulau Satonda, Sang Bima berjumpa dengan sekor naga penjaga pulau tersebut, dan terjadilah perkelahian antara Sang Bima dengan naga itu. Setelah melalui perkelahian sengit, naga dapat ditundukkan bahkan ditaklukkan menjadi kekasih Sang Bima. Melalui kesaktiannya, Sang Bima mampu mengahamili naga hanya dengan pandangan mata, sehingga lahirlah bayi perempuan yang diberi nama Tasi Sari Naga. Selanjutnya, Sang Bima mengawini putri Tasi Sari Naga, kemudian hasil dari perkawinannya tersebut melahirkan dua orang putra, yaitu Indra Jamrud dan Indra Kumala. Dari kedua anak Sang Bima tersebut, kemudian menjadi turun-temurun raja-raja Bima dan Dompnu.²⁴

Sang Bima dalam hikayat di atas, terlihat sejalan dengan kisah Bima yang terdapat dalam *Barata Yudha* sebagai bagian dari epos Hindu *Mahabharata*.²⁵ Menurut Bambang Sulistyono, kisah Sang Bima dalam *BO* merupakan pujian kepada Raja Bima saat ditulisnya *BO* tersebut dan bagian dari sosialisasi nilai-nilai sosial dan budaya Hindu kepada masyarakat Bima saat itu. Berdasarkan analisisnya yang membandingkan hikayat Sang Bima

²³ J.W. M. Bakker, *Agama Asli Indonesia*, hal. 217-218.

²⁴ Tawaluddin Haris, *et.al.*, *Kerajaan Tradisional Di Indonesia: Bima*, Jakarta: CV. Putra Sejati Raya, 1997, hal. 52.

²⁵ Dalam epos *Mahabharata*, dikisahkan tentang peperangan yang terjadi dalam satu keluarga yaitu antara Pandawa (pihak yang benar) dan Kurawa (pihak yang salah). Pihak Pandawa terdiri dari lima bersaudara; Yudistira, Bima, Arjuna, Nakula dan Sadewa. Sedangkan pihak lawannya adalah Duruyudana bersaudara yang terdiri dari 100 orang. Perang tersebut dimenangkan oleh keluarga Pandawa. Terdapat berbagai kisah sebelum terjadinya peperangan tersebut. Diantaranya kisah tentang Bima yang mencari ilmu dan berguru kepada Begawan Durna. Kemudian Bima diperintahkan oleh gurunya untuk melakukan perjalanan jauh dan menyebrangi lautan untuk mencari air penghidupan. Dalam perjalanannya tersebut Bima terlibat dalam berbagai pertempuran, diantaranya Bima terlibat perkelahian dengan Naga yang kemudian kalah dan akhirnya dikawininya. Dalam versi Wayang Jawa perkawinan tersebut melahirkan anak yang diberi nama Antasena. Menurut hikayat Sang Bima dalam *BO*, Bima memiliki putra bernama Indra Jamrud. Sedangkan dalam tradisi wayang Sunda Yudistira disebut dengan Darmawangsa.

dalam *BO* dengan berbagai fakta sejarahnya termasuk dengan epos *Mahabarata*, Bambang Sulistyو menyimpulkan bahwa Sang Bima sebagai perintis berdirinya kerajaan Bima merupakan bangsawan kerajaan Hindu Jawa.²⁶

Penulis sependapat dengan analisis yang diungkapkan oleh Bambang Sulistyو, bahwa kisah Bima yang ditulis pada hikayat Sang Bima dalam *BO* bertujuan untuk kepentingan politik kerajaan dan kepentingan penyebaran paham agama Hindu pada masyarakat Bima. Pada prinsipnya, dalam proses transformasi sebuah ajaran agama membutuhkan strategi yang tepat sesuai dengan kondisi dan keadaan masyarakat setempat agar ajaran tersebut tersampaikan dengan baik. Dalam konteks Bima, melalui kepercayaan *makamba makimbi*, masyarakat Bima mempercayai kekuatan roh-roh sakti yang berada di gunung maupun di laut. Hikayat Sang Bima sangat sesuai dengan kepercayaan masyarakat Bima saat itu, sosok Sang Bima yang memiliki kesaktian mampu menaklukkan naga pasti akan menjadi perhatian masyarakat Bima. Dengan mensosialisasikan hikayat Sang Bima tersebut, raja Bima yang berpaham Hindu berusaha mentransformasi nilai-nilai Hindu pada masyarakat Bima sebagaimana epos Hindu *Mahabarata*.

Agama Hindu meyakini adanya reinkarnasi, yaitu hidup kembali setelah mati sesuai dengan perbuatannya. Jika seseorang berperilaku buruk maka akan beralih bentuk menjadi makhluk yang lebih rendah, seperti hewan. Sedangkan seseorang yang memiliki perilaku baik, akan menjadi makhluk yang lebih mulia, misalnya dewa. Selanjutnya, dengan keyakinan tersebut, manusia dapat disamakan sesuai sifat dan kepribadiannya. Jika sifat dan kepribadiannya seperti sapi, maka akan dilukiskan sebagai manusia berkepala sapi. Berdasarkan pemahaman tersebut, sosok naga di pulau Satonda pada hikayat Sang Bima dalam *BO* adalah simbol seorang wanita penguasa yang perkasa, karena naga merupakan hewan yang diberi senjata berupa “bisa” oleh para dewa untuk membunuh.²⁷

Melalui penjelasan di atas, dapat di pahami kenapa naga digunakan oleh kerajaan di Cina, Buton, dan lainnya sebagai simbol kerajaan dan kekuasaan, karena kewenangan membunuh hanya boleh dilakukan oleh seorang raja. Jika dilakukan oleh orang biasa maka akan menjadi kejahatan. Dalam konteks peperangan antara Sang Bima dengan naga menunjukkan bahwa peperangan yang terjadi bukan perang menggunakan kekerasan, tetapi perang melalui diplomasi yang berakhir dengan pernikahan.

Menurut Bambang Sulistyو, dalam masyarakat Bima terdapat tiga petuah yaitu *maja labo dahu* (malu dan takut), *nggahi rawi pahu* (komitmen untuk berbuat), dan *kalembo ade* (sabar). Ketiga petuah tersebut berasal dari

²⁶ Bambang Sulistyو, “Multikulturalisme di Bima...”, hal. 158.

²⁷ Bambang Sulistyو, “Multikulturalisme di Bima...”, hal. 159.

masa sebelum Islam yang dihubungkan dengan hikayat Sang Bima. Menurutnya, ketiga petuah itu merupakan nasehat Sang Bima kepada anak dan istrinya, ketika harus kembali ke Jawa. Para *Ncuhi* meminta Sang Bima untuk menjadi raja di Bima, namun Sang Bima harus kembali ke Jawa dan meminta kepada kedua anaknya untuk menggantikan posisinya sebagai Raja di Bima dan Dompu sesuai dengan permintaan para *Ncuhi* tersebut. Dalam kondisi seperti ini, muncul perasaan haru dari istri dan anaknya, sehingga Sang Bima menasehati keluarganya untuk *kalembo ade* (sabar) melepas kepergiannya. Sang Bima juga menasehati istri dan anaknya agar *maja labo dahu* yaitu malu dan takut untuk berbuat kesalahan, karena mereka adalah raja. Sebagai raja harus *nggahi rawi pahu* yaitu berperingai arif dan bijaksana, bahwa segala yang dikatakan harus dapat direalisasikan.²⁸

Selain itu, pengaruh Hindu tampak pada semboyan dan sumpah raja Bima dihadapan para *ncuhi* dan seluruh masyarakat dengan bersumpah *taho mpa ra nahu sura dou ma rimpa* yang berarti utamakan masyarakat dibandingkan diri sendiri.²⁹ Hal ini sejalan dengan ajaran Hindu yang disimbolkan dengan kehidupan para kesatria Pandawa Lima yang dijadikan teladan oleh penganut agama Hindu. Kelima kesatria tersebut merupakan tokoh ideal dalam kisah *Mahabarata*.

Yudistira merupakan raja yang jujur, Bima adalah sosok religius karena dapat menemukan Tuhannya, Arjuna seorang pahlawan yang rela berkorban, Nakula dan Sadewa merupakan saudara kembar yang memiliki ilmu pengetahuan. Secara umum nilai-nilai ideal yang dimiliki oleh Pandawa Lima adalah jujur, berketuhanan, pembela masyarakat dan intelektual.³⁰ Berbagai epos tentang Sang Bima dan keempat saudaranya dalam pewayangan merupakan salah satu media dalam mentransformasi ajaran dan budaya Hindu.

Data dan bukti arkeologis di atas, menunjukkan bahwa pengaruh Hindu dan Budha pernah mewarnai kepercayaan masyarakat Bima. Dampaknya sangat berpengaruh pada sistem budaya masyarakat Bima, bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa akar dari falsafah hidup masyarakat Bima bersumber dari ajaran Hindu sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan di atas.³¹ Pada masa Islam, kebudayaan Hindu dan Budha melebur dengan ajaran Islam. Artinya, terjadi akulturasi antara ajaran Hindu dan Budha dengan ajaran Islam, sehingga sebagian kebudayaan Islam Bima

²⁸ Bambang Sulisty, "Multikulturalisme di Bima...", hal. 159-160.

²⁹ M. Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima...*, hal. 36.

³⁰ Bambang Sulisty, "Multikulturalisme di Bima, hal. 162.

³¹ Tentang akar dan asal usul falsafah hidup masyarakat Bima, terdapat beberapa pendapat yang berbeda diantara para tokoh. Penulis cenderung pada pendapat yang mengatakan bahwa falsafah hidup masyarakat Bima lahir pada masa *ncuhi*. Pembahasan tentang hal ini akan dianalisis lebih mendalam pada sub bab berikutnya.

bersumber dari ajaran Hindu dan Budha yang kemudian disesuaikan dengan ajaran Islam. Hal ini menjadikan kebudayaan Bima memiliki corak multikultural, karena bersumber dari kebudayaan yang pernah berkembang di Bima, yaitu kebudayaan pra Hindu-Budha, Hindu-Budha dan Islam.

D. Sejarah dan Perkembangan Islam di Bima

1. Masuknya Islam Di Bima

Perkembangan Islam di Bima, tidak terlepas dari proses panjang penyebaran Islam di Bima sebelumnya.³² Hal ini harus dipahami secara universal dengan perkembangan dan penyebaran Islam di Nusantara. Konsep perihal masuknya Islam mengandung tiga pengertian, pertama; masuknya seorang yang beragama Islam dari luar ke suatu daerah tertentu untuk pertama kali, kedua; terdapat pengaruh lokal yang mula-mula menerima agama Islam, dan ketiga; penerimaan agama Islam untuk pertama kali oleh suatu kerajaan dan disusul dengan proses islamisasi. Selain itu, pola penerimaan Islam pada beberapa daerah di Nusantara memperlihatkan dua pola yang berbeda, yaitu Islam lebih dahulu diterima oleh masyarakat lapisan bawah, atau diterima langsung oleh elit penguasa kerajaan, kemudian disebarkan kepada masyarakatnya.³³

Berdasarkan konsep masuknya Islam tersebut, terdapat beberapa fase masuknya Islam di Bima. Fase pertama, masyarakat Bima mengetahui adanya orang-orang di luar Bima yang beragama Islam. Hal ini, diperkuat dengan posisi Bima sebagai jalur maritim dan pelabuhan Bima sebagai tempat persinggahan para pelaut dan pedagang untuk melakukan berbagai aktivitas sebelum melanjutkan kembali perjalanannya. Kondisi ini, memungkinkan persinggungan masyarakat Bima dengan orang lain yang beragama Islam, sehingga mereka mengetahui tentang orang yang memeluk agama Islam saat itu, dan belum menaruh perhatian terhadap agama Islam. Tahap pengetahuan masyarakat Bima tentang adanya orang yang beragama Islam tersebut, bisa dijadikan dasar sebagai tahap awal penyebaran Islam di Bima, yang terjadi sekitar abad ke-15 M.³⁴

Fase kedua, adanya misi pengislaman terhadap masyarakat Bima, yang terjadi melalui dua tahap penyebaran Islam pada fase ini, *pertama* misi pengislaman yang dilakukan oleh mubalig dari Demak sekitar abad ke-16 M, yaitu Sunan Prapen yang merupakan putra dari Sunan Giri. Misi Islamisasi yang dilakukan oleh Sunan Prapen terhadap masyarakat Bima tidak

³² Terdapat beberapa pendapat, yang menyatakan bahwa masuknya Islam di Bima ditandai dengan perubahan sistem pemerintahan menjadi sistem kesultanan. Penulis berpendapat, bahwa perubahan sistem pemerintahan menjadi sistem kesultanan, merupakan awal berkembangannya Islam, bukan awal masuknya Islam.

³³ Ahmad Sewang, *Pengislaman Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*, Jakarta: Obor Indonesia, 2005, hal. 6.

³⁴ Tawaluddin Haris, *et.al.*, *Kerajaan Tradisional Di Indonesia: Bima*, hal. 33-34.

berlangsung lama dan pengaruhnya tidak begitu kuat, karena runtuhnya kerajaan Demak sebagai pusat penyebaran Islam di Asia Tenggara. Pada fase ini, tidak banyak masyarakat Bima yang menerima ajaran Islam, kemungkinan hanya sedikit masyarakat bagian pesisir Bima yang memeluk agama Islam.³⁵ *Kedua*, misi Islamisasi yang dilakukan oleh para mubalig dari Sulawesi sekitar abad ke-17 M. Berdasarkan catatan *BO*, penyebaran Islam tahap ini, dilakukan para mubalig utusan Sultan Gowa yang masuk melalui Sape³⁶, pada tanggal 11 Jumadil Awal 1028 H (26 April 1619 M). Misi para mubalig tersebut, untuk menyampaikan berita tentang para raja di Sulawesi, yaitu raja Gowa, Tallo, Luwu, dan Bone yang telah memeluk Islam, dan mengajak kerajaan Bima mengikuti jejak para raja Sulawesi tersebut.³⁷

Fase ketiga, penerimaan ajaran Islam oleh orang Bima terhadap misi yang dibawa oleh para mubalig dari Sulawesi. Dalam catatan *BO*, disebutkan bahwa pada tanggal 10 Rabiul Awwal 1030 H (2 Februari 1621 M), empat orang keluarga kerajaan Bima (Laka'i, La Mbila, Bumi Jara, dan Manuru Bata), mengikrarkan dua kalimat syahadat dihadapan para mubalig utusan dari Sulawesi, sebagai pengakuan terhadap agama Islam.³⁸ Setelah memeluk Islam, Laka'i dan tiga orang pengikutnya, serta para mubalig tersebut, kembali ke Kalodu untuk meneruskan penyebaran Islam pada masyarakat di sana. Berdasarkan keterangan dalam *BO*, islamisasi yang dilakukan di Kalodu berhasil mengislamkan semua masyarakat Kalodu, yang ditandai dengan pendirian masjid sebagai bukti atas keislaman mereka.³⁹

Fase keempat, Islamisasi yang dilakukan oleh Sultan Abdul Kahir (Laka'i) bersama gurunya Datuk ri Bandang dan Datuk ri Tiro. Dalam keterangan yang tercatat dalam *BO*, setelah Sultan Abdul Kahir dinobatkan menjadi Sultan Bima yang pertama, pada tanggal 15 Rabiul Awal 1050 H (5 Juli 1640 M), agama Islam menyebar secara luas pada masyarakat Bima dan menjadi kepercayaan hampir seluruh masyarakat Bima, hanya sebagian kecil yang tetap pada kepercayaan lamanya.⁴⁰ Pada fase ini, agama Islam terus

³⁵ Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, hal. 104.

³⁶ Salah satu daerah di pesisir Timur Bima, sekarang menjadi wilayah Kecamatan Sape Kabupaten Bima.

³⁷ Lalu Masir Q. Abdullah, *Mengenal BO Catatan Kuno Daerah Bima*, Yogyakarta: Lenge, 2014, hal. 48.

³⁸ Pada masa ini, di kerajaan Bima sedang terjadi kemelut politik yang dilakukan oleh Salisi untuk merebut tahta kerajaan. Salisi melakukan teror dan pembunuhan terhadap raja dan putranya, namun salah satu dari putra raja tidak berhasil dibunuh. Putra raja yang bernama Laka'i berhasil melarikan diri bersama pengikutnya dan bersembunyi di daerah pegunungan Kalodu. Mendengar adanya para mubalig dari Sulawesi yang berada di Sape, Laka'i bersama tiga orang pengikutnya berangkat ke Sape untuk menemui para mubalig tersebut, kemudian mengikrarkan keislaman mereka.

³⁹ Lalu Masir Q. Abdullah, *Mengenal BO Catatan Kuno Daerah Bima*, hal. 50.

⁴⁰ Informasi tentang keislaman empat keluarga kerajaan diketahui oleh Salisi yang menjadi Raja Bima saat itu dan memiliki ambisi besar untuk mempertahankan

berkembang dengan berbagai metode dan cara yang dilakukan oleh para Sultan setelahnya. Sampai sekarang agama Islam tetap menjadi kepercayaan mayoritas masyarakat Bima khususnya, dan umumnya bagi *dou Mbojo*.

Keempat fase masuknya Islam di Bima pada pembahasan di atas, secara umum memperlihatkan dua pola sekaligus terkait penerimaan Islam di Bima, yaitu Islam lebih dahulu diterima oleh masyarakat lapisan bawah melalui mubalig dari Demak sekitar abad ke-16 M, dan pada abad ke-17 M Islam diterima langsung oleh keluarga kerajaan melalui mubalig dari Sulawesi. Dua pola penerimaan Islam ini, terjadi bersamaan seiring dengan proses masuknya Islam di Bima. Hal ini, memperkuat pendapat tentang pola penerimaan Islam di Nusantara, termasuk di Bima.

2. Perkembangan Islam Di Bima

Islam pada masa awal perkembangannya di Bima, ditandai dengan akidah, ibadah, undang-undang, moral dan cara hidup. Islam mengubah sistem kebudayaan masyarakat, dengan maksud dan tujuan agar nilai Islam tidak berbenturan dengan kenyataan budaya hidup masyarakat yang telah mendarah daging. Hal ini, menjadi usaha para penyebar agama Islam untuk meletakkan dasar-dasar Islam di Bima, serta mengubah motivasi masyarakat dan kesultanan, hingga antara budaya dan agama dapat disesuaikan dengan gambaran masyarakat Bima secara umum, baik dalam ranah sosial, politik, ekonomi, budaya, dan agama.

Islam hadir sebagai satu himpunan nilai-nilai yang membentuk kebudayaan baru bagi masyarakat dan penguasa Bima. Berbagai aspek pemikiran, spiritual, perilaku, dan moral menjadi tawaran yang menyegarkan bagi masyarakat dan para bangsawan istana. Dalam perkembangannya, Islam dijadikan sebagai peradaban kesultanan Bima, walaupun tidak serta merta menghapus kebiasaan (kepercayaan atau budaya lama) masyarakat Bima beralih kepada agama Islam. Untuk lebih memperluas penyebaran dakwah, Ulama dan Sultan mencari strategi-strategi khusus untuk menyebarkan nilai dan ajaran Islam kepada masyarakat hingga ke pelosok Bima. Di antara strategi tersebut adalah melalui ajaran tasawuf dan fikih, membentuk *syara'*

kedudukannya, sehingga Salisi bermaksud membunuh keempat orang tersebut. Untuk menghindari pembunuhan yang ingin dilakukan oleh Salisi, keempat orang keluarga kerajaan yang telah memeluk Islam, berangkat ke Makassar untuk meminta bantuan kepada kesultanan Gowa dibawah kepemimpinan Sultan Alauddin. Berdasarkan persamaan aqidah, mereka diterima oleh Sultan Gowa, dan menjadi murid Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro (Ulama yang telah mengislamkan kesultanan Gowa) selama berada di Gowa. Sultan Gowa kemudian membantu mereka melawan Raja Salisi, dengan mengirim tiga kali ekspedisi penyerangan. Ekspedisi pertama dan kedua gagal, pada ekspedisi ketiga pasukan Gowa berhasil mengalahkan Raja Salisi. Setelah kemenangan tersebut, Laka'i yang kemudian mengganti nama menjadi Abdul Kahir, kembali ke Bima bersama gurunya Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro, kemudian dinobatkan menjadi Sultan pertama Kesultanan Bima. Lalu Masir Q. Abdullah, *Mengenal BO Catatan Kuno Daerah Bima*, hal. 51-52.

hukum dalam sistem pemerintahan kesultanan sebagai lembaga yang mengawal penegakan syariat Islam, dan menjadikan Al-Qur'an sebagai identitas dan ciri khas masyarakat Bima.

a. Penyebaran Islam melalui ajaran Tasawuf

Sejak masuk dan berkembangnya, Islam di Indonesia membutuhkan proses yang sangat panjang dan melalui saluran-saluran Islamisasi yang beragam, seperti perdagangan, perkawinan, tarekat (tasawuf), dan pendidikan.⁴¹ Begitupun dengan penyebaran Islam di Bima, memerlukan proses penyebaran dan melalui beberapa saluran islamisasi, sebagaimana proses islamisasi yang terjadi secara global di Nusantara antara abad ke-13 M hingga abad ke-18 M, di antaranya adalah melalui ajaran Tasawuf. Tasawuf menjadi salah satu saluran penting dalam penyebaran Islam di Indonesia.⁴² Tasawuf merupakan ajaran tentang meraih pengetahuan atau makrifat mengenai zat Allah dan kesempurnaannya, dengan cara menaklukkan dimensi jasmani manusia agar tunduk pada dimensi ruhaninya, dengan berbagai amalan ibadah, untuk memperoleh kebahagiaan yang abadi.⁴³

Dalam perkembangannya tasawuf melahirkan tradisi mistisme Islam. Di Indonesia, ajaran tasawuf sering kali disesuaikan dengan ajaran mistik lokal yang terbentuk dari tradisi Hindu-Buddha. Para Ulama berusaha meramu ajaran Islam agar sesuai dengan tradisi masyarakat lokal, sehingga antara ajaran Islam dan tradisi masyarakat lokal tidak berbenturan. Di antara ulama yang merumuskan ajarannya dan memiliki persamaan dengan tradisi mistik masyarakat Indonesia adalah Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Syeik Siti Jenar, dan Sunan Panggung.⁴⁴

Di Bima, tasawuf hadir bersamaan dengan kedatangan Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro. Kehadiran dua Ulama tersebut menjadi bukti bahwa ajaran Tasawuf diajarkan dan dikembangkan di Bima.⁴⁵ Berdasarkan

⁴¹ Nor Huda, *Islam Nusantara; Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007, hal. 44.

⁴² Azumardi Azra, *Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Edisi Perennial, Jakarta: Kencana, 2013, hal.

⁴³ Ibrāhīm Hilāl, *At-Tashawuf al-Islām baina ad-Din wa al-Falsafah*, Kairo: Dar an-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1979, hal. 19.

⁴⁴ Nor Huda, *Islam Nusantara.....*, hal. 47.

⁴⁵ Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro merupakan Ulama asal Minangkabau yang belajar Islam di Aceh, kemudian diutus oleh kesultanan Aceh pada masa pemerintahan Sultan Muda ‘Alā ad-Dīn Ri’āyat Syah, untuk menyebarkan Islam di kerajaan-kerajaan timur Indonesia sekitar awal abad ke- 17 M. Ketika menyebarkan Islam di wilayah Sulawesi Selatan, Datuk Ri Bandang bersama dua sahabatnya Datuk Patimang dan Datuk Ri Tiro membagi wilayah dakwah mereka berdasarkan pertimbangan kondisi dan budaya masyarakat, serta konsentrasi keilmuan yang dimiliki. Datuk Ri Bandang sebagai ahli fikih berdakwah di kerajaan Gowa dan Tallo, Datuk Patimang yang ahli dalam ilmu tauhid melakukan dakwah di kerajaan Luwu, dan Datuk Ri Tiro yang ahli dalam bidang tasawuf

sanad keilmuannya yang bersumber dari Aceh sekitar awal abad ke-17 M, kedua ulama tersebut diperkirakan belajar Islam pada masa hidupnya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, yang merupakan dua tokoh sufi terkenal di Aceh.⁴⁶

Penulis belum menemukan literatur yang menyebutkan Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro berguru pada dua tokoh sufi Aceh tersebut, tetapi kemasyhuran ilmu dan ketokohan dua sufi Aceh tersebut memungkinkan menjadi rujukan dan sumber keilmuan bagi para ulama untuk belajar Islam kepada mereka pada saat itu. Berdasarkan analisis tersebut, memungkinkan Datuk Ri Bandang dan datuk Ri Tiro yang berasal dari Minangkabau berangkat ke Aceh untuk memperdalam ajaran Islam kepada Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani.

Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani memiliki aliran pemikiran keagamaan yang sama yaitu tentang tasawuf *wahdah al-wujud*, yang dipengaruhi oleh pemikiran Ibn ‘Arabi dan al-Jili.⁴⁷ Hal ini, memungkinkan aliran tasawuf yang dianut oleh Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro dipengaruhi oleh pemikiran tasawuf dua tokoh sufi Aceh tersebut. Kemungkinan ini, diperkuat oleh naskah *parkara sambeya* karya Sultan Abdul Kahir. Naskah *parkara sambeya* merupakan hasil pembacaan dan pemahaman Sultan Abdul Kahir atas teks keagamaan yang dibaca dan dipelajarinya melalui bimbingan gurunya Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro, kemudian dituangkan dalam tulisan berbahasa dan beraksara Bima.⁴⁸

Dalam naskah *parkara sambeya*, terdapat dua lembar tulisan yang menjelaskan tentang konsep *tanzīh* (transenden, ketidaksebandingan /

menyiarkan Islam di daerah Tiro Bulukumba. Setelah mengislamkan daerah-daerah di Sulawesi Selatan, Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro diutus oleh Raja Gowa untuk melakukan penyebaran Islam di Kesultanan Bima. M. Irfan Mahmud, *Datuk ri Tiro Penyiar Islam di Bulukumba*, Yogyakarta: Ombak, 2012, hal. 66.

⁴⁶ Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani merupakan dua Ulama Nusantara yang memiliki peranan penting dalam membentuk pemikiran dan praktik keagamaan Muslim Nusantara pada paruh pertama abad ke-17. Hubungan keduanya adalah sebagai guru dan murid, Hamzah Fansuri merupakan guru dari Syamsuddin al-Sumatrani. Mereka berdua memiliki banyak karya tentang risalah-risalah keagamaan, dan juga karya-karya prosa yang sarat dengan isyarat-isyarat mistis. Keduanya merupakan penganut tarekat Qadriyah. Azumardi Azra, *Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara...*, hal. 205-206.

⁴⁷ Azumardi Azra, *Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara...*, hal. 208.

⁴⁸ Naskah *parkara sambeya* yang artinya “perkara sembahyang” merupakan naskah salinan yang disalin oleh Guru Lebe Sape Idris dari naskah aslinya yang ditulis oleh Sultan Abdul Kahir. Sultan Abdul Kahir merupakan Sultan Bima yang pertama, setelah peralihan sistem kerajaan menjadi sistem kesultanan. Sebagaimana keterangan yang terdapat dalam naskah tersebut, tertulis bahwa “disalin hari jum’at jam pukul tiga tanggal 9 Rajab 1291 H oleh Guru Lebe Sape Idris dari empunya duli mahkota almarhum Abdul Kahir pada zaman Abdul Aziz bin Abdullah Raja Mawaa Adil dan saudaranya bernama Ibrahim bergelar Tureli Donggo”.

kejauhan) dan *tasybīh* (imanan, keserupaan, kedekatan). *Tanzīh* adalah peneguhan mustahilnya membandingkan Tuhan dengan berbagai benda ciptaan secara hakiki, dan bahwa wujud Tuhan berada di atas segala sifat ciptaan. Berbeda dengan konsep *tanzīh*, *tasybīh* adalah menyerupakan Tuhan dengan segala benda ciptaanNya, dengan menyematkan ciri-ciri jasmani makhluk kepada Tuhan berdasarkan pada isyarat Al-Qur'an bahwa Tuhan memiliki tangan, kaki, dan lain sebagainya.

Perbedaan tentang dua aspek ketuhanan tersebut, mengundang polemik yang kuat sekali tarik ulurnya di antara para ulama. Ketegangan tersebut dijembatani oleh para sufi seperti Ibnu Arabi yaitu menggandeng *tanzīh* dan *tasybīh*. Jika hanya salah satu yang dipersepsikan, maka Tuhan yang Maha Kaya akan menjadi miskin dan akan meruntuhkan kemahakuasaan Tuhan terhadap segala sesuatu. Menyatukan persepsi tentang *tanzīh* dan *tasybīh* inilah yang menjadi doktrin penting pemikiran Ibnu 'Arabi.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Toshihiko Izutsu tentang pemikiran Ibnu Arabi terhadap *tanzīh* dan *tasybīh*, bahwa jika mempresepsikan Tuhan hanya bersandar pada *tasybīh* saja, maka akan terjerumus pada politeisme. Sebaliknya, jika bepijak hanya pada *tanzīh* dengan menghilangkan *tasybīh* sama saja dengan memangkas ketuhanan dari segala ciptaanNya. Sikap yang benar menurut Ibn Arabi adalah mengakui bahwa, “engkau bukanlah Dia, tetapi juga engkau adalah Dia, dan engkau melihat Dia secara konkret dalam wujud benda-benda yang mutlak tidak terderterminasi dan sekaligus yang terderterminasi”.⁴⁹

Naskah *parkara sambeya* menjadi salah satu bukti penyebaran Islam di Bima melalui ajaran tasawuf. Menariknya, konsep mistisme yang berkembang di Bima telah mengadopsi model tasawufnya Ibnu Arabi yang notabene banyak dikecam dalam tradisi Islam. Indikasi pantheisme Ibnu Arabi ini terdeskripsikan melalui konsep *tanzīh* dan *tasybīh* dalam dua lembar tulisan yang menjadi bagian dari naskah *parkara sambeya*.⁵⁰

Pada perkembangannya, ajaran tasawuf dapat dilihat pada petuah para leluhur *Dou Mbojo* baik dalam bentuk ungkapan, syair, pantun dan senandung. Menurut Alan Malingi, hampir sebagian besar petuah yang mengandung nilai Islam dipengaruhi oleh ajaran tasawuf seiring dengan perkembangan Islam di Bima. Seperti ungkapan yang menjadi falsafah hidup masyarakat Bima *maja labo dahu* (malu dan takut) yang bermakna takut kepada Allah, dan *patu mbojo* yang bernuansa tasawuf: “*Ruma ma saggili wara, Nakidi di ncai ma nira, nggaliku adana ma loa na eda* (Tuhan yang

⁴⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufisme; Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Arif Mulyadi dari judul *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Bandung: Mizan Media Utama, 2016, hal. 62.

⁵⁰ Siti Maryam R. Salahuddin, *et.al., Aksara Bima; Peradaban Lokal yang Sempat Hilang*, Mataram: Alamtara Institute, 2013, hal. 89-90.

tidak kelihatan ada, Berdiri di jalan yang terang, jarang hamba yang melihat)”⁵¹

Berdasarkan penjelasan di atas, pengaruh tasawuf sangat kuat pada masa awal perkembangan Islam di Bima, sehingga pada perkembangan selanjutnya dapat mempengaruhi tradisi dan budaya masyarakat Bima yang sarat dengan nilai-nilai tasawuf. Penguatan aspek ketuhanan menjadi prioritas utama para Ulama dan Sultan saat itu. Hal ini, menjadi bukti bahwa Islam membawa satu konsep yang baru bagi kemaslahatan masyarakat Bima, yaitu konsep hidup mengenai hakikat yang berhubungan manusia dengan Tuhannya. Sejalan dengan itu, Islam juga memberikan satu konsep mengenai hakikat nilai-nilai dan hakikat dari manakah nilai-nilai itu perlu ditata dan diterima. Islam hadir bukan hanya ingin mengkonstruksi keyakinan jiwa masyarakat Bima, tetapi sekaligus merekonstruksi kepercayaan dan budaya yang menjadi satu pedoman masyarakat agar kembali kepada Tuhan yang hakiki. Islam juga mengajarkan para pemimpin Bima tentang kekuasaan tunggal dan mutlak hanya milik Allah.

b. *Mangaji Karo'a*: Pondasi Keislaman Masyarakat Bima

Saat Islam menjadi agama Sultan dan masyarakat Bima, antara agama dan negara merupakan satu kekuatan yang saling mendukung. Segala sesuatu yang berkaitan dengan kegiatan Islam mendapat perhatian dan dukungan penuh dari kesultanan. Sultan mewajibkan masyarakat, khususnya anak-anak untuk belajar membaca Al-Qur'an. Orang dewasa diharuskan belajar ilmu agama Islam, dan semua orang didorong untuk mempelajari ilmu agama, khususnya membaca Al-Qur'an. Hal ini, menjadikan motivasi tersendiri bagi masyarakat untuk berlomba-lomba belajar membaca Al-Qur'an dan pengetahuan agama yang lainnya. Bisa membaca Al-Qur'an dengan baik, benar dan bagus, merupakan sebuah kebanggaan. Kemampuan tersebut dapat memberikan status sosial yang berbeda di tengah masyarakat. Masyarakat merasa bangga karena mampu melaksanakan amanat Sultan. Seseorang yang tidak bisa membaca Al-Qur'an akan menjadi aib bagi dirinya sendiri dan keluarganya.⁵²

Proses pembelajaran Al-Qur'an dalam masyarakat Bima, dimulai pada masa anak-anak sejak umur lima tahun, dan pada umur sepuluh tahun wajib "*hata karo'a*" (khatam Al-Qur'an). Kemampuan seseorang membaca Al-Qur'an sering dijadikan ukuran dalam pergaulan para pemuda Bima. Hal ini, terkadang menimbulkan perselisihan pendapat di antara pemuda, karena saling mengoreksi dalam tata cara pembacaan Al-Qur'an di tempat hajatan atau pengajian.⁵³ Perselisihan tersebut, bukan menimbulkan kekacauan, justru

⁵¹ Wawancara dengan Alan Malingi (Budayawan Bima), pada tanggal 16 Juli 2020.

⁵² Muhammad Aminullah, "Haflah Tilawah Al-Qur'an...", hal. 165.

⁵³ Abdul Gani Abdullah, *Peradilan Agama...*, hal. 81.

memberi motivasi bagi para pemuda Bima, untuk terus mengasah kemampuannya dalam membaca Al-Qur'an, dengan kembali belajar kepada guru *mangajinya* masing-masing.

Hal di atas merupakan cerminan dari semangat masyarakat Bima dalam menjalankan perintah Allah untuk membaca dan memahami Al-Qur'an, baik dari segi pemahaman tajwid dan seni baca Al-Qur'an, maupun pemahaman terhadap isi dan kandungan Al-Qur'an. Dalam melaksanakan perintah tersebut manusia dituntut untuk mengetahui, mengembangkan serta melestarikannya. Salah satu caranya adalah melalui pendidikan Al-Qur'an. Proses pendidikan Al-Qur'an dapat dilakukan dimana dan kapan saja, tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu. Namun, agar proses pembelajaran lebih efektif, pendidikan Al-Qur'an dapat dilakukan di rumah maupun di sekolah.⁵⁴

Pada proses perkembangan Islam di Bima, pendidikan Al-Qur'an disebut dengan *mangaji karo'a* (mengaji Al-Qur'an). Sejak awal perkembangan Islam di Bima, *mangaji karo'a* diajarkan oleh para guru mengaji dari kalangan ulama Melayu. Kehadiran para ulama Melayu merupakan estafet dari penyebaran Islam yang dilakukan oleh Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro.⁵⁵ *Mangaji karo'a* dipusatkan pada rumah para guru *mangaji* yang berada di *kampo Melaju* (kampung Melayu).⁵⁶ Pada masa itu, kampung Melayu menjadi pusat pendidikan Al-Qur'an di Bima. Pendidikan yang diajarkan adalah seputar pembelajaran membaca al-Qur'an, dan pemaknaan terhadap kandungan Al-Qur'an. Selain itu, pembinaan akhlak

⁵⁴ Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 241.

⁵⁵ Setelah meletakkan dasar yang kokoh bagi perkembangan Islam di Bima, Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro terpaksa meninggalkan kesultanan Bima, karena harus kembali ke Makassar untuk kembali memperkuat penyebaran Islam di sana. Untuk melanjutkan perjuangan kedua gurunya tersebut, Sultan Abdul Kahir meminta kepada kedua gurunya agar mengirimkan penggantinya, dan berjanji akan selalu setia terhadap ajaran Islam sebagaimana yang telah diajarkan oleh kedua gurunya tersebut. Sebelum meninggalkan Bima, Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro, menyanggupi permintaan sultan Abdul Kahir, dan berjanji untuk mendatangkan keturunannya sebagai ulama yang menggantikan keduanya. Berdasarkan janji tersebut, Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro berpesan pada keturunannya di Minangkabau, agar datang ke Bima untuk melanjutkan kegiatan dakwah. Pada akhirnya, keturunan Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro dari Minangkabau datang ke Bima untuk melanjutkan perjuangan mereka dalam memperkuat Islam di Bima. Para ulama yang berasal dari Minang tersebut, disebut oleh orang Bima dengan panggilan ulama *Melaju* (Melayu). M. Hilir Ismail, *Peran Kesultanan Bima...*, hal. 66.

⁵⁶ Para ulama dan keturunan Datuk Ri Bandang dan Datuk Ri Tiro dari Minangkabau, disiapkan oleh Sultan suatu daerah khusus sebagai tempat pemukiman para ulama tersebut, yang kemudian disebut dengan *kampo Melaju* (kampung Melayu).

dan pembelajaran ibadah juga dilakukan sbagai bagian dari implementasi ajaran-ajaran Al-Qur'an.⁵⁷

Menurut para pakar Al-Qur'an, dalam rangkaian aktivitas yang dilakukan untuk memberikan pemahaman Al-Qur'an melalui membaca, memahami, peminanaan akhlak, dan pengajaran ibadah merupakan bagian dari proses pendidikan Al-Qur'an.⁵⁸ Sebagai suatu proses pendidikan tradisional, *mangaji karo'a* merupakan pondasi dasar untuk mendapatkan pendidikan agama, yang memiliki pengaruh sangat besar bagi tumbuhnya kesadaran beragama. *Mangaji karo'a* tidak didesain dengan kurikulum yang menjadi landasan berlansungnya sebuah lembaga pendidikan, melainkan dilaksanakan melalui sistem *sancaka* (serambi depan rumah tradisional Bima). *Sancaka* sebagai sistem yang lebih mengutamakan pendekatan humanistik ini, menjadi sarana dalam menyelenggarakan *mangaji karo'a*.⁵⁹

Secara umum, terdapat dua tahap pendidikan *mangaji karo'a*, yaitu: pertama, tingkat dasar untuk mengenal huruf *hijā'iyah*, kemudian dilanjutkan dengan memahami tanda-tanda baca. Tanda-tanda tersebut dimaksudkan untuk mengubah bunyi huruf menjadi kata atau kalimat. Selain itu, pada tahap ini, diajarkan juga tatacara berwudu dan salat melalui praktik dan hafalan. Tingkatan ini memerlukan waktu dua atau tiga bulan bahkan lebih. Kedua, tingkat lanjutan untuk membaca juz '*Ammā* yang dimulai dari surat *al-Fātihah*, *an-Nās*, *al-Falaq*, dan seterusnya, sampai pada surat *ad-Dhuhā*. Selanjutnya, murid-murid mulai membaca Al-Qur'an dari surat *al-Baqarah* sampai khatam. Selain itu, pada tahapan ini, disisipin juga pemaknaan terhadap kandungan Al-Qur'an. Semua tingkatan tersebut, berlangsung di bawah bimbingan guru mengaji.⁶⁰

Penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa pendidikan Al-Qur'an di Bima merupakan usaha dalam membina masyarakat sehingga mampu menjalankan fungsinya sebagai hamba yang bertakwa kepada Tuhannya. Melalui *mangaji karo'a*, masyarakat Bima menunjukkan eksistensi keislamannya, karena secara substansial memberikan motivasi, bimbingan, pemahaman, dan penghayatan terhadap isi yang terkandung dalam Al-Qur'an, sehingga dapat dipraktikkan dalam berbagai aktivitas kehidupannya, sebagai perwujudan dalam menjalankan perintah Allah.

⁵⁷ Muslimin A.R. Efendi, "Dou, Ruma Labo Dana: Dinamika Politik di Kesultanan Bima 1905-1957", *Disertasi*, Depok: Departemen Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2011, hal. 108.

⁵⁸ Ilham, "Pengembangan Model Pendidikan Al-Qur'an dalam Membentuk Akhlak Mulia Peserta Didik untuk Mewujudkan Motto *Maja Labo Dahu* Kota Bima (Pada Sekolah Dasar Negeri di Kota Bima-NTB)", *Disertasi*, Padang: Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang, 2019, hal. 9.

⁵⁹ Muslimin A.R. Efendi, "Dou, Ruma Labo Dana...", hal. 108.

⁶⁰ Muslimin A.R. Efendi, "Dou, Ruma Labo Dana...", hal. 108.

Pada perkembangan proses pendidikan Al-Qur'an di Bima, secara khusus masyarakat Bima belajar membaca dan memahami dengan mengembangkan seni baca Al-Qur'an (*nagam al-Qur'ān*).⁶¹ Membaca Al-Qur'an dengan menggunakan versi *nagam*, akan menghasilkan bacaan Al-Qur'an berdasarkan kaidah tajwid, diiringi dengan penghayatan terhadap makna ayat. Bagi masyarakat Bima, membaca Al-Qur'an dengan menggunakan versi *nagam* merupakan salah satu cara memenuhi perintah Allah dalam membaca sekaligus memahami Al-Qur'an.

Uraian di atas, diperkuat oleh pendapat Kristina Nelson, bahwa seorang qari dalam membaca Al-Qur'an dengan menggunakan *nagam*, selalu berusaha untuk memahami ayat-ayat yang akan dibacanya, dengan pemahaman tersebut bisa menjadikan bacaannya penuh penghayatan dan emosi, sesuai dengan kemampuan qari tersebut dalam menggunakan *nagam* pada bacaannya. *Nagam* memiliki karakteristik sendiri berupa tekanan dan intensitas yang tidak dihasilkan dalam versi tartil, serta akan memudahkan seorang qari menjaga ketentuan tajwid.⁶²

Terdapat beberapa alasan mendasar yang menjadikan *nagam* Al-Qur'an diminati oleh masyarakat Bima. *Pertama*, sejak masuknya Islam, masyarakat Bima menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab suci yang sangat dihormati. Ketika *nagam* datang bersama dengan ajaran Islam dan Al-Qur'an, maka sangat beralasan jika *nagam* direspon positif oleh masyarakat Bima. *Kedua*, masyarakat Bima mempunyai kultur yang dapat meniru sesuatu yang baru. Ketika *nagam* Al-Qur'an masuk ke Bima, maka masyarakat Bima dengan semangat mempelajarinya. *Ketiga*, adanya peran para ulama dan pemerintah yang menyediakan fasilitas untuk mengembangkan *nagam* bahkan menjadi penampilan *entertainment* bernuansa religi.⁶³

Usaha Sultan dan para Ulama dalam memperkuat pengajaran dan pemahaman Al-Qur'an bagi masyarakat Bima, menunjukkan betapa pentingnya pembelajaran Al-Qur'an tersebut. Sultan Abdul Kahir bahkan

⁶¹ *Nagam* adalah istilah khusus untuk tilawah Al-Qur'an, yang memiliki arti lagu / irama senandung, kemudian dirangkai dengan *al-Qur'ān* menjadi *nagam al-Qur'ān*, yang artinya melagukan Al-Qur'an juga bisa disebut *tahsīn as-shaut* dalam membaca Al-Qur'an (membaguskan suara dalam mengalunkan bacaan Al-Qur'an). Dalam hal ini, para pakar *zawīl ashwāt* (mempunyai suara indah), seperti Abduh al-Su'udi, Azra'i Abdul Rauf dan Mukhtar Lutfi al-Ansary mempertegas bahwa *nagam* ialah vokal suara indah tunggal (tanpa diiringi alat musik) dan tidak terkait dengan not balok serta khusus dipergunakan untuk *tazyīn as-shaut bi tilāwah al-Qur'ān*. Muhaimin Zen dan Ahmad Mustafid, *Bunga Rampai Mutiara al-Qur'an – Pembinaan Qari'-qri'ah dan Hafiz-hafizah*, Jakarta: Jam'iyatul Qurra' wal Huffaz, 2006, hal. 18.

⁶² Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, Egypt: The American University in Cairo Press, 2001, hal. 111

⁶³ Muhammad Aminullah, "Haflah Tilawah Al-Qur'an...", hal. 166.

membuat sebuah syair yang menggambarkan tentang pentingnya *mangaji karo'a*. Syair tersebut yaitu:⁶⁴

*Mangaji karo'a pahala na'e ndei ru'u
Kone ma made pahala wati moda
Ede pahu ndei ru'u na dou ma loa karo'a

Ndake ku cara na tana'o mangaji ma caru
Rakasi ai mambia weha oi sambeya
Nngori sambeya doho satando guru
Guru ma tei ndaita ma dodo tio

Ncoki dei ru'u dou ma wati loa karo'a
Doho ta awa kade'e jangko iwa
Moro kone howi na ngena na londo kahawa

Ncoki dei ru'u na dou ma wati loa karo'a
Lampa dei nonto ti wara au dei nenti
Dou ma loa na kabei mpa loa na.*

Terjemahannya:

Memangaji Al-Qur'an akan mendapatkan pahala yang banyak
Walaupun telah meninggal pahalanya tidak hilang
Itulah ganjaran bagi orang yang bisa memangaji Al-Qur'an

Begini caranya memangaji Al-Qur'an yang menyenangkan
Kalau sudah masuk waktu sore, segera mengambil *wudhu*
Selesai sembahyang duduk berhadapan dengan guru
Guru yang mengajar, kita yang memperhatikan

Sengsara bagi orang yang tidak bisa Al-Qur'an
Duduk di bawah menunggu berkat temannya
Berkeringat menunggu jamuan kopi

Sengsara bagi orang yang tidak bisa Al-Qur'an
Jalan di atas jembatan (*sidratul muntaha*) tidak ada pegangan
Orang yang bisa (Al-Qur'an) akan selalu bisa

Penggalan syair di atas, menunjukkan betapa besar kepedulian Sultan Abdul kahir dalam memberikan motivasi bagi rakyatnya untuk mempelajari Al-Qur'an. Melalui Syair tersebut, Sultan memberi pesan kepada masyarakat Bima, bahwa mempelajari Al-Qur'an adalah kemampuan yang wajib dimiliki, sebagai bekal untuk menjalani kehidupan di dunia dan di akhirat kelak. Hal tersebut, menjadikan masyarakat Bima sadar akan pentingnya

⁶⁴ Sumber syair dari hasil wawancara dengan Alan Malingi, pada tanggal 16 Juli 2020.

belajar Al-Qur'an, sehingga *mangaji karo 'a* menjadi pondasi keislaman bagi orang Bima, yang terus ditanamkan hingga sekarang.

c. Penegakan Syariat Islam dalam Hukum Adat Tanah Bima (Hukum Bicara) melalui *Mahkamah Syari'ah*

Islam mengalami kemajuan pesat pada masa-masa awal perkembangannya di Bima. Sultan dan Ulama berhasil menegakkan Islam yang kuat, termasuk dalam perubahan sistem pemerintahan. Sistem pemerintahan kerajaan yang sebelumnya dikendalikan oleh *Majelis Hadat* masih dipertahankan, kemudian disesuaikan dan disempurnakan mengikuti ajaran dan hukum Islam. Hukum Islam dalam adat diasimilasi, sehingga dua unsur tersebut menyatu dan melahirkan sistem pemerintahan Islam. Pada masa kerajaan, *Majelis Hadat* terdiri dari dua unsur, yaitu unsur *sara* (badan pemerintahan) dan unsur *hadat* (badan perwakilan).⁶⁵ Pada masa kesultanan, sistem pemerintahannya disempurnakan dengan penambahan satu majelis yaitu *Syara Hukum* (badan syari'ah) yang memiliki peran sebagai pelaksana hukum Islam. Pelaksanaan tugas pokok *Syara Hukum* dijalankan oleh lembaga yang dinamakan *Mahkamah Syari'ah*.⁶⁶

Fungsi *Mahkamah Syari'ah* dalam pemerintahan kesultanan Bima adalah sebagai pelaksana tugas dalam bidang penegakan hukum Islam pada segala aspek kehidupan. *Mahkamah Syari'ah* sebagai salah satu lembaga dalam struktur pemerintahan kesultanan Bima, dipimpin oleh seorang ketua yang merangkap sebagai anggota, dan dibantu oleh enam orang anggota lainnya. Ketujuh orang tersebut memiliki peran dan tugas masing-masing dalam *Mahkamah Syari'ah*, sebagaimana suatu lembaga yang memiliki struktur organisasi. Struktur *Mahkamah Syari'ah* terdiri dari imam, penghulu, *lebedala*, *hatib tua*, *hatib karoto*, *hatib lawili*, dan *hatib to'i*.

Imam sebagai ketua, yang memimpin dan mengurus urusan umum lembaga. Penghulu ditugaskan sebagai pelaksana urusan kehakiman, yang bertanggungjawab dalam pelaksanaan peradilan hukum berdasarkan hukum Islam. *Lebedala* sebagai penyelenggara urusan yang berkaitan dengan zakat, infaq, sadaqah, wakaf, baitul mal, dan amal usaha lainnya sebagai sumber penghasilan *Mahkamah Syari'ah*. *Hatib tua*, memiliki tugas membantu imam dalam urusan perguruan Islam. *Hatib karoto*, mempunyai tugas membantu imam dalam urusan dakwah. *Hatib lawili*, bertugas membantu penghulu dan sekaligus menjadi hakim anggota dalam rapat *Mahkamah Syari'ah*. *Hotib to'i*, bertugas memberikan bantuan kepada *lebedala* dalam urusan pengelolaan aset dan keuangan *Mahkamah Syari'ah*. Selain memiliki peran dan tugas masing-masing, para pemangku jabatan tersebut memiliki tugas

⁶⁵ Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, hal. 123.

⁶⁶ Muhammad Mutawali, *Islam di Bima; Implementasi Hukum Islam Oleh Badan Hukum Syara' Kesultanan Bima (1947-1960)*, Mataram: Alam Tara Institute, 2013, hal. 59.

sebagai hakim anggota dalam sidang-sidang peradilan, yang diketuai oleh penghulu sebagai ketua majelis hakim.⁶⁷

Sebagaimana fungsi dan peranan jabatan di atas, secara umum *Mahkamah Syari'ah* memiliki tugas dalam mengurus masalah pernikahan, perceraian, kewarisan, perwakafan, pendidikan, dakwah, dan pengaturan kegiatan keagamaan yang lain, seperti penentuan awal bulan Ramadhan dan awal bulan Syawal, serta hari-hari besar Islam lainnya. Selain itu, *Mahkamah Syari'ah* memiliki aktivitas tata usaha hukum seperti: 1) penyelenggaraan rangkaian administrasi yang bersangkutan dengan pemeriksaan perkara; 2) penyelenggaraan kegiatan otentikasi atau pengesahan suatu perbuatan hukum seperti pernikahan atau perbuatan rujuk dengan tekanan khusus pada bukti-bukti tertulis atas perbuatan hukumnya; 3) pencatatan peristiwa hukum seperti perkawinan, perceraian, perwakafan dan rujuk; 4) keikutsertaan dalam *doho sara* dan memberikan pertimbangan serta keterangan hukum kepada Sultan atau *Majelis Tureli*, serta pada masyarakat; 5) menjalin hubungan dengan lembaga pemerintah lainnya dalam rangka kerjasama antar lembaga.⁶⁸

Selain tugas tersebut, *Mahkamah Syari'ah* memiliki wewenang dalam bidang peradilan, yaitu memeriksa dan memutus perkara yang berhubungan dengan penegakan hukum Islam, baik perkara perdata maupun perkara pidana. Khusus pada perkara pidana, *Mahkamah Syari'ah* berperan pada posisi memberikan pertimbangan dan putusan hukum atas suatu perkara, setelah melalui proses pemeriksaan sebelumnya. Dalam proses penyelesaian perkara pidana, terdapat dua tahap pemeriksaan yang harus dilalui, pertama pemeriksaan melalui *Majelis Tureli* (majelis jaksa); kedua, pertimbangan hukum yang diperiksa dan diberikan oleh *Mahkamah Syari'ah*, karena sanksi yang diberikan terhadap tindak pidana tersebut, harus berdasarkan hukum Islam, seperti putusan yang diancam dengan hukuman mati, hukuman potong tangan, maupun hukuman bagi pelaku tindak pidana pemerkosaan.⁶⁹

Penegakan hukum Islam yang dilakukan oleh *Mahkamah Syari'ah* berpedoman pada Hukum Adat Tanah Bima (*hukum bicara*) yang berlaku sejak sistem pemerintahan berubah menjadi kesultanan Islam. Terdapat 120 rumusan aturan-aturan yang mengatur tentang hak dan kewajiban masyarakat Bima. Sumber "Hukum Adat Tanah Bima" terdiri dari empat, yaitu *syara'* (hukum Islam), *hadat* (adat), *'aql* (akal), dan resmi (hukum formal yang dianut kesultanan Bima, selain adat). *Syara'* (hukum Islam) menjadi sumber hukum pertama dan utama dalam "Hukum Adat Tanah Bima", dengan tujuan memberikan kemaslahatan bagi masyarakat Bima, dengan cara

⁶⁷ Abdul Gani Abdullah, *Peradilan Agama...*, hal. 146.

⁶⁸ Muhammad Mutawali, *Islam di Bima...*, hal. 31.

⁶⁹ Abdul Gani Abdullah, *Peradilan Agama...*, hal. 132.

memaksimalkan kebaikan dan meminimalisir kejahatan.⁷⁰ Tujuan tersebut sejalan dengan konsep *maqāshid as-syarī'ah* dalam tradisi Islam, yaitu menjaga agama (*hifzh ad-dīn*), menjaga jiwa (*hifzh an-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh an-nasb*), dan menjaga harta (*hifzh al-māl*).

Maqāshid as-syarī'ah sebagai konsep kemaslahatan yang ingin dicapai dari penegakan syariat, tentunya menjadi pedoman dalam merumuskan “Hukum Adat Tanah Bima”, sehingga hukum Islam yang ingin ditegakkan, memberi dampak yang baik bagi masyarakat Bima dalam menjalani kehidupannya. Misalnya aturan dan pasal terkait tindakan pembunuhan. Dalam hal ini, “Hukum Adat Tanah Bima” memberikan ancaman hukuman tertinggi berupa hukuman mati, dan hukuman terendah berupa denda. Sebagaimana dapat dilihat pada pasal 58 dalam “Hukum Adat Tanah Bima”:

Sebagai lagi jika ada orang yang membunuh orang meski dua, tiga, yang mana pohonnya, itulah akan dibunuh pula, dan yang mengikuti dia melainkan denda saja kepadanya. Adapun denda yang mengikut itu dua puluh genap real kepada seseorang. Maka orang pohonnya itu, jika tiada dibunuh dari daripada barang sesuatu sebabnya, jika orang anak raja-raja dualapan puluh real, jika orang dalam negeri atau hamba empat puluh real dendanya, demikianlah dihingggakan hal demikian itu. (Pasal 58)

Pernyataan di atas, menunjukkan bahwa kesultanan Bima melalui “Hukum Adat Tanah Bima” berupaya menegakkan hukum Islam, dengan memberikan sanksi tertinggi bagi pembunuh yaitu harus dibunuh juga. Sanksi denda diberikan kepada orang yang ikut terlibat dalam tindakan pembunuhan tersebut. Dalam “Hukum Adat Tanah Bima” semua orang berkedudukan sama di hadapan hukum. Asas kesamaan di depan hukum sebagaimana yang tertera dalam pasal 58 “Hukum Adat Tanah Bima” tersebut, mencerminkan bahwa kesadaraan hukum merupakan hal yang penting bagi masyarakat Bima. Bagi keluarga kesultanan sekalipun, tidak memiliki hak istimewa atau kekebalan hukum, bahkan sanksi yang diberikan kepada keluarga kesultanan yang melanggar tersebut, dua kali lebih berat dibandingkan dengan sanksi yang diberikan kepada rakyat biasa dengan tindakan pelanggaran yang sama.

Dalam rentang waktu yang panjang, sejak pemerintahan Belanda mengambil alih pemerintahan kesultanan Bima pada tahun 1908, meskipun terjadi perlawanan oleh rakyat melalui perang melawan Belanda, seperti pada kasus perang Ngali, perang Dena, perang Kala, dan perang Rasanggara, namun Belanda berhasil menaklukkan kesultanan Bima dan menghapus

⁷⁰ Siti Maryam R. Salahuddin, *Naskah Hukum Adat Tanah Bima dalam Perspektif Hukum Islam*, Bima: Samparaja, 2015, hal. 209-210.

Mahkamah Syariah. Keterlibatan pemerintah Belanda dalam roda pemerintahan kesultanan Bima, memberi pengaruh yang cukup besar dalam penegakan syariat Islam dibawah kendali *Mahkamah Syari'ah*. *Mahkamah Syari'ah* baru dibentuk kembali pada tahun 1947 atas inisiatif Sultan Muhammad Salahuddin dengan tujuan untuk menegakkan kembali syariat Islam.⁷¹

“Hukum Adat Tanah Bima” dan *Mahkamah Syari'ah* merupakan cerminan dari penegakkan syariat Islam di kesultanan Bima. Hal tersebut, dilakukan oleh kesultanan Bima sebagai komitmen terhadap agama Islam yang telah diterima sejak Islam menjadi agama Sultan dan masyarakat. Bagi masyarakat Bima menjalankan syariat Islam adalah perantara yang menghubungkan antara perasaan yang bersifat nonfisik dengan jasad untuk selalu dekat kepada Tuhan. Syariat Islam yang diterima dan dipahami oleh masyarakat merupakan nilai-nilai agama yang menyatu ke dalam kehidupan masyarakat Bima.

Penegakkan syariat Islam melalui “Hukum Adat Tanah Bima” dan *Mahkamah Syari'ah*, membuktikan terjadinya transformasi sosial dalam kehidupan dan kultur masyarakat Bima. Transformasi sosial tersebut menjadi rujukan masyarakat Bima untuk membangun peradaban baru dan membentuk *mode of religiosity* masyarakat Bima yang Islami. Syariat Islam telah melahirkan tata aturan baru bagi masyarakat Bima, hukum Islam diadopsi tanpa meninggalkan adat dan hukum formal yang telah berjalan. Hal ini menunjukkan hukum yang berlaku pada wilayah kesultanan Bima selalu menerima perubahan dan mengalami penyesuaian mengikuti perkembangan yang terjadi.

Pelaksanaan syariat Islam melalui “Hukum Adat Tanah Bima” dan *Mahkamah Syari'ah* memiliki kedudukan yang sama dan seimbang. Hal ini disimbolkan dalam lambang kesultanan Bima berupa garuda berkepala dua, yang merupakan simbol dari dua hukum dalam kesultanan Bima. Keseimbangan antara hukum Islam dengan hukum adat tergambar dalam masing-masing bagian dari lambang tersebut. Lambang tersebut dicetus dan diresmikan pada masa pemerintahan Sultan Bima ke-9, yaitu Sultan Abdul Hamid Muhammad Syah (1773-1819).



⁷¹ Syarifuddin Jurdi, “... yang Identitas Masyarakat Bima (Dinamika Politik Dana Mbojo 2000-2010), *Orasi Ilmiah pada Wisuda Sarjana STAIM Bima 15-12-2010*, Bima: STAIM Bima, 2010, hal. 14.

Lambang Kesultanan Bima

Makna lambang kesultanan Bima terbagi menjadi beberapa makna sesuai dengan bagian-bagian dalam lambang tersebut,⁷² yaitu:

- 1) Garuda berkepala dua menoleh ke kiri dan ke kanan; bermakna bahawa pemerintahan Kesultanan Bima berasaskan hukum Islam dan hukum adat yang mempunyai kedudukan sama dan seimbang.
- 2) Sayap kiri melambangkan hukum adat, terdiri dari: (a) 7 helai bulu bagian luar melambangkan 7 majelis tureli (majelis pemerintahan adat), yaitu *Tureli Nggampo, Tureli Bolo, Tureli Woha, Tureli Belo, Tureli Sakuru, Tureli Parado, Tureli Donggo*. (b) 5 helai bulu bagian dalam melambangkan daerah *ncuhi*, yaitu *Ncuhi Dara, Ncuhi Banggapupa, Ncuhi Dorowani, Ncuhi Padolo, Ncuhi Parewa*.
- 3) Sayap kanan melambangkan hukum Islam, terdiri dari: (a) 7 helai bulu bagian luar menandakan 7 macam ilmu fikih. (b) 5 helai bulu bagian dalam menandakan 3 macam ilmu tauhid dan 2 macam ilmu tasawuf.
- 4) Bulu ekor terdiri dari: (a) 4 helai bulu ekor kiri menggambarkan kelompok masyarakat, yaitu Sultan (raja), tureli (bangsawan istana), dari (juru), ada (masyarakat biasa). (b) 4 helai bulu ekor kanan menggambarkan pelaksana harian mahkamah syari'ah, yaitu *hatib tua, hatib karoto, hatib lawili*, dan *hatib to'i*. (c) 2 helai bulu ekor tengah menggambarkan ketua dan wakil ketua hadat.
- 5) Tubuh garuda terdiri dari 35 helai bulu yang merupakan himpunan dari jumlah semua bulu garuda dalam lambang tersebut. 35 helai bulu garuda melambangkan keselarasan antara unsur *sara* (pemertintah) dan unsur Islam (ulama) yang berwujud menjadi *Sara Dana Mbojo* (pemerintahan kesultanan Bima).

Makna lambang kesultanan Bima di atas, mempertegas bahwa corak keislaman masyarakat Bima adalah Islam yang mendamaikan antara kebudayaan lokal dengan ajaran Islam. Melalui strategi tersebut, kesultanan Bima mampu merancang suatu aturan hukum yang mengakomodir nilai-nilai adat Bima dan ajaran Islam, kemudian dijadikan pijakan dalam menarapkan syariat Islam dalam kehidupan masyarakat Bima. Karena itu, hubungan antara adat dan ajaran Islam tidak dapat dipisahkan, sehingga yang disebut dengan adat adalah hukum Islam itu sendiri. Keberlakuan syariat Islam dalam masyarakat Bima dapat dipahami bahwa syariat Islam merupakan inti dari hukum yang berlaku pada kesultanan Bima. Hal ini menunjukkan kuatnya pengaruh Islam terhadap adat Bima.

⁷² Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, hal. 125.

Pengaruh Islam pada adat Bima menggambarkan bahwa masyarakat Bima sangat kuat memegang hukum Islam, sebagaimana tercermin dalam ungkapan *mori ro madena dou mbojo ake kai hukum Islam edeku*, artinya hidup dan matinya orang Bima berdasarkan hukum Islam. Komitmen terhadap adat dan syariat Islam juga tergambarkan dalam ungkapan *bune santika adat ederu na kapahuku ro nakandadina rawi, hukum makatantu ro maturuna*, artinya adat sebagai wujud dari perbuatan, sedangkan hukum Islam sebagai petunjuk dari perbuatan tersebut.⁷³

E. Konsep Kebudayaan Bima

Berdasarkan konsep kebudayaan, secara umum menghendaki tiga faktor utama yang harus ada dalam suatu kebudayaan, pertama; artefak berupa barang atau benda, kedua; konsep yang meliputi keyakinan (hubungan manusia dengan Tuhan), etika, dan makna kehidupan, ketiga; perilaku yang merupakan aplikasi dari konsep.⁷⁴ Jika merujuk pada tiga faktor utama kebudayaan tersebut, maka budaya Bima adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan artefak, konsep, dan perilaku. Ketiga faktor tersebut merupakan hasil karya, gagasan, dan aktivitas masyarakat Bima yang disepakati dan ditaati bersama, serta diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi berikutnya. Transformasi budaya secara turun temurun dalam masyarakat Bima telah berlangsung sejak zaman *ncuhi* dan berkembang hingga sekarang.

Leluhur masyarakat Bima telah mewariskan budaya yang merupakan norma-norma yang menjadi pedoman dan harus ditaati. Melalui budaya, masyarakat Bima mewujudkan norma-norma sebagai rujukan dalam bertindak dan berbuat, sehingga ketaatan dan kepatuhan pada budaya merupakan nilai yang cukup tinggi bagi kehidupan bermasyarakat. Artinya, budaya merupakan konsep yang hidup dalam alam pikiran masyarakat Bima tentang segala sesuatu yang dianggap bernilai dan berharga dalam hidup, sehingga dapat dijadikan pegangan dalam menjalani aktivitas kehidupan.⁷⁵

Setelah agama Islam masuk dan berkembang di Bima, kebudayaan lama masyarakat Bima disesuaikan dengan nilai dan norma Islam, sehingga kebudayaan Bima dari berbagai aspeknya dijiwai dan diwarnai oleh ajaran Islam. Karakter kebudayaan Bima menunjukkan kebudayaan yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, justru bergandengan dengan ajaran Islam. Dalam hal ini, kehadiran Islam tidak untuk merusak atau menentang budaya yang telah ada. Sebaliknya, Islam datang untuk memperkaya dan

⁷³ Muhammad Mutawali, *Islam di Bima...*, hal. 60.

⁷⁴ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, hal. 9.

⁷⁵ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima dan Kebudayaanannya*, Yogyakarta: Bildung, 2020, hal. 113.

mengislamkan budaya yang ada secara bertahap. Pertemuan agama Islam dengan budaya Bima tersebut kemudian membentuk sistem sosial, adat kebiasaan masyarakat, serta sistem pemerintahan yang bernafaskan Islam.

Dialektika Islam dan budaya dalam masyarakat Bima menunjukkan adanya proses akulturasi. Secara teoritis, akulturasi merupakan proses percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi, dalam konteks ini bukan berarti kebudayaan yang lebih kuat mempengaruhi yang lemah, tetapi tergantung pada jenis hubungan kebudayaan yang terjadi.⁷⁶ Artinya, model akulturasi yang terjadi pada masyarakat Bima berjalan secara sukarela dan berjalan saling mempengaruhi, sehingga terjadi *accomodated acculturation*, yaitu suatu keadaan yang merujuk pada suatu keseimbangan dalam proses interaksi, baik berkaitan dengan individu, maupun antar kelompok dan antar kebudayaan.⁷⁷

Penjelasan di atas menegaskan bahwa hubungan agama dan kebudayaan dapat digambarkan sebagai hubungan yang berlangsung secara timbal balik. Agama secara praktis merupakan produk dari pemahaman dan pengalaman masyarakat berdasarkan kebudayaan yang dimilikinya, sedangkan kebudayaan selalu berubah mengikuti agama yang diyakini oleh masyarakat. Jadi, hubungan agama dan kebudayaan bersifat dialogis. Agama akan gampang diterima oleh masyarakat apabila ajaran-ajaran agama tersebut memiliki unsur kesamaan dengan kebudayaan masyarakat, sebaliknya agama tidak akan diterima oleh masyarakat apabila kebudayaannya berbeda dengan ajaran agama.⁷⁸

Wujud kebudayaan Bima yang bernafaskan Islam tersebut, kemudian melahirkan berbagai ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, dan peraturan, yang diselaraskan dengan ajaran Islam. Dalam istilah Koentjaraningrat wujud kebudayaan yang seperti ini disebut dengan kebudayaan ideal yaitu wujud kebudayaan yang bersifat mengatur dan memberi pedoman bagi aktivitas dan karya manusia.⁷⁹ Dalam konteks kebudayaan Bima, kebudayaan ideal tergambar pada falsafah hidup masyarakat Bima yaitu *maja labo dahu* (malu dan takut). Falsafah *maja labo dahu* merupakan ide dan gagasan yang lahir dari masyarakat Bima dan pada perkembangannya diselaraskan dengan ajaran Islam. Falsafah *maja labo dahu* adalah gagasan filosofis yang

⁷⁶ Robert H. Lauer, *Prespektif tentang Perubahan Sosial*, diterjemahkan oleh Alimandan dari judul *Perspective on Social Change*, Jakarta: Rineka Cipta, 2003, hal. 404-405.

⁷⁷ Josep Rocek dan Waren Ronald (ed.), *Sociology; an Introduction*, Iowa Little Field: Adam Co. Ames, 1957, hal. 41-44.

⁷⁸ Abdul Jamil, *et.al.*, *Islam dan Budaya Lokal*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005, hal. 15.

⁷⁹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Radar Jaya Offset, 2000, hal. 187.

merupakan ikrar masyarakat Bima atas keimanan dan ketakwaannya kepada Allah swt. Falsafah *maja labo dahu*, bermakna siapa saja yang melanggar perintah Tuhan dan Rasulnya, dia harus malu dan takut pada Tuhan, malu pada manusia lainnya, dan juga malu pada dirinya sendiri.⁸⁰ Karena itu, falsafah *maja labo dahu* dijadikan sebagai tolak ukur tata laku, tutur kata, dan sikap masyarakat Bima.

Selain kebudayaan ideal di atas, terdapat juga wujud kebudayaan Bima dalam bentuk aktivitas atau kegiatan. Wujud kebudayaan seperti ini merupakan gambaran masyarakat Bima yang saling berhubungan dan berinteraksi menurut adat kebiasaan yang menghasilkan sistem sosial. Dalam masyarakat Bima, wujud kebudayaan dalam bentuk aktivitas atau kegiatan dititikberatkan pada *rawi mori* dan *rawi made*. *Rawi mori* merupakan kegiatan yang berhubungan dengan keberlangsungan hidup, seperti kegiatan pernikahan, khitanan, selamatan, akikah, dan lain sebagainya. Sedangkan *rawi made* merupakan kegiatan yang berhubungan dengan kematian. Ketika ada masyarakat yang meninggal, maka masyarakat akan ikut mengambil peran, mulai dari penguburan hingga pada pelaksanaan doa yang diselenggarakan oleh keluarga yang meninggal.⁸¹

Rawi mori dan *rawi made* melebur menjadi suatu sistem sosial yang disepakati dan dilaksanakan bersama oleh masyarakat Bima pada umumnya. Dalam pelaksanaan kedua kegiatan tersebut, musyawarah dan mufakat menjadi prinsip penting yang harus dipegang oleh pelaksana kegiatan. *Rawi mori* dan *rawi made* dimulai dengan musyawarah-mufakat dalam bentuk *mbolo weki*, yaitu musyawarah bersama dengan keluarga dan masyarakat yang tujuannya untuk menyamakan persepsi, menyatukan sikap dan rasa kebersamaan, meringankan beban, dan mendekatkan yang jauh, sebelum dilaksanakannya *rawi mori* atau *rawi made*.⁸² *Mbolo weki* menjadi penentu dalam pelaksanaan *rawi mori* dan *rawi made*, karena melalui *mbolo weki* akan ditentukan waktu dan teknis kegiatannya, sehingga masyarakat dapat berpartisipasi dan ikut mengambil bagian dalam kegiatan tersebut.

Selanjutnya, sebagai bentuk kebersamaan dan kepedulian masyarakat Bima dalam *rawi mori* maupun *rawi made*, terdapat tradisi *teka ra ne'e* yang diartikan dengan *teka weaku a'una, ne'e weaku umana* (mendaki tangganya, menaiki rumahnya), adalah pemberian sumbangan, partisipasi dan kebersamaan. *Teka ra ne'e* menjadi sebuah simbol kebersamaan, kepedulian, saling menghargai, dan saling membantu tanpa pamrih, hanya berpedoman

⁸⁰ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu Sebagai Falsafah Hidup Pada Masa Kini," dalam *Seminar Nasional Sehari dan Pergelaran Kesenian*, Bima, 2001, hal. 7.

⁸¹ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 157.

⁸² Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 158.

pada *kadeni ma do'o, kaneo ma tani* (mendekatkan yang jauh, meringankan yang berat).⁸³

Wujud kebudayaan Bima dalam bentuk kegiatan di atas, telah dilakukan secara turun temurun sejak zaman *ncuhi*. Setelah Islam masuk dan berkembang, nuansa keislaman dimasukkan dalam berbagai kegiatan *rawi mori* dan *rawi made*. Wajah Islam dalam *rawi mori* dan *rawi made* tergambar dalam semua prosesi kedua kegiatan tersebut yang mengikuti tuntunan dan syariat Islam. Selain itu, semangat kebersamaan dan kepedulian dalam *rawi mori* dan *rawi made* tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Hal ini menjadi salah satu alasan, masyarakat Bima dengan mudah menerima ajaran Islam, dan menjadi bukti bahwa kebudayaan Bima adalah kebudayaan yang selalu mengakomodasi nilai dan ajaran Islam.

Dalam konsep kebudayaan, selain wujud kebudayaan yang berupa ide dan gagasan, serta dalam wujud aktivitas atau kegiatan, terdapat juga wujud kebudayaan berupa hasil karya masyarakat dalam bentuk benda atau produk. Dalam hal ini kesenian menjadi salah satu unsur dari wujud kebudayaan tersebut. Kesenian merupakan konkretisasi dari kebudayaan manusia yang memenuhi syarat estetika. Estetika menggambarkan kecenderungan yang lahir dari interaksi manusia dengan berbagai wujud keindahan, sehingga melahirkan kesenian atau karya seni tertentu.⁸⁴ Dengan kata lain, nilai-nilai keindahan yang terkandung dalam kesenian tersebut merupakan ekspresi manusia atas nilai dan norma yang terdapat dalam suatu komunitas tertentu dalam wujud karya-karya seni.

Dalam masyarakat Bima, karya-karya seni tersebut telah berkembang sebelum Islam datang, kemudian menunjukkan corak yang khas ketika bersinggungan dengan Islam. Hal ini merupakan bagian dari bentuk interaksi Islam dengan kebudayaan Bima dalam karya seni, sehingga menghasilkan karya seni Islam. Menurut Sayyed Hossein Nasr, seni Islam merupakan hasil dari manifestasi keesaan Tuhan yang tergambar dalam nilai-nilai universal Islam pada berbagai bentuk karya seni tersebut.⁸⁵ Karena itu, setiap karya seni Islam harus menampilkan nilai-nilai universal Islam, baik dalam unsur estetika maupun unsur sosialnya. Begitu juga dengan karya seni Bima, setelah Islam masuk dan berkembang di Bima, semua karya seni Bima dipengaruhi oleh nilai dan ajaran Islam, sehingga melahirkan berbagai karya seni yang bercirikan Islam dengan muatan universalitasnya.

⁸³ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 125.

⁸⁴ Sidi Gazalba, *Asas Kebudayaan Islam: Pembahasan Ilmu dan Filsafat tentang Ijtihad, Fiqh, Akhlak, Bidang-bidang Kebudayaan, Masyarakat dan Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 299.

⁸⁵ Sayyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, diterjemahkan oleh Sutejo dari judul *Spirituality and Islamic Art*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 18.

Secara umum kesenian Bima tidak terlepas dari corak kesenian Islam Nusantara. Dalam hubungannya dengan kesenian Islam Nusantara, terdapat dua bentuk corak kesenian Islam di Nusantara, pertama, kesenian yang berasal dari Arab, diadopsi dan dipraktikkan pada masyarakat Nusantara yang kemudian menjadi bagian dari kesenian Islam Nusantara. Kedua, kesenian yang bukan berasal dari Arab atau daerah Islam, kemudian diadopsi dan dimodifikasi menjadi kesenian Islam Nusantara. Ketiga, kesenian yang sebelumnya tidak ada dalam sejarah Islam di Nusantara, namun muncul atas prakarsa dan kreasi para ulama penyebar Islam di Nusantara.⁸⁶

Berdasarkan tiga bentuk corak kesenian Islam Nusantara di atas, kesenian Bima juga memiliki bentuk dan corak kesenian yang sama, sebagai bagian dari daerah Nusantara. Namun kesenian Bima lebih dominan dijadikan sebagai pengiring perayaan acara-acara tertentu, bahkan termasuk unsur penting dalam pelaksanaan acara tersebut. Dalam berbagai perayaan adat dan keagamaan, misalnya kesenian Islam hadir sebagai bagian penting dari perayaan acara tersebut. Seperti seni hadrah yang masuk dalam rangkaian prosesi acara perkawinan, sebagai pengiring pengantin pria menuju kediaman mempelai wanita atau tempat dilaksanakannya akad nikah. Hal tersebut merupakan gambaran dari harmonisasi Islam dengan budaya dalam masyarakat Bima

Selain itu, masih banyak lagi kesenian Islam yang menjadi bagian dari perayaan acara adat maupun keagamaan. Diantaranya para ulama menciptakan suatu tradisi baru yang kaya akan kesenian Islam di dalamnya, yaitu tradisi *hanta ua pua*. Tradisi tersebut merupakan tradisi yang diselenggarakan sebagai wujud penghormatan masyarakat Bima atas hari kelahiran Nabi Muhammad saw. *Hanta ua pua* menjadi simbol akulturasi agama dengan budaya yang terwujud dalam semua prosesi perayaan acara *hanta ua pua*. Seperti pembacaan *jiki molu* (zikir maulid) dengan menggunakan rebana, pembacaan tilawah Al-Qur'an, tari-tarian, *patu mbojo* (pantun Bima), dan yang menjadi simbol dalam perayaan *hanta ua pua* adalah karya seni berupa rangkaian *bunga dolu* (bunga telur) berjumlah sembilan puluh sembilan butir yang melambangkan *asmā' al-husna*.⁸⁷

Berbagai penjelasan di atas menggambarkan bahwa konsep kebudayaan Bima memiliki unsur Islam dan memuat ajaran universal Islam. Artinya, kebudayaan Bima adalah manifestasi dari hasil pembacaan terhadap teks Al-

⁸⁶ Nurrohim dan Fitri Sari Setyorini, "Analisis Historis terhadap Corak Kesenian Islam Nusantara", dalam *Jurnal Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3 No. 1 tahun 2018, hal. 126.

⁸⁷ Untuk penjelasan lebih komprehensif tentang perayaan *hanta ua pua* dapat dilihat pada artikel; Alan Malingi, "Syiar Islam dalam Upacara Adat Hanta Ua Pua di Tanah Bima Nusa Tenggara Barat", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2016, hal. 29-54.

Qur'an sebagai bagian dari sumber utama Islam, kemudian dimodifikasi dan disesuaikan berdasarkan situasi sosial-kultural dan lingkungannya, tanpa mengubah substansi dari ajaran Al-Qur'an, sehingga menghasilkan berbagai wujud kebudayaan yang bernuansa islami atau qur'ani. Wujud kebudayaan inilah yang mewarnai kehidupan masyarakat Bima sejak dahulu, kemudian ditransformasi secara turun temurun hingga sekarang.

F. Falsafah Hidup Masyarakat Bima

Manusia dalam perspektif ontologis kebudayaan dipandang sebagai individu yang memiliki berbagai dimensi, seperti jasad, ruh, pikiran, emosi dan hati nurani. Melalui berbagai dimensi tersebut, aktivitas dan kreativitas kehidupan manusia tidak hanya terbatas pada berpikir dan ilmu, perasaan dan estetika, etika dan moralitas saja, tetapi juga pada agama dan spiritualitas.⁸⁸ Karena itu, eksistensi manusia dalam menyikapi berbagai hal yang terdapat pada alam semesta ini tergantung pada faktor dominan yang mempengaruhinya. Dominasi kebudayaan dalam kehidupan manusia pada suatu kelompok masyarakat menjadi sebuah keniscayaan. Setiap manusia yang bereksistensi dalam dunia ini pasti memiliki sistem kebudayaan yang mempengaruhi cara pandang dan aktivitasnya. Melalui cara pandangnya tersebut, manusia dapat membangun peradaban kehidupannya sesuai dengan sistem kebudayaan yang dimiliki dan dipegang teguh. Falsafah hidup merupakan salah satu dari sistem kebudayaan yang mempengaruhi cara pandang dan aktivitas individu pada suatu kelompok masyarakat tertentu, sehingga falsafah hidup dipandang memiliki peran penting dalam mengkonstruksi sebuah peradaban manusia.

1. Tinjauan Umum tentang Falsafah Hidup

Secara leksikal falsafah diartikan sebagai pandangan, buah pikiran, dan sikap batin yang sangat fundamental pada seseorang atau masyarakat.⁸⁹ Sedangkan falsafah hidup adalah usaha manusia dalam mempelajari hakikat dirinya, hakikat alam dan lingkungannya, serta tujuan hidupnya yang bersumber dari pikiran dan kepercayaannya.⁹⁰ Dalam pengertian yang lebih luas, falsafah hidup disebut juga dengan pandangan hidup, yaitu nilai-nilai yang dianut oleh suatu masyarakat yang dipilih secara selektif oleh para individu maupun kelompok yang berada di dalam masyarakat tersebut.⁹¹ Artinya, falsafah hidup merupakan ide dan gagasan yang muncul dari entitas

⁸⁸ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*, Yogyakarta: LESPI, 1999, hal. 62.

⁸⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 403

⁹⁰ M. Nasroen, *Falsafah dan Cara Berfalsafah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967, hal. 19.

⁹¹ Ida Suhada, *Ilmu Sosial Dasar*, Bandung: Rosdakarya, 2016, hal. 187.

yang ada dalam suatu sistem kebudayaan, kemudian disepakati bersama dan dijadikan sebagai asas dalam menjalani kehidupan.

Sebagai suatu asas yang lahir dari pikiran dan kepercayaan, falsafah hidup memiliki implikasi makna yang sama dengan *worldview*. Menurut Ninian smart *worldview* adalah kepercayaan, perasaan, dan pikiran manusia yang digunakan sebagai penggerak keberlangsungan serta perubahan sosial dan moral.⁹² Lebih luas Alparslan mengartikan *worldview* sebagai asas bagi setiap perilaku manusia dalam berbagai hal, termasuk aktifitas ilmiah dan teknologi. Setiap aktifitas manusia merupakan perwujudan dari pandangan hidupnya.⁹³ Berdasarkan pengertian tersebut, menurut penulis bahwa *worldview* sepadan dengan falsafah hidup. Karena itu, untuk menjelaskan lebih rinci tentang falsafah hidup dalam bagian ini menggunakan konsep *worldview*.

Menurut Alparslan, proses pembentukan *worldview* dalam suatu kebudayaan atau masyarakat pada umumnya terbentuk dalam pikiran kolektif masyarakat secara perlahan-lahan, melalui akumulasi konsep-konsep dan sikap mental yang dikembangkan secara kolektif dalam kehidupan, sehingga akhirnya membentuk *mental framework* atau *worldview*. Proses pembentukan tersebut sama dengan cara memperoleh ilmu atau pengetahuan. Ilmu pengetahuan yang diperoleh dari berbagai konsep dalam bentuk ide dan gagasan, kepercayaan, adat istiadat, tradisi, dan lain-lain yang kemudian membentuk suatu konsep secara komprehensif yang saling berhubungan dan tertata dalam suatu jaringan.⁹⁴

Dalam konteks ini, *worldview* dikonstruksi oleh jaringan berpikir yang utuh dan saling berhubungan. Namun *worldview* tidak mencerminkan keseluruhan konsep yang ada dalam pikiran. Ketika masyarakat menerima pengetahuan melalui akal, maka terjadi proses penyaringan yang alami, yaitu pengetahuan tertentu diakomodasi dan pengetahuan yang lain ditolak. Pengetahuan yang diterima oleh akal akan menjadi bagian dari struktur *worldview*. Terdapat lima struktur *worldview* yang dikategorikan oleh Alparslan yaitu; struktur tentang kehidupan, tentang dunia, tentang manusia, dan struktur tentang pengetahuan. Gabungan dari struktur tersebut melahirkan struktur nilai yang menjadi tempat konsep-konsep tentang moralitas.⁹⁵

⁹² Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural Explorations of Human Belief*, New York: Charles Scribner's sons, t.th., hal. 1-2.

⁹³ Alparslan Acikgence, "The Framework for A history of Islamic Philosophy", dalam *Jurnal Al-Shajarah, Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Vol. 1 No. 1 dan 2 Tahun 1996, hal. 6.

⁹⁴ Alparslan Acikgence, "The Framework...", hal. 6.

⁹⁵ Alparslan Acikgence, "The Framework...", hal. 20-26.

Nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah hidup (*worldview*) tersebut adalah nilai tentang ketuhanan, nilai religius, nilai spiritual, nilai intelektual, nilai moral, nilai individual, nilai sosial, dan nilai material. Secara umum nilai-nilai tersebut dapat dirangkum menjadi tiga, yaitu nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan, dan nilai vitalitas atau kehidupan. Ketiga nilai tersebut merupakan turunan dari nilai-nilai yang lain, seperti nilai ketuhanan berhubungan dengan nilai religius, nilai spiritual, dan nilai kemanusiaan. Sedangkan nilai kemanusiaan erat hubungannya dengan nilai kehidupan yang meliputi nilai moral, nilai sosial, nilai intelektual, dan sebagainya.⁹⁶

Menurut penulis, falsafah hidup dapat dipahami sebagai suatu konsep pengetahuan yang lahir dari proses berfikir suatu kelompok masyarakat, kemudian dikembangkan secara kolektif berdasarkan kepercayaan, adat istiadat, dan tradisi yang ditaati sebagai asas dan pedoman dalam menjalani berbagai aktivitas kehidupan. Jika falsafah hidup berdasarkan pada kepercayaan dan adat istiadat, maka secara filosofis nilai-nilai yang terkandung di dalamnya adalah penegasan terhadap hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan sesama manusia, serta hubungan manusia dengan alam dan lingkungan.

2. Konsep Falsafah Hidup Masyarakat Bima

Falsafah hidup yang dijadikan asas dan pedoman dalam kehidupan masyarakat pada umumnya berhubungan dengan tujuan hidup manusia berdasarkan atas adat dan kepercayaannya. Falsafah hidup pada setiap kelompok masyarakat tidak sama. Hal demikian dikarenakan oleh faktor kepercayaan dan adat yang dianut oleh setiap masyarakat berbeda-beda. Pada masyarakat Bima, ajaran yang menjadi falsafah hidup disebut juga dengan istilah *fu'u mori* (pohon kehidupan). Falsafah hidup masyarakat Bima merupakan suatu pandangan hidup yang menjadi asas dan pedoman, yang diakui dan ditaati oleh masyarakat Bima dalam menjalankan aktivitasnya, kemudian ditransformasi kepada generasi selanjutnya sebagai identitas kultural yang berbasis pada agama dalam masyarakat Bima.

Sebagaimana yang ditegaskan oleh Anwar Hasnun, bahwa falsafah hidup masyarakat Bima merupakan hal yang diikuti dan ditaati sebagai patokan dalam beraktivitas, diyakini dan dipercayai sebagai usaha dalam mencapai kehidupan yang bahagia, Makmur, dan damai. Walaupun bukan sebagai suatu kepercayaan, falsafah hidup setidaknya dijadikan pedoman untuk membedakan antara yang perlu dilakukan dengan yang tidak perlu dilakukan. Sejak masa *ncuhi* falsafah hidup masyarakat Bima diikuti, dituruti secara turun temurun dan telah memberikan pengaruh tersendiri bagi

⁹⁶ Himyari Yusuf, *Filsafat Kebudayaan, Strategi Pengembangan Kebudayaan Berbasis Kearifan Lokal*, Bandar Lampung: Harakindo Publishing, 2013, hal. 158-159.

masyarakat Bima dalam memaknai dan memikirkan tentang kehidupan berikutnya.⁹⁷

Falsafah hidup yang menjadi asas dan pedoman masyarakat Bima tertuang dalam sebuah ungkapan tradisional atau ekspresi kultural dalam bentuk bahasa lisan (bahasa Bima). Ungkapan tradisional merupakan foklor lisan, seperti peribahasa, pepatah, dan pameo. Dalam sastra lisan Bima dikenal dengan istilah *mpama*, *patu*, *kande*, *kasaro*, dan *nggahi tua*.⁹⁸ Dalam konteks falsafah hidup masyarakat Bima, ungkapan tradisional yang digunakan adalah *nggahi tua* (petuah lama). Sebagaimana ungkapan tradisional pada umumnya,⁹⁹ *nggahi tua* berbentuk kalimat singkat yang diambil dari pengalaman panjang, bersifat kiasan dan ibarat, serta mengandung kebenaran dan kebijaksanaan.

Dalam praktiknya, ungkapan tradisional memiliki fungsi sebagai alat komunikasi dalam mengontrol dan mengendalikan masyarakat yang secara konkrit untuk mengkritik seseorang ketika melanggar norma-norma tertentu dalam suatu kelompok masyarakat. Selain itu, fungsi ungkapan tradisional adalah sebagai proyeksi, sebagai alat pengesahan pranata-pranata kebudayaan, sebagai alat pendidikan anak, sebagai alat pengawas norma-norma masyarakat supaya selalu dipatuhi.¹⁰⁰

Demikian juga dengan *nggahi tua* sebagai bagian dari ungkapan tradisional, selain memiliki fungsi sebagaimana di atas, juga memiliki makna khusus. Sebagaimana dikatakan oleh Ferdinand de Saussure yang dijuluki sebagai bapak linguistik modern, bahwa makna suatu ungkapan atau istilah ditentukan oleh relasi-relasi pada suatu titik tertentu, yaitu secara sinkronis, dengan istilah-istilah yang lain. Karena itu, penganut strukturalisme berpendapat, bahwa relasi-relasi suatu fenomena budaya dengan fenomena-fenomena yang lain, pada titik waktu tertentulah yang menentukan makna fenomena tersebut.¹⁰¹

Berbagai pandangan di atas menunjukkan bahwa falsafah hidup masyarakat Bima adalah *nggahi tua* yang memiliki makna dan fungsi tertentu dalam masyarakat. Sebagai bagian dari bahasa, *nggahi tua* memiliki

⁹⁷ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 153.

⁹⁸ Anwar Hasnun, *Mengenal Sastra Lisan Daerah Bima*, Yogyakarta: Bildung, 2018, hal. 15.

⁹⁹ Menurut Cerventes seorang sastrawan Spanyol, sebagaimana yang dikutip oleh Danandjaja bahwa ungkapan tradisional adalah ungkapan pendek yang disarikan dari pengalaman yang Panjang. Ungkapan tradisional memiliki sifat hakiki, yaitu kalimat lengkap, bentuknya kurang mengalami perubahan, mengandung kebenaran atau kebijaksanaan, dan bersifat kiasan atau ibarat. Danandjaja, *Foklor Indonesia; Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain*, Jakarta: Grafiti: 2002, hal. 28-29.

¹⁰⁰ Danandjaja, *Foklor Indonesia...*, hal. 32.

¹⁰¹ Hendi Shri Ahimsa Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: Galang Press, 2001, hal. 69.

hubungan yang tidak bisa dipisahkan dengan kesadaran penggunanya. Karena itu, *nggahi tua* merupakan sarana untuk memperjelas, memperkaya dan mendekatkan kesadaran terhadap berbagai fenomena baru yang muncul dan berkembang di tengah-tengah masyarakat Bima. Dalam hal ini, *nggahi tua* sebagai falsafah hidup masyarakat Bima menunjukkan perannya sebagai asas dan pedoman yang memiliki hubungan erat dengan bahasa yang merupakan bagian dari wujud kebudayaan.

3. *Maja Labo Dahu* sebagai Falsafah Hidup Masyarakat Bima

Sebelum Islam masuk dan berkembang, masyarakat Bima telah memiliki perdaban yang kuat dan solid. Walaupun pengaruh Hindu dan Budha pernah mewarnai kepercayaan masyarakat Bima selama masa kerajaan, namun kepercayaan tersebut tidak sepenuhnya diterima oleh masyarakat Bima. Kepercayaan leluhur pra Hindu dan Budha tetap dijalankan, sehingga mempengaruhi segala aktivitas masyarakat yang meyakiniinya. Kehadiran Islam sekalipun masih menampakkan adanya kontestasi antara gagasan kemurnian dan hibriditas agama.¹⁰² Hal ini menunjukkan bahwa sebesar apapun pengaruh kepercayaan-kepercayaan di luar kepercayaan lokal tidak menghilangkan sepenuhnya kepercayaan, adat dan istiadat leluhur masyarakat Bima. Di sisi lain, beragamnya kepercayaan yang pernah ada dalam perkembangan sejarah masyarakat Bima menjadikan masyarakat Bima kaya akan kebudayaan yang dipengaruhi oleh kultur masing-masing kepercayaan tersebut.

Dalam konteks ini, falsafah *maja labo dahu* sebagai wujud dari kebudayaan ideal masyarakat Bima menimbulkan perbedaan pendapat terkait asal usulnya. Hal ini dipengaruhi oleh perkembangan sejarah masyarakat Bima yang melewati beberapa periode, yaitu masa *naka*, *ncuhi*, kerajaan dan masa Islam. Perbedaan pendapat tersebut terletak pada tidak adanya sumber otoritatif dalam naskah yang dapat dijadikan acuan tentang asal usul ungkapan *maja labo dahu*. Karena itu, muncullah beberapa pertanyaan terkait dengan apakah ungkapan *maja labo dahu* sudah ada sejak zaman *ncuhi* yang dipengaruhi oleh kepercayaan *makamba makimbi*, atau muncul pada masa kerajaan yang dipengaruhi oleh Hindu-Budha, bahkan apakah kemunculannya bersamaan dengan perkembangan Islam pada masa kesultunan?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, setidaknya terdapat tiga pendapat yang menjadikan periodisasi sejarah sebagai pijakan dalam menganalisis tentang asal ungkapan *maja labo dahu*. Pertama, menurut Anwar Hasnun

¹⁰² Muhammad Adlin Sila, "In Pursuit of Promoting Moderate Indonesian Islam to the World: Understanding the Diversity of Islamic Practices in Bima, Sumbawa Island," dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, vol. 129, the Third International Conference on Social and Political Sciences (ICSPS), Atlantis Press, 2017, hal. 253.

ungkapan *maja labo dahu* sudah dipergunakan oleh para leluhur masyarakat Bima sejak zaman *ncuhi*. Hal ini dapat ditemukan pada cerita-cerita rakyat yang berkembang secara lisan di tengah-tengah masyarakat Bima. Cerita-cerita tersebut memuat ungkapan-ungkapan *maja labo dahu* yang sarat pesan moral, dan nilai yang dikandungnya. Ungkapan *maja labo dahu* berisi petuah orang-orang tua zaman dahulu yang diturunkan secara turun temurun hingga sekarang.¹⁰³ Karena itu, menurut pendapat ini bahwa ungkapan *maja labo dahu* sebagai *nggahi tua* bukan muncul belakangan, namun telah tertanam kuat di hati dan fikiran masyarakat Bima sejak zaman *ncuhi*.

Kedua, pendapat Bambang Sulistyو berdasarkan analisisnya terhadap pengaruh Hindu dalam hikayat Sang Bima. Menurutnya, ungkapan *maja labo dahu* adalah petuah yang mengakar pada masyarakat Bima hingga sekarang. Ungkapan *maja labo dahu* sulit dicari sumbernya secara otoritatif dalam naskah-naskah daerah Bima, sehingga ungkapan *maja labo dahu* pasti berasal dan dikembangkan dari masa sebelum Islam. Ungkapan tersebut sangat logis dikaitkan dengan hikayat Sang Bima,¹⁰⁴ saat Sang Bima harus kembali ke Jawa, Sang Bima menasehati istri dan anaknya agar *maja labo dahu* yaitu malu dan takut untuk berbuat kesalahan, karena mereka adalah raja. Sebagai raja harus berperingai arif dan bijaksana, bahwa segala yang dikatakan harus dapat direalisasikan.¹⁰⁵ Berdasarkan analisis ini, Bambang Sulistyو berpendapat bahwa ungkapan *maja labo dahu* merupakan petuah yang berasal dari pengaruh Hindu saat dimulainya zaman kerajaan.

Ketiga, pendapat yang dikemukakan oleh Mukhlis saat membahas hubungan *maja labo dahu* dengan *hayā'* (malu) dan takwa dalam naskah *Jawharah al-Ma'ārif*.¹⁰⁶ Ungkapan *maja labo dahu* dipercaya oleh masyarakat Bima sebagai ungkapan bijak yang mengandung makna pendidikan dan budi pekerti baik, diwariskan oleh para leluhur ratusan tahun yang lalu. Namun, tidak ditemukan rujukan otoritatif terkait ungkapan *maja labo dahu*. Menurutnya, ungkapan *maja labo dahu* hanya sebatas petuah dan nasehat secara lisan yang berkembang dalam masyarakat Bima. Berdasarkan

¹⁰³ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 189.

¹⁰⁴ Pembahasan ini dapat dilihat pada sub pembahasan sebelumnya dalam bab ini.

¹⁰⁵ Bambang Sulistyو, "Multikulturalisme di Bima...", hal. 159-160.

¹⁰⁶ *Jawharah al-Ma'ārif* merupakan naskah sastra keagamaan yang ditulis pada masa kesultanan Bima, sekarang tersimpan di Museum Samparaja Bima. Naskah *Jawharah al-Ma'ārif* berisi nasihat-nasihat terhadap sikap dan perbuatan yang harus dijalankan oleh para sultan Bima. Kandungan isi *Jawharah al-Ma'ārif* memiliki ciri khas tersendiri sesuai dengan kondisi dan keadaan kesultanan Bima, sehingga isinya adalah menggabungkan penjelasan terkait etika politik yang harus dijalankan oleh para sultan berdasarkan tasawuf al-Gazālī dengan ilmu hikmah dan ilmu gaib. Oman Fathurahman, "*Jawharah al-Ma'ārif*, Mempertegas Identitas Kesultanan Islam Melayu," dalam Henri Chambert-Loir, *et.al.*, *Iman dan Diplomasi: Serpihan Sejarah Kerajaan Bima*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KGP), 2010, hal. 191.

hal tersebut, Mukhlis berpendapat bahwa ungkapan *maja labo dahu* adalah ungkapan yang diserap dari konsep *ḥayā'* (malu) dan takwa dalam ajaran Islam yang terdapat dalam naskah *Jawharah al-Ma'ārif*. Karena itu, ungkapan *maja labo dahu* adalah ungkapan bijak bestari leluhur masyarakat Bima yang diambil dari ajaran Islam setelah Islam masuk dan berkembang di Bima.¹⁰⁷

Dari tiga pendapat di atas, penulis cenderung sependapat dengan Anwar Hasnun. Walaupun secara tekstual tidak terdapat rujukan terkait dengan falsafah *maja labo dahu* dalam berbagai literatur lama Bima, baik dalam *BO* maupun naskah-naskah kuno lainnya. Namun tradisi lisan yang mendarah daging di tengah masyarakat Bima, menganggap *maja labo dahu* sebagai *nggahi tua* yang dijadikan sebagai pedoman hidup. Hal ini dapat dijadikan bukti bahwa ungkapan *maja labo dahu* memiliki sumber yang jelas sebagai sebuah kearifan lokal yang hidup dan berkembang pada masyarakat Bima. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Kuntowijoyo bahwa tradisi lisan adalah bagian dari sumber sejarah yang mengandung nilai moral, pesan keagamaan, adat istiadat, pribahasa, nyanyian, dan mantra.¹⁰⁸ Karena itu, ungkapan *maja labo dahu* sebagai falsafah hidup masyarakat Bima memiliki sumber sejarah yang kuat berdasarkan tradisi lisan masyarakat, yang telah ada sejak zaman *ncuhi* ratusan tahun silam.

Semenjak Islam masuk dan berkembang di Bima, falsafah hidup yang semulanya merupakan manifestasi dari kepercayaan dan adat istiadat pra Islam, menjadi falsafah hidup yang memiliki dimensi keislaman. Secara struktur bahasa, falsafah hidup masyarakat Bima tidak dirubah berdasarkan *nggahi tua* yang telah ada sejak dahulu, namun nilai-nilai yang terkandung di dalamnya disesuaikan, bahkan dikonstruksi kembali oleh Sultan dan Ulama pada masa itu berdasarkan ajaran Islam. Berdasarkan hal tersebut, dapat dipahami bahwa falsafah hidup masyarakat Bima adalah ungkapan tradisional yang berupa *nggahi tua* yang memuat nilai-nilai kebenaran dan kebijaksanaan berdasarkan ajaran Islam. Falsafah hidup tersebut dikenal dengan *maja labo dahu*. Sebagai sebuah falsafah hidup, *maja labo dahu* dikenal juga dengan sebutan *falsafah maja labo dahu*, yaitu asas dan pedoman hidup bagi masyarakat Bima dalam berfikir, bersikap, berbuat terhadap dirinya sendiri, Tuhan, manusia, serta alam dan lingkungannya.

a. Makna Falsafah *Maja lobo Dahu*

Secara struktur kata, *maja labo dahu* terdiri dari dua kata inti yaitu *maja* dan *dahu*, sedangkan kata *labo* dalam ungkapan tersebut adalah kata penghubung. *Maja* memiliki arti malu, *labo* berarti dengan, dan *dahu* mengandung arti takut, *maja labo dahu* berarti malu dengan takut. dua kata

¹⁰⁷ Mukhlis, *Pemata Kearifan dari Naskah Kuno Kesultanan Bima; Jawharah al-Ma'ārif*, Mataram: Alam Tara Institute, 2011, hal. 118-119.

¹⁰⁸ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2003, hal. 25.

inti yang terdapat dalam ungkapan tersebut memiliki makna kultural yang menyatu, sehingga tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Apabila kata *maja* saja yang ada dan kata *dahu* tidak ada, maka kata *maja* tidak mengandung arti dan makna secara kultural seperti yang terdapat dalam falsafah *maja labo dahu*, begitu juga sebaliknya.¹⁰⁹

Maja labo dahu adalah ungkapan yang memiliki makna mendalam bagi kehidupan masyarakat Bima. Secara filosofis, makna *maja labo dahu* menunjukkan aktifitas manusia secara totalitas. *Maja* bukan terbatas pada sisi kehidupan tertentu, tetapi berkaitan dengan masalah martabat, harga diri, dan kehormatan, untuk dipelihara, diwujudkan serta dipertahankan dalam aktivitas kehidupan. Setiap orang memiliki kewajiban untuk mewujudkan *maja* agar tidak menjadi individu yang tercemar di dalam masyarakat. Demikian halnya dengan *dahu* bukan terbatas pada faktor kehidupan tertentu, namun mencakup segala perihal kehidupan secara totalitas yang selalu dijaga dan dipertahankan dalam aktivitas kehidupan sehari-hari.¹¹⁰

Sebagai sebuah falsafah hidup, ungkapan *maja labo dahu* tidak dapat dimaknai secara literal atau terpisah, karena tidak akan memunculkan makna sebagai sebuah falsafah hidup. Dalam hal ini, Hamid Syukrie menjelaskan bahwa *maja* merupakan perisai kehidupan. Apabila seseorang tidak mempunyai *maja*, maka perilakunya cenderung tidak terkontrol dan berbuat semaunya dalam besikap, bertutur, dan bertindak. Sedangkan *dahu* merupakan wujud dari *maja*, karena itu *maja* sebagai indikator keimanan dan *dahu* merupakan indikator dari ketakwaan kepada Sang Pencipta.¹¹¹ Lebih lanjut, Hilir Ismail menegaskan bahwa sebagai individu yang beriman dan bertakwa, masyarakat yang menjadikan *maja labo dahu* sebagai falsafah hidupnya akan merasa malu dan takut melanggar norma budaya maupun agamanya.¹¹²

Menurut Mukhlis falsafah *maja labo dahu* mengandung makna yang diderivasikan dari konsep Iman dan takwa dalam Islam. Di dalam falsafah *maja labo dahu* terkandung kekuatan kontrol diri yang tegas secara vertikal dan horizontal sekaligus. Secara vertikal, kekuatan kontrol diri tersebut berpijak pada hukum Allah, baik yang tersurat maupun yang tersirat dalam Al-Qur'an dan hadis. Sedangkan secara horizontal berlandaskan pada norma-norma sosial dan budaya yang berlaku. Landasan horizontal yang bersumber

¹⁰⁹ Hamidsyukrie ZM, "Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Budaya Maja Labo Dahu Orang Bima," *Disertasi*, Depok: Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, 2009, hal. 133.

¹¹⁰ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan Karakter Berbasis Maja Labo Dahu dan Nggusu Waru*, Yogyakarta: LKiS, 2017, hal. 42.

¹¹¹ Hamidsyukrie ZM, "Kekerasan dalam Rumah Tangga...", 134.

¹¹² M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu Sebagai Falsafah Hidup Pada Masa Kini," dalam *Seminar Nasional Sehari dan Pergelaran Kesenian*, Bima, 2001, hal. 6.

dari norma sosial dan budaya harus tidak bertentangan dengan pijakan vertikal yang berdasarkan Al-Qur'an dan hadis.¹¹³

Pandangan senada juga diungkapkan oleh Anwar Hasnun bahwa dalam *maja labo dahu* tersirat pesan untuk memperhatikan sikap, tutur kata, dan perilaku dalam hubungan secara vertikal dengan Tuhan, serta hubungan secara horizontal dengan sesama ciptaan Tuhan. Pesan tersebut sebagaimana dijabarkan dalam ungkapan: *ima di ngahamu, dahu di kanimu, maja di lombomu, labopu Allah Ta'ala au dinggahi ro rawimu, watisi bune ede tuna di mori, ncoki di made*.¹¹⁴ Inti dari ungkapan tersebut, bukan saja sebagai simbol dan perumpamaan, tetapi mengandung makna rasa malu dan takut harus dipegang teguh, sehingga dalam perkataan dan perbuatan selalu merasa dalam pengawasan Tuhan. Apabila hal itu diaktualisasikan, maka mendapat keselamatan di dunia dan akhirat. Kandungan ungkapan tersebut mengingatkan masyarakat Bima untuk menjaga keimanan dan ketakwaan kepada Allah, menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk, serta menjaga keseimbangan alam dan lingkungan agar selamat di dunia dan akhirat.

Lebih lanjut, Djamaluddin Sahidu memaknai falsafah *maja labo dahu* dengan mengklasifikasikannya dalam dua bagian, yaitu unsur *maja* dan *dahu*. Sebagaimana yang diungkapkan bahwa *maja* yang berarti malu sekurang-kurangnya mengandung beberapa makna:

- 1) *Maja di weki ndai*, berarti malu pada diri sendiri yaitu ketika manusia malu pada dirinya sendiri, maka secara bersamaan akan malu pada hal-hal di luar dirinya. Sikap ini akan melahirkan pribadi yang menjadi dirinya sendiri, tidak gampang terganggu oleh pengaruh-pengaruh negatif yang berasal dari luar dirinya.
- 2) *Maja di dou rasa*, berarti malu pada masyarakat. Dalam konteks ini, rasa malu menitikberatkan terhadap munculnya perilaku seseorang yang merasa malu untuk melakukan perbuatan yang dapat mendeskreditkan dirinya di hadapan masyarakat sosial, misalnya seorang anak malu untuk berbuat kasar atau tidak patuh kepada orang tuanya, sehingga dapat menjauhkan dirinya dari label sosial sebagai seorang anak pembangkang atau durhaka. Karena itu, malu pada masyarakat berarti memposisikan unsur masyarakat sebagai elemen kontrol sosial dalam kehidupan.
- 3) *Maja di dana ro rasa*, memiliki arti malu pada lingkungan dan kampung halaman. Secara prinsip, malu pada konteks ini lebih menekankan pada upaya seseorang dalam membangun semangat kemajuan bagi daerahnya.

¹¹³ Mukhlis, *Permata Kearifan...*, hal. 123.

¹¹⁴ Ungkapan ini menggunakan perumpamaan yang memiliki arti iman sebagai makanan, takut sebagai pakaian, malu sebagai selimut, bersama Allah dalam bertutur dan bertindak, jika tidak seperti itu dalam hidup mu maka kematianmu tersiksa. Anwar Hasnun, *Falsafah Maja labo Dahu*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 89.

Seseorang akan menempatkan kepentingan dan kemaslahatan masyarakat atas kepentingan pribadi. Karena itu, malu terhadap lingkungan dan kampung halaman dapat membentuk pribadi yang peduli pada alam dan lingkungannya.¹¹⁵

Sementara *dahu* yang mengandung arti takut, sekurang-kurangnya terdapat beberapa makna yang terkandung di dalamnya:

- 1) *Dahu di nadai Ruma Allah Ta'ala*, yang berarti takut akan murka Allah. Apabila manusia memposisikan dirinya dengan penuh kesadaran sebagai hamba Allah maka secara otomatis akan memiliki rasa *dahu* terhadap murka Allah. Makna *dahu* dalam konteks ini merupakan cerminan sikap diri seseorang agar selalu mengedepankan nilai ketauhidan berdasarkan tuntunan agama dan menempatkan Allah sebagai pengontrol dalam segala aktivitas kehidupan sehari-hari.
- 2) *Dahu di doa ra satunu* berarti takut terhadap dosa dan kesalahan. Dalam konteks ini *dahu* bermakna takut terhadap dosa yang memberikan isyarat bahwa setiap perbuatan seorang manusia yang bertentangan dengan norma agama, norma kesopanan, maupun norma kesusilaan, akan berimplikasi pada dosa yang akan dipertanggung jawabkan di hadapan Allah. Karena itu, diharapkan manusia tidak melakukan penyimpangan etika dan perilaku.
- 3) *Dahu di anaraka* yang artinya takut pada neraka. Pemaknaan terakhir dari kata *dahu* ini merujuk pada makna takut akan kehidupan neraka sebagai bentuk refleksi diri agar tidak melakukan tindakan dan perbuatan yang merugikan diri sendiri dan orang lain. Secara implisit, makna takut pada siksaan neraka dapat dipahami bahwa hidup di dunia akan diberikan pilhan baik atau buruk, dan pada setiap perilaku manusia akan dihadapkan dengan konsekuensi balasan pahala dan dosa yang berujung pada penempatan di surga atau neraka. Kondisi inilah yang menjadi pijakan makna *dahu* dalam mendefinisikan *maja labo dahu*, sehingga memposisikan makna takut akan siksaan neraka sebagai bentuk balasan terhadap perbuatan dosa yang pernah dilakukan selama di dunia.¹¹⁶

Berdasarkan pandangan di atas, secara umum falsafah *maja labo dahu* memiliki makna yang luas dan tidak homogen, selama tidak bertentangan dengan nilai Islam dan kultur masyarakat Bima. Makna tersebut antara lain taat dan patuh, melakukan hal yang terpuji dan menjauhi hal yang tercela, berani karena benar dan takut karena salah, konsisten dan sabar, mawas diri dan jujur.¹¹⁷ Karena itu, falsafah *maja labo dahu* memiliki nilai dasar yang intinya terletak pada kewajiban untuk memiliki hati nurani yang positif,

¹¹⁵ Djamaluddin Sahidu, *Kampung Orang Bima*, Mataram: Perpus Daerah, 2008, hal. 54.

¹¹⁶ Djamaluddin Sahidu, *Kampung Orang Bima*, hal. 54.

¹¹⁷ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 7.

bermoral tinggi dan berjiwa besar, sehingga dapat menjalani kehidupan dengan logis, etis, dan estetis.

Konsep ideal *maja labo dahu* adalah mewujudkan kehidupan *mantika ro sana di dunia akhira* (yang indah dan bahagia di dunia dan akhirat), *mantika ro nggari di uma ro salaja* (yang indah dan harmonis dalam rumah tangga), *mantika ro nggari di kampo ro mporo* (yang indah dan harmonis dalam lingkungan dan masyarakat).¹¹⁸ Ketiga konsep tersebut mengisyaratkan tentang kehidupan yang ingin dicapai oleh masyarakat Bima adalah kehidupan yang seimbang antara dunia dan akhirat. Keseimbangan tersebut berimplikasi pada berbagai aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat Bima harus mengedepankan hubungan baik dengan sesama manusia dan lingkungan, sehingga dapat mewujudkan kehidupan yang indah dan harmonis di dunia maupun akhirat.

Artinya, secara konseptual, falsafah *maja labo dahu* adalah hukum yang tidak tercatat, di dalamnya terdapat hukum yang hidup dalam masyarakat Bima sebagai pengayom dan pedoman masyarakat, serta sebagai sarana pengendali sosial. Dalam konteks ini, falsafah *maja labo dahu* sebagai wujud kebudayaan merupakan hukum yang dipegang teguh sebagai aturan tidak tertulis dan diwariskan secara lisan dari satu generasi kepada generasi selanjutnya. Karena itu, nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* menjadi rujukan bagi masyarakat Bima dalam bersikap dan berperilaku, sehingga terhindar dari perbuatan yang tercela dan memalukan.

Falsafah *maja labo dahu* sebagai wujud kebudayaan memiliki makna yang mirip dengan budaya *siri' na pacce* dalam kebudayaan Bugis-Makassar.¹¹⁹ Kedua budaya tersebut merupakan konsep kultural yang sama-sama memberi pengaruh terhadap perilaku masyarakat yang mendukungnya. Hanya saja terdapat perbedaan dari dua konsep tersebut secara aplikatif. Budaya *siri' na pacce* sebagai sebuah pedoman hidup yang bersifat preventif dan sebagai hukuman dalam bentuk pembunuhan terhadap manusia yang

¹¹⁸ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 8.

¹¹⁹ Terdapat tiga makna *siri'*; pertama berarti rasa malu. Kedua, merupakan faktor pendorong untuk memberi pembalasan bagi siapa saja yang telah menyinggung kehormatan seseorang. Ketiga, sebagai faktor pendorong untuk bekerja dan berusaha sebanyak mungkin. *Siri'* adalah rasa malu sebagai kewajiban moral untuk membunuh pihak yang melanggar adat, khususnya yang berkaitan dengan hubungan perkawinan. Budaya *siri'* juga berfungsi sebagai usaha pengekangan bagi seseorang dalam melakukan tindakan persekusi yang dilarang oleh norma adat, sehingga dapat memperkuat solidaritas sosial dalam penegakan harkat *siri'* orang lain. Sedangkan *siri' na pacce* diartikan sebagai sikap harga diri dan solidaritas kemanusiaan sebagai pedoman hidup untuk menumbuhkan sikap positif serta membuat hidup lebih berguna dan bermakna. Hijriani dan Herman, "The Value of *Siri' na Pacce* as an Alternative to Settle Persecution", dalam *Padjajaran Journal of Law*, Vol. 5 No.3 Tahun 2018, hal. 558.

bersifat kuratif.¹²⁰ Sedangkan falsafah *maja labo dahu* hanya bersifat preventif sebagai sebuah pedoman hidup masyarakat.

Selain itu, konsep yang mirip dengan falsafah *maja labo dahu* adalah falsafah hidup *piil pesenggiri* dalam masyarakat Lampung.¹²¹ Secara esensial *piil pesenggiri* berhubungan dengan eksistensi manusia dalam interaksinya dengan Tuhan, manusia, dan alam lingkungannya. Walaupun dari segi arti kata tidak sama dengan *maja labo dahu*, namun secara filosofis *piil pesenggiri* memiliki makna dan semangat yang sama dengan *maja labo dahu* sebagai sebuah falsafah hidup yang memuat nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan, dan nilai tentang menghargai alam dan lingkungan.

Universalitas nilai dan ajaran yang terkandung dalam falsafah hidup setiap masyarakat tidak jauh berbeda, karena bermuara pada konsep ketuhanan dan kemanusiaan. Namun, secara kultural falsafah-falsafah tersebut memiliki perbedaan yang mendasar, karena lahir dari situasi dan kondisi yang berbeda sesuai dengan karakter kultur daerah masing-masing. Sebagai sebuah konsep yang lahir dari proses berfikir manusia atau masyarakat, tentunya falsafah-falsafah itu dipengaruhi oleh berbagai sistem yang hidup dan berkembang pada masyarakat, baik sistem kepercayaan, adat istiadat maupun tradisi. Perbedaan kultur setiap daerah, menjadi faktor yang sangat fundamental dalam mempengaruhi setiap falsafah daerah-daerah tersebut, sehingga menjadikan setiap falsafah hidup memiliki karakter dan ciri khasnya sendiri berdasarkan daerah masing-masing.

Berbagai penjelasan di atas, memberikan gambaran bahwa falsafah *maja labo dahu* identik dengan perbuatan atau peringai luhur masyarakat Bima yang memiliki peran penting dalam menjaga hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan lingkungan. Artinya, falsafah *maja labo dahu* merupakan suatu pranata untuk mengontrol dan mengarahkan setiap individu masyarakat Bima dalam berhubungan, bersikap, berkomunikasi, dan berbuat kepada Tuhan sebagai Sang Pencipta maupun kepada semua ciptaan Tuhan yang berada di dunia ini. Hal ini menunjukkan bahwa falsafah *maja labo dahu* merupakan standar normatif dan nilai yang menjadi tujuan dalam kehidupan masyarakat Bima.

¹²⁰ Hukuman pembunuhan tersebut ditujukan kepada laki-laki yang membawa lari perempuan untuk menikah (kawin lari/*silariang*), sehingga keluarga perempuan merasa terhina dan berkewajiban membunuh laki-laki tersebut demi menegakkan *siri'* keluarga. Christian Pelras, *Manusia Bugis*, Jakarta: Forum Jakarta-Paris, 2006, hal. 251.

¹²¹ *Piil pesenggiri* berarti keharusan berperilaku baik atau bermoralitas, berjiwa besar, dan dapat menempatkan diri sebagai sesama makhluk di tengah-tengah makhluk lainnya. Sebagai falsafah hidup *piil pesenggiri* dimaknai sebagai sesuatu yang berkaitan dengan harga diri dan sikap hidup, harkat dan martabat kemanusiaan, baik secara individual maupun sosial. Himyari Yusuf, *Dimensi Epistemologis Filsafat Hidup Piil Pesenggiri dan Relevansinya bagi Moralitas Islam*, Lampung: Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, 2013, hal. 41.

b. Nilai-Nilai Falsafah *Maja Labo Dahu*

Sebagai falsafah hidup, *maja labo dahu* mengandung nilai-nilai luhur di dalamnya. Nilai-nilai tersebut berdasarkan pada konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam pikiran masyarakat Bima, tentang berbagai hal yang dianggap bernilai dalam kehidupan. Konsep tentang nilai tersebut, seperti yang dikemukakan oleh Fraenkel, bahwa nilai adalah ide atau konsep yang bersifat abstrak tentang segala sesuatu yang dipikirkan seseorang dan dianggap penting, berdasarkan etika dan estetika.¹²² Artinya, nilai-nilai yang terdapat dalam falsafah *maja labo dahu* menjadi asas dan pedoman yang dijadikan rujukan oleh masyarakat Bima dalam berfikir, berkata, bersikap, dan berbuat, baik terhadap dirinya sendiri, sesama manusia, serta alam dan lingkungan.

Banyak pendapat para tokoh dalam menjelaskan nilai-nilai yang terkandung pada falsafah *maja labo dahu*. Menurut Abdullah Ahmad, dalam falsafah *maja labo dahu* terdapat empat nilai luhur; pertama, *tahompa ra nahu sura dou labo dana* (biarkanlah saya asalkan rakyat dan negeri). Kedua, *edera nahu sura dou ma rimpa* (biarlah saya asalkan orang banyak). Ketiga, *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* (diikrarkan oleh lidah, diperkuat oleh hati, dikerjakan oleh badan). Keempat, *nggahi rawi pahu* (perkataan sesuai kenyataan).¹²³

Sedangkan menurut Hilir Ismail, terdapat beberapa nilai yang terkandung di dalam falsafah *maja labo dahu*; pertama, *renta ba lera kapoda ba ade karawi ba weki*, artinya apa yang diikrarkan oleh lidah, harus sesuai dengan kehendak hati nurani dan harus diamalkan. Kedua, *mbolo ro dampu atau mafaka ro dampu*, artinya menjunjung tinggi asas musyawarah dan kekeluargaan. Ketiga, *karawi kabuju* yang berarti gotong royong. Keempat, *nggahi rawi pahu*, artinya sesuatu yang diikrarkan, harus diwujudkan menjadi kenyataan. Kelima, *su'u sa wa'u sia sa wale*, artinya bagaimanapun tugas yang diemban, harus dijalankan dengan sabar dan tabah. Keenam, *tohompa ra nahu surampa dou ma labo dana*, memiliki kepedulian terhadap masyarakat dan lingkungan. Ketujuh, *tohompa ra nahu sura dou ma rimpa*, artinya mendahulukan kepentingan bersama.¹²⁴

Selanjutnya, Anwar Hasnun dalam penjelasannya tentang nilai-nilai falsafah *maja labo dahu* hampir sama dengan yang dirumuskan oleh Hilir Ismail, hanya nilai *mbolo ro dampu atau mafaka ro dampu* (menjunjung tinggi asas musyawarah dan kekeluargaan) yang tidak ada dalam konsep

¹²² J.R. Fraenkel, *How to Teach About Values: An Analytic Approach*, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1977, hal. 6.

¹²³ Pendapat tersebut dikutip oleh Anwar Hasnun, dalam Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 48.

¹²⁴ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 24.

Anwar Hasnun. Selain itu, Anwar Hasnun menguraikan lebih rinci makna yang dikandung oleh nilai-nilai tersebut.

Pertama, *tohomba ra nahu surampa dou ma labo dana*, memiliki makna tidak rakus, saling menolong, ikhlas, jujur, saling menghargai, memikirkan kepentingan orang lain, mengayomi, disiplin, tidak memikirkan diri sendiri, keluarga, dan kelompok. Kedua, *tohomba ra nahu sura dou ma rimpa*, maknanya adalah memikirkan kepentingan orang banyak, cinta lingkungan, cinta tanah air, cinta budaya dan bahasa daerah. Ketiga, *renta ba lera kapoda ba ade karawi ba weki*, artinya apa yang diikrarkan oleh lidah, harus sesuai dengan kehendak hati nurani dan harus diamalkan. Nilai ini mengandung makna; tekad, kuat, sabra, ikhlas, percaya diri, berani, memiliki prinsip, cita-cita, usaha, keberanian, dan memiliki keyakinan.

Kempat, *nggahi rawi pahu*, artinya sesuatu yang diikrarkan, harus diwujudkan menjadi kenyataan. Intinya adalah satunya kata dan perbuatan, berakhlak, beriman, tidak boleh bohong, apa yang diucapkan harus diwujudkan, berusaha dan berbuat, belajar dan bertanya. Kelima, *karawi kabuju* yang berarti gotong royong, mengandung makna; kerjasama, tulus, saling membantu, tolong menolong, tanpa pamrih, ringan tangan dan ringan kaki, memberi dan menerima, kasih sayang dan mencintai, serta kekeluargaan. Keenam, *su'u sa wa'u sia sa wale*, artinya bagaimanapun tugas yang diemban, harus dijalankan dengan sabar dan tabah. Makna yang dikandung nilai ini adalah amanah, tanggung jawab, sabar, dan jujur, tanpa pamrih, kerja keras, dan tahan banting dalam melaksanakan perintah Sultan.¹²⁵

Menurut penulis, penjelasan yang diungkapkan oleh Anwar Hasnun di atas terkesan tumpang tindih antara satu nilai dengan nilai lainnya. Terdapat pengulangan terhadap poin-poin makna yang terkandung dalam nilai-nilai tersebut. Walaupun secara umum nilai-nilai itu saling berhubungan, tetapi mengandung ciri khas makna yang berbeda. Dalam hal ini, penulis lebih sepakat dengan penjelasan yang diungkapkan oleh Hilir Ismail. Untuk memperjelas makna dan kandungan dari nilai-nilai yang terdapat dalam falsafah *maja labo dahu* dapat digambarkan dalam tabel di bawah ini:¹²⁶

No	Nilai Falsafah <i>Maja Labo Dahu</i>	Arti Kata	Makna dan Kandungan
1	<i>Renta ba lera kapoda ba ade karawi ba weki</i>	Diucapkan dengan lidah, dibenarkan dengan hati,	Memegang teguh keimanan yang diikrarkan melalui perkataan, diyakini

¹²⁵ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 59.

¹²⁶ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 24.

		dikerjakan dengan perbuatan	dalam hati, dan diwujudkan dalam bentuk amal baik
2	<i>Mbolo ro dampa atau mafaka ro dampa</i>	Musyawarah dan Mufakat	Segala sesuatu yang dilakukan harus melalui proses musyawarah terlebih dahulu, baik dalam lingkungan keluarga maupun masyarakat. Musyawarah merupakan jalan untuk sampai pada kesepakatan Bersama, sehingga segala sesuatu yang akan dikerjakan berdasarkan pada musyawarah dan mufakat bersama.
3	<i>Karawi kabuju</i>	Kerjasama atau gotong royong	-Suatu urusan bersama yang telah melalui proses musyawarah dan mufakat harus dikerjakan secara bersama-sama. -Kerjasama untuk saling tolong menolong antar sesama.
4	<i>Nggahi rawi pahu</i>	Perkataan sesuai dengan perbuatan	-Merasa segala perkataan dan perbuatan diawasi oleh Tuhan, sehingga antara perkataan dengan perbuatan harus diselaraskan. -Jujur terhadap segala perkataan dan perilaku.
5	<i>Su'u sa wa'u sia sa wale</i>	Menjunjung tinggi tanggung jawab dengan sabar dan tabah	Bertanggung jawab dalam melaksanakan tugas dan pekerjaan dengan sabar dan tabah.
6	<i>Tohomba ra nahu surampa dou ma labo dana</i>	Peduli terhadap manusia dan lingkungan	Sebagai khalifah di bumi, setiap orang harus peduli terhadap sesama makhluk ciptaan Tuhan, baik terhadap manusia

			maupun terhadap alam dan lingkungannya.
7	<i>Tohomba ra nahu sura dou ma rimpa</i>	Mendahulukan kepentingan bersama	Dalam kehidupan bersama, seseorang harus mendahulukan kepentingan Bersama dari pada kepentingan pribadi, keluarga maupun kelompok.

Tabel klasifikasi nilai-nilai falsafah *maja labo dahu*.

Memperhatikan berbagai pandangan di atas, dapat dipahami bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* tersebut berakar dan berkembang berdasarkan formulasi dari nilai-nilai yang sangat komprehensif dan mendasar terkait dengan seluruh aspek kehidupan manusia.¹²⁷ Karena itu, secara garis besar nilai-nilai tersebut mengandung nilai yang basisnya berdasarkan pada ketuhanan, kemanusiaan dan ekologis. Nilai-nilai itu merupakan wujud dari suatu kebudayaan.

Dalam hal ini, Maran memberi penegasan bahwa sikap manusia kepada Tuhan, sesama manusia, dan terhadap alam dan lingkungan sangat tergantung dari nilai-nilai yang terbangun dalam sistem kebudayaan masyarakat, kemudian membentuk suatu falsafah hidup yang menjadi ciri khas kebudayaan tersebut. Berdasarkan falsafah hidup seperti itu, manusia mencoba memahami dan menentukan arah kehidupannya dengan segala nilai yang terkandung di dalamnya.¹²⁸ Artinya, bahwa nilai-nilai tersebut berasal dari pemaknaan manusia terhadap hubungannya dengan Tuhan, hubungan dengan sesama manusia, serta hubungan dengan alam dan lingkungan.

Berdasarkan analisis di atas, terdapat beberapa aspek yang dirangkum dalam nilai-nilai falsafah *maja labo dahu*; pertama, interaksi manusia dengan dirinya sendiri, hubungan manusia dengan manusia lainnya, perilaku manusia dengan lingkungannya, serta wujud penghambaan manusia dengan Tuhannya.¹²⁹ Pada hakikatnya keempat aspek tersebut saling berkaitan dan membutuhkan, karena tidak mungkin manusia hidup tanpa orang lain, dan tidak mungkin melakukan aktivitasnya dengan baik tanpa memanfaatkan potensi dirinya. Wujud penghambaan terhadap Tuhan menjadi penuntun dalam menjalani aktivitas dengan semua makhluk Tuhan yang ada di alam dan lingkungan dunia ini.

¹²⁷ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 61.

¹²⁸ Rafael R. Maran, *Manusia dan Kebudayaan Dalam Perspektif Ilmu Budaya*, Jakarta: Rinneka Cipta, 2007, hal. 107.

¹²⁹ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 44.

Secara umum sumber dari nilai-nilai luhur yang terdapat dalam falsafah *maja labo dahu* bersumber dari agama Islam, budaya yang berupa tradisi dan adat istiadat masyarakat Bima. Dari sumber Islam, nilai-nilai falsafah *maja labo dahu* dikonstruksi dari ajaran Islam yang berbasis Al-Qur'an dan hadis. Hal ini tergambarkan dari makna dan nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, seperti nilai tentang keimanan dan ketakwaan yang kemudian melahirkan nilai-nilai lainnya sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dan hadis. Sedang dari sumber adat, falsafah *maja labo dahu* digali dan diambil dari struktur adat dengan berbagai unsur yang terdapat di dalamnya. Dalam konteks adat, Soekanto menegaskan bahwa nilai luhur falsafah hidup yang wujud dan berkembang dalam suatu kelompok masyarakat bersumber dari adat, karena pada prinsipnya adat di dasarkan pada:

Pertama, nilai-nilai positif yang terdapat pada alam secara kongkrit dan pada keadaan yang sedang berkembang. Kedua, kebersamaan dalam konteks kepentingan bersama untuk seseorang, dan seseorang untuk kepentingan bersama. Ketiga, kemakmuran yang merata. Keempat, perimbangan terhadap pertentangan, maksudnya pertentangan dihadapi secara langsung dengan mufakat berdasarkan asas kepatutan. Kelima, meletakkan sesuatu pada tempatnya dengan melalui jalan tengah. Keenam, menyesuaikan diri dengan kenyataan. Ketujuh, semua hal harus berguna menurut waktu, tempat dan keadaan.¹³⁰

Penjelasan Soekanto di atas semakin memperjelas bahwa secara epistemologi falsafah *maja labo dahu* bersumber dan diformulasikan dari elemen-elemen yang terdapat pada adat. Karena itu, adat mengandung makna dan nilai yang komprehensif sesuai dengan kepentingan bersama yang dibangun dalam suatu kebudayaan tertentu. Dalam kebudayaan Bima, adat didasarkan pada nilai ketuhanan, kemudian melahirkan nilai-nilai kemanusiaan, seperti persaudaraan, keadilan, dan kebebasan. Spirit dari nilai-nilai tersebut terejawantahkan dalam falsafah *maja labo dahu*. Hal ini mempertegas bahwa adat yang dipegang teguh oleh masyarakat Bima adalah adat yang bersandarkan pada syariat Islam yang memuat dimensi ketuhanan dan kemanusiaan.

Dimensi ketuhanan mengandung makna tidak ada yang berhak disembah selain Allah, hidup dan mati karena Allah. Prinsip utama yang dipegang adalah Allah tetap Bersama hamba-Nya dalam setiap saat. Karena itu, falsafah *maja labo dahu* selalu mengarahkan kehidupan manusia agar terkontrol dan terkoordinasi. Melalui dimensi ketuhanan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* menjadikan manusia terhindar dari pemikaran

¹³⁰ Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, hal.71-72.

negatif dan tindakan negatif, sehingga melahirkan kehidupan yang aman, indah, adil, jujur dan makmur dalam kekeluargaan dan kebersamaan. Sasaran dari konsep ini adalah kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Sedangkan dimensi kemanusiaan yang terkandung dalam nilai-nilai falsafah *maja labo dahu* berkaitan dengan hubungan manusia dengan dirinya, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan lingkungannya. Tiga faktor tersebut merupakan pijakan utama dalam mengimplementasikan nilai-nilai *maja labo dahu* dalam kehidupan. Hubungan manusia dengan dirinya merupakan cerminan kehidupan yang terkontrol dan terkoordinasi. Hidup selalu dalam tuntunan hati dan kejernihan pikiran, sehingga melahirkan sikap malu melakukan penyimpangan, malu berbuat kerusakan, malu bila tidak rukun, takut kepada Tuhan bila tidak melaksanakan perintahnya.

Hal tersebut merupakan wujud dari harmonisasi antara manusia dengan manusia dan harmonisasi antara manusia dengan alam dan lingkungannya, yang ditandai dengan; 1) Terbangunnya etika dasar dalam menghadapi perbedaan yang mengacu pada sikap merespons perbedaan sebagai ketentuan Allah dan menikmatinya sebagai keindahan, memandang setiap kelompok sebagai saudara dan memahami setiap ekspresi yang muncul dari kelompok tersebut dengan sikap saling melengkapi. 2) Terealisasinya etika sosial dalam setiap aktivitas kehidupan bersama masyarakat Bima yang merepresentasikan sikap sebagai penyebar perdamaian, persahabatan dan persaudaraan, penyambung tali silaturahmi dan penyantun kaum lemah, serta sebagai penutur yang baik dan pribadi yang spiritualis.¹³¹

Kesadaran bersama yang tumbuh dari nilai *maja labo dahu* tersebut, telah melahirkan sifat mawas diri bagi masyarakat dari berbagai elemen. Sikap tersebut memberikan dorongan dalam ruang lingkup *maja labo dahu*, yaitu tumbuhnya rasa malu dan takut yang berbuah takwa sebagai realisasi dari iman yang bersemi dalam hati setiap individu masyarakat. Budaya *maja labo dahu* memberikan tuntunan akhlak dan moral secara lahir dan batin bagi setiap komponen masyarakat Bima. Secara lahiriah, masyarakat mampu bersikap dan bertutur dengan budaya penuh sopan santun, sedangkan secara batiniah, masyarakat Bima selalu berusaha menyelaraskan keyakinannya dengan ucapan serta perbuatan. Hal ini menunjukkan bahwa falsafah *maja labo dahu* telah memancarkan nilai agama sekaligus budaya.

Dengan demikian, falsafah *maja labo dahu* adalah suatu pedoman sebagai pengikat yang mempertautkan antara komponen satu dengan komponen lainnya, antara kepentingan diri dan kepentingan umum yang tidak saling berbenturan, bergesekan, dan bahkan bersaing dalam mencari dominasi, identitas, dan kuasa. Kemudian dalam penyebarannya falsafah

¹³¹ Muhammad Mutawali, *Islam di Bima...*, hal. 12.

maja labo dahu dapat diturunkan menjadi pecahan-pecahan nilai yang tetap mengakar pada Allah, seperti *nggahi rawi pahu*, dan lain sebagainya.

Hal ini mempertegas bahwa pengaruh Islam terhadap falsafah *maja labo dahu* begitu ketat, sehingga nilai-nilai Islam menyatu ke dalam perilaku masyarakat sebagai satu konsep yang utuh, yaitu keyakinan, ketaatan (penghambaan), serta kedaulatan (peran dan fungsi di dalam kehidupan). Hubungan dengan Allah, mentaati Rasulullah, dan bermanfaat bagi masyarakat. Dari nilai-nilai yang ada di dalam falsafah *maja labo dahu* tersebut, diharapkan mampu melahirkan manusia yang paripurna (*insān kāmil*) dan menjadi rahmat bagi alam semesta (*rahmatan li al-'ālamīn*).

Manusia selalu berkaitan dengan ruang dan waktu yang berada dalam keterhubungan dengan alam dan sesama manusia, serta keterhubungan dengan Tuhan sebagai pencipta (hubungan horizontal dan vertikal). Itulah kesejatian diri manusia yang sesungguhnya. Hal ini menunjukkan manusia adalah makhluk berketuhanan dan makhluk berkesemestaan. Makhluk berketuhanan berarti makhluk religius dan spiritual, serta makhluk berkesemestaan berarti terkait dengan fisik dan material. Karena itu manusia bisa disebut juga dengan makhluk spiritual dan sekaligus material. Selain itu manusia memiliki hak dan kewajiban terhadap sesama manusia dan terhadap Tuhan serta seluruh ciptaan-Nya. Dalam rangka harmonisasi hubungan vertikal dan horizontal seseorang harus memiliki nilai spiritual dan moral.¹³²

Berdasarkan berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa nilai-nilai kultural yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* memiliki implikasi makna dan nilai yang lebih luas. Artinya, dibalik nilai-nilai kultural tersebut mengandung nilai-nilai universal yang menjadi rujukan dan pegangan semua orang. Hal ini menunjukkan bahwa nilai-nilai yang ada di dalam falsafah *maja labo dahu* memiliki hubungan yang saling mendukung dalam rangka meneguhkan eksistensi manusia sebagai wakil Tuhan di bumi ini. Keterkaitan nilai-nilai kultural dengan nilai-nilai universal tersebut dapat dikelompokkan dengan merujuk pada nilai-nilai universal (nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan, dan nilai tentang tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan), sebagaimana yang digambarkan dalam tabel berikut ini:

NO	Nilai-Nilai Kultural	Nilai-Nilai Universal
1	<i>Renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki</i>	Dimensi ketuhanan/transenden
2	<i>Nggahi rawi pahu</i>	
3	<i>Mbolo ro dampa atau mafaka ro dampa</i>	Dimensi kemanusiaan

¹³² Himyari Yusuf, *Filsafat Kebudayaan...*, hal. 129.

4	<i>Karawi kabuju</i>	
5	<i>Su'u sa wa'u sia sa wale</i>	
6	<i>Tohomba ra nahu sura dou ma rimpa</i>	
7	<i>Tohomba ra nahu sura dou lobo dana</i>	Dimensi tentang kepedulian terhadap alam dan lingkungan

Tabel keterkaitan nilai-nilai kultural dengan nilai-nilai universal.

Tabel di atas menggambarkan beberapa kategori nilai secara kultural yang berpijak pada nilai-nilai universal. Kategori pertama yaitu nilai *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki, maja labo dahu, nggahi rawi pahu*. Unsur ini berkaitan dengan eksistensi manusia di dunia dalam hubungannya dengan Tuhan, sehingga menggambarkan dimensi ketuhanan. Kategori kedua yaitu nilai *mbolo ro dampa atau mafaka ro dampa, karawi kabuju, su'u sa wa'u sia sa wale, tohomba ra nahu sura dou ma rimpa*. Unsur ini mengandung dimensi kemanusiaan yang menggambarkan tentang nilai-nilai yang menjadi dasar dalam membangun hubungan dengan sesama manusia. Kategori ketiga yaitu *tohomba ra nahu sura dou lobo dana*. Unsur ini berkaitan dengan perilaku manusia dalam membangun hubungan dengan alam dan lingkungan, sehingga menunjukkan dimensi yang berkaitan dengan alam dan lingkungan.

4. Falsafah *Maja Labo Dahu* sebagai Budaya Qur'ani

Falsafah *maja labo dahu* tidak seperti tumbuhan atau tanaman yang tumbuh secara alamiah. Hanya karena menjadi falsafah hidup yang fundamental dalam kehidupan masyarakat Bima, bukan berarti falsafah *maja labo dahu* ada dengan sendirinya. Sebagaimana pranata budaya lainnya, falsafah *maja labo dahu* juga terbentuk secara sosial-diskursif melalui olah pikir masyarakat Bima dengan mengintegrasikan agama dan budaya, sehingga terjadi proses pembentukan falsafah tersebut. Hal ini dapat dipahami bahwa falsafah *maja labo dahu* terbentuk melalui sistem pemaknaan. Karena itu, falsafah *maja labo dahu* diyakini sebagai wujud budaya manusia yang bukan bersumber dari langit, melainkan sebuah norma yang dibangun dan direproduksi terus menerus melalui pemaknaan masyarakat Bima terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan tanda Bahasa masyarakat. Dengan kata lain, falsafah *maja labo dahu* bukan sekedar entitas kultural saja, tetapi sebagai bagian dari bahasa Tuhan yang wujud dalam bahasa manusia.

Hal di atas menunjukkan adanya dialektika yang terbangun antara Al-Qur'an dengan falsafah *maja labo dahu*. Dialektika yang dibangun oleh Al-

Qur'an dengan falsafah *maja labo dahu* tersebut harus mengedepankan upaya rekonstruktif dan bukan destruktif. Dalam konteks ini, kebudayaan masyarakat harus dilihat sebagai sesuatu yang luhur, karena merupakan hasil dari olah pikir dan usaha masyarakat. Karena itu, usaha mendialogkan budaya dengan Al-Qur'an harus dicari unsur-unsur yang sama, bukan yang berbeda atau bertentangan. Hal ini akan memberi kemudahan untuk mengenkulturasikan ajaran-ajaran universal Al-Qur'an ke dalam budaya. Aspek yang berbeda dari budaya lokal dengan ajaran Al-Qur'an harus diuraikan melalui adaptasi sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Qur'an terhadap budaya Arab. Jika perbedaan tersebut bertentangan dengan nilai tauhid, maka sikap destruktif yang harus diambil. Sebaliknya, jika perbedaan tersebut tidak bertentangan dengan nilai tauhid, maka sikap rekonstruktif yang menjadi pilihan.¹³³

Antara *maja labo dahu* sebagai budaya masyarakat dan agama sebagai keyakinan yang hidup, tidak dapat dipisahkan dalam wujud yang masing-masing independen, sebab nilai-nilai yang terkandung di dalamnya merupakan nilai dan ajaran agama. Kenyataan ini sendiri telah cukup untuk menggariskan bahwa antara keduanya tidak memiliki perbedaan yang signifikan dalam hal nilai maupun etika dan moral sosial masyarakat. Kecuali perbedaan yang terletak pada sumber dasar yang menciptakan keduanya. Agama adalah sesuatu yang *given* (diwahyukan oleh Tuhan) dalam Al-Qur'an, sedangkan *maja labo dahu* adalah sesuatu yang tercipta dari proses berpikir dan perenungan secara terus menerus oleh manusia, dan hasil kolaborasi antara budaya dan adat istiadat masyarakat itu sendiri.

Falsafah *maja labo dahu* diciptakan untuk menjawab problem sosial masyarakat, sekaligus upaya kontekstualisasi dan implemetasi ajaran Al-Qur'an atas realitas sosial yang baru dihadapi oleh masyarakat Bima. Realitas inilah, yang mengharuskan para ulama memodifikasi aturan dan pranata sosial, karena perubahan kondisi sosial masyarakat merupakan salah satu hal yang mengharuskan adanya perubahan dalam membumikan perintah dan ajaran agama Islam. Falsafah *maja labo dahu* yang berisi nilai dan ajaran Islam, bagi seluruh lapisan masyarakat yang telah mengikrarkan kalimat tauhid, merupakan sebuah pranata untuk melindungi masyarakat dari tindakan-tindakan yang tidak terjangkau oleh akal pikiran masyarakat secara umum. Selain itu, falsafah *maja labo dahu* menjadi perangkat dasar dari agama, agar nilai Al-Qur'an dihayati sebagai perangkat yang dapat meningkatkan keimanan dan ketakwaan masyarakat kepada Allah, ketaatan pada pemimpin dan Ulama, serta sikap toleransi kepada sesama masyarakat dalam etika

¹³³ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an; Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2008, hal. 208.

kehidupan sosial sehari-hari, baik dalam urusan *'ubudiah* maupun *mu'āmalah*.

Karena itu, *maja labo dahu* sebagai falsafah hidup masyarakat Bima mengandung nilai-nilai dan pesan moral yang bersumber dari ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan hadis, serta dari adat yang berbasis pada kebudayaan Bima secara umum.¹³⁴ Unsur Islam dan kebudayaan dalam falsafah *maja labo dahu* merupakan dua faktor yang tidak dapat dipisahkan. Nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah tersebut lahir dari hasil pembacaan dan pemahaman para leluhur masyarakat Bima terhadap Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam, kemudian diinterpretasikan pada nilai-nilai dalam bentuk ungkapan-ungkapan budaya yang dapat dipahami oleh masyarakat Bima.

Ungkapan kultural tersebut menjadi sebuah falsafah hidup yang diyakini oleh masyarakat Bima sebagai bahasa Al-Qur'an dalam wujud budaya. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Alan Malingi bahwa falsafah *maja labo dahu* merupakan kontekstualisasi dari bahasa Al-Qur'an atau *nggahi karo'a* yang dapat diposisikan sebagai *self introspection* yang mengatur hubungan manusia dengan dirinya, manusia dengan sesamanya, manusia dengan Tuhannya, serta manusia dengan alam dan lingkungannya.¹³⁵

Hal di atas merupakan wujud dari proses interpretasi teks Al-Qur'an sebagai bagian dari pembacaan yang disediakan oleh logika budaya dalam bentuk interpretasi kultural atas teks Al-Qur'an.¹³⁶ Sebagaimana ditegaskan oleh Kuntowijoyo, bahwa sesuatu yang diproduksi oleh aktivitas kultural terhadap agama merupakan kode-kode baru, sehingga faktor inti dari ajaran agama dapat disesuaikan dengan alur dan nalar kebudayaan setempat. Doktrin agama yang dipahami oleh masyarakat dapat mengalami modifikasi minor tanpa mengubah substansinya. Proses pengkodean, pembongkaran kode, dan penciptaan kode secara berkelanjutan terhadap prinsip-prinsip keagamaan merupakan hal yang diperlukan untuk menjadikan wacana keagamaan lebih dinamis.¹³⁷

Lebih lanjut, Umberto Eco mengungkapkan bahwa dalam proses dialog dengan teks keagamaan tersebut, seseorang atau kelompok masyarakat terlibat di dalam proses produksi tanda. Tanda digunakan dalam memilih,

¹³⁴ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 190.

¹³⁵ Umar, "Studi Etnografi Pembentukan Karakter Anak melalui Budaya *Maja Labo Dahu* Masyarakat Bima", dalam *Laporan Penelitian Pembinaan Kapasitas Dosen*, Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Dirjen Pendis Kementerian Agama RI Tahun 2019, hal. 24.

¹³⁶ Yasraf Amir Piliang, *Bayang-Bayang Tuhan Agama dan Imajinasi*, Jakarta: Mizan Publika, 2011, hal. 25.

¹³⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 368.

menyeleksi, mengorganisasikan, dan mengkombinasikan melalui kode tersendiri untuk memahami makna kontekstual keagamaan. Dalam proses pembacaan tersebut seseorang atau kelompok masyarakat membuat interpretasi dengan menggunakan segala potensi Bahasa, tanda, dan kode untuk memahami teks. Pada proses pembacaan tersebut terbuka sebuah ruang bagi perubahan kode, sebagai cara memproduksi makna kultural teks suci agar makna itu sejalan dengan kondisi sosial dan sistem kebudayaan yang ada.¹³⁸

Falsafah *maja labu dahu* lahir dari keterbukaan masyarakat Bima terhadap teks Al-Qur'an, sehingga memberi ruang yang besar bagi unsur kebudayaan dalam proses pemahaman dan pembacaan terhadap teks Al-Qur'an tersebut. Dalam hal ini, teks Al-Qur'an diinterpretasi dalam imajinasi masyarakat Bima sehingga menghasilkan teks baru dalam bentuk ungkapan *maja labo dahu* yang kemudian dijadikan falsafah hidup masyarakat Bima. Pada hakikatnya, Al-Qur'an adalah falsafah hidup bagi masyarakat Bima yang diabstraksikan melalui ungkapan kultural tersebut. Karena itu, falsafah *maja labo dahu* dapat dipahami sebagai bentuk dari budaya qur'ani.

Budaya qur'ani adalah sebuah konsep yang menghadirkan dua dimensi Al-Qur'an sekaligus, yaitu dimensi universalitas dan partikularitas. Universalitas mengandung pengertian bahwa Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia, memiliki nilai-nilai universal yang selalu relevan dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Sedangkan partikularitas merupakan bagian dari historisitas Al-Qur'an dalam bentuk kebudayaan yang tidak mengurangi sisi kemurnian dan keasliannya sebagai wahyu Tuhan. Budaya qur'ani diletakkan sebagai konsep untuk merefleksikan nilai-nilai Al-Qur'an dalam ranah budaya. Wujud aktualisasi Al-Qur'an dalam ranah kebudayaan inilah yang merupakan bagian dari proses pribumisasi Al-Qur'an.

Dalam konteks pribumisasi Al-Qur'an,¹³⁹ budaya memberikan pengaruh yang signifikan pada aktualisasi nilai-nilai universal Al-Qur'an agar sesuai dengan konteks lokal yang partikular. Proses pribumisasi tersebut menghasilkan budaya qur'ani, yaitu Al-Qur'an yang berdialog dengan budaya, baik melalui strategi Al-Qur'an merubah budaya yang ada, atau menerima dan melengkapinya, bahkan merekonstruksinya. Dalam konteks

¹³⁸ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana Press, 1976, hal. 152.

¹³⁹ Dalam kajian Islam Nusantara, pribumisasi al-Qur'an sejalan dengan maksud dari pribumisasi Islam yang digagas oleh Abdurrahman Wahid, yaitu suatu pemahaman yang mempertimbangkan unsur-unsur budaya lokal dalam merumuskan norma-norma agama tanpa merubah norma tersebut. Pribumisasi Islam bukanlah usaha untuk meninggalkan norma agama demi budaya, tetapi bagaimana agar norma-norma agama mengakomodasi keperluan-keperluan dari budaya, sehingga Islam dapat dipahami dalam berbagai konteks zaman dan tempat yang dilaluinya. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Akhmad Sahal, *et.al.*, *Islam Nusantara; Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 35.

ini, semangat yang dibawa oleh Al-Qur'an merupakan misi transformasi, yaitu misi Al-Qur'an dalam mempertimbangkan unsur budaya yang telah ada, dengan cara menyisipkan nilai-nilai Al-Qur'an terhadap budaya tersebut.

Budaya lokal menjadi dasar aktualisasi ajaran-ajaran Al-Qur'an, karena keberadaan pranata budaya yang telah ada tetap dipertahankan selama tidak bertentangan dengan ajaran universal Al-Qur'an. Kedudukan Al-Qur'an menjadi pijakan dalam proses dialog dengan kebudayaan yang ada.¹⁴⁰ Dengan demikian, dialog Al-Qur'an dengan budaya Bima dalam wujud falsafah *maja labo dahu* sebagai budaya qur'ani memiliki nilai dan makna filosofis yang mendalam, sehingga menempatkan budaya dan kearifan lokal sebagai lokus keimanan dalam berkomunikasi dengan Tuhan, yang melahirkan sikap kearifan sosial dalam berinteraksi dengan sesama manusia sebagai wujud dari keimanan. Pemahaman dan penghayatan individual yang diungkapkan dan dikomunikasikan secara verbal maupun dalam bentuk tindakan dapat mempengaruhi individu lain sehingga membentuk kesadaran bersama. Pada level tertentu akan melahirkan tindakan kolektif dan terorganisir yang harmonis di tengah-tengah kehidupan masyarakat.

Dalam konteks praktik dan pembacaan kultural keagamaan terdapat dua orientasi teks keagamaan. Pertama, orientasi *vertikal-transenden-teologis*, yaitu orientasi makna ke arah makna asli. Orientasi ini disebut dengan interpretasi *retrospektif*. Kedua, Orientasi *horizontal-imanen-humanistik*, yang secara kultural dibangun di dalam kehidupan sehari-hari. Orientasi ini disebut dengan interpretasi *prospektif*. Walaupun teks keagamaan merupakan firman Tuhan, namun firman tersebut dapat diinterpretasikan dan digunakan oleh kelompok tertentu berdasarkan kondisi sosial dan kultur yang ada.¹⁴¹

Kedua orientasi tersebut tampak dalam nilai-nilai yang terkandung pada falsafah *maja labo dahu*, yaitu makna yang berorientasi *vertikal-transenden-teologis*, misalnya makna yang terkandung dalam ungkapan *maja labo dahu* itu sendiri, dan makna yang berorientasi *horizontal-imanen-humanistik*, misalnya makna yang terkandung dalam ungkapan *mbolo ro dampa atau mafaka ro dampa*. Ungkapan-ungkapan kultural tersebut merupakan bentuk interpretasi dari firman Tuhan yang ada dalam Al-Qur'an sebagai teks keagamaan. Dalam konteks pembacaan kultural di atas, teks Al-Qur'an dibaca berdasarkan konteks dan kode-kode kultural masyarakat Bima. Al-Qur'an dibentuk dalam praktik bahasa dan wacana sosial, kemudian diinterpretasikan dalam berbagai konteks guna menemukan kode-kode barunya sesuai dengan kondisi, kebutuhan, dan nilai-nilai sosial yang ada.

¹⁴⁰ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an...*, hal. 209.

¹⁴¹ Yasraf Amir Piliang, *Bayang-Bayang Tuhan...*, hal. 29.

Falsafah *maja labo dahu* sebagai ungkapan yang bernilai filosofis mengandung makna sebagai wasiat (sejarah-budaya) yang dipegang teguh secara turun-temurun. Wasiat ini pun memiliki makna yang didasarkan pada ajaran agama yang bersumber dari Al-Qur'an (budaya qur'ani). Siapa pun yang mengatakan sesuatu namun tidak sesuai dengan perbuatannya, niscaya akan mendapatkan siksa Allah. Serangkaian tata laku tersebut adalah perilaku yang mampu memberikan efek apabila tidak ada kesesuaian antara kata dengan perbuatan yang menyatu dalam kehidupan sosial masyarakat Bima.¹⁴²

Dengan kata lain, falsafah *maja labo dahu* secara tidak disadari telah mendarah daging di tengah-tengah masyarakat Bima. Mendarah daging dalam arti, masyarakat Bima mempelajari, menjalani dengan kesadaran dan pemahaman bahwa falsafah *maja labo dahu* adalah sesuatu yang sempurna dan sesuai dengan ajaran serta nilai agama yang terdapat dalam Al-Qur'an, sehingga menjadi bagian dari kehidupan masyarakat yang menggambarkan adanya relasi Al-Qur'an dengan budaya dalam kehidupan.

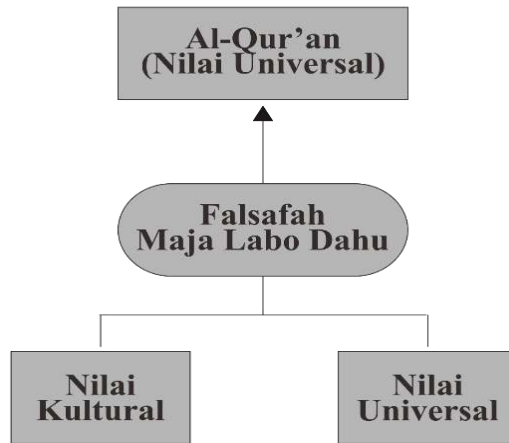
Berbagai penjelasan di atas, menunjukkan bahwa pengaruh ajaran Islam dalam *maja labo dahu* sangat besar dan berperan penting untuk memajukan kehidupan masyarakat Bima. Falsafah *maja labo dahu* sebagai soko guru atau landasan hidup (*fu'u ba mori*) bagi masyarakat Bima menjadi medan magnet yang tidak terlepas dari berbagai makna dan kandungan Al-Qur'an. Nilai-nilai yang dipengaruhi oleh norma dan ajaran agama Islam tersebut menjadikan karakter pribadi masyarakat Bima sebagai orang-orang yang taat kepada Allah dan Rasul dalam keadaan apapun (*sia sawa'u su'u sawale*; dengan pengertian, dimana kaki berpijak disitu langit dijunjung).

Dari persamaan nilai inilah, pribadi-pribadi masyarakat Bima tahu betul akan fungsi falsafah *maja labo dahu* dan tugas hidup (*dou ma bae ade*) dalam agama. Sebagai manusia, pribadi-pribadi tersebut memiliki peran dan fungsi yang disaksikan, dimiliki, dan dimaknai oleh manusia lain dan Allah yang akan dipertanggungjawabkan sebagai hamba yang memiliki rasa malu dan takut. Dengan kesadaran yang dimunculkan dari nilai-nilai falsafah *maja labo dahu* inilah pribadi masyarakat Bima mengupayakan diri untuk bermanfaat bagi kehidupan.

Demikian pembahasan tentang identitas masyarakat Bima sebagai pengantar untuk memahami konsep falsafah hidup masyarakat Bima yang menjadi bagian dari pembahasan disertasi ini. Falsafah hidup masyarakat Bima adalah *maja labo dahu* yang mengandung nilai-nilai kultural dan nilai-nilai universal. Nilai kultural maupun nilai universal tersebut, merupakan ajaran Islam yang diambil dari Al-Qur'an, sehingga falsafah *maja labo dahu*

¹⁴² Umar, *et.al.*, "Building Children's Character: Ethnographic Study of Maja Labo Dahu Culture at Bima Community", dalam *Jurnal Iqra'* Vol. 4 No.2 Tahun 2019, hal. 188.

diyakini sebagai bahasa Al-Qur'an atau *nggahi karo 'a*. Keterkaitan nilai-nilai dalam falsafah hidup masyarakat Bima dapat dicermati dalam bagan berikut:



Keterkaitan nilai-nilai dalam falsafah hidup masyarakat Bima

Skema di atas menggambarkan tentang identitas masyarakat Bima yang wujud dalam falsafah *maja labo dahu*. Nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* bersumber dari Al-Qur'an, terdiri dari nilai kultural yang sekaligus mengandung nilai universal. Artinya, Al-Qur'an menjadi inti yang wujud dalam berbagai aspek, termasuk juga dalam falsafah *maja labo dahu*. Al-Qur'an yang wujud dalam falsafah *maja labo dahu* membawa nilai-nilai universal, kemudian berinteraksi dengan nilai-nilai kultural yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*. Karena itu, falsafah *maja labo dahu* dapat dipahami sebagai bahasa Al-Qur'an dalam wujud budaya yang mengandung nilai-nilai kultural sekaligus nilai-nilai universal.

BAB IV

ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG NILAI HUMANISME, BUDAYA DAN FALSAFAH HIDUP

Fokus pembahasan dalam bab ini tentang nilai-nilai humanisme dan nilai-nilai falsafah hidup yang dianalisis melalui pendekatan Al-Qur'an, yaitu tentang isyarat Al-Qur'an terhadap nilai-nilai tersebut. Pembahasan dalam bagian ini dibagi dua, yaitu pembahasan tentang nilai-nilai humanisme dalam Al-Qur'an, yang meliputi isyarat Al-Qur'an tentang kebebasan, persaudaraan dan persamaan. Kemudian, pembahasan tentang nilai-nilai falsafah hidup yang dibagi dalam tiga pembahasan inti, yaitu nilai transenden, kemanusiaan, serta nilai tentang pemeliharaan alam dan lingkungan dalam Al-Qur'an. Pada pembahasan tersebut, terdapat beberapa nilai yang menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari nilai-nilai inti dalam falsafah hidup. Isyarat Al-Qur'an tentang nilai humanisme dan falsafah hidup yang diuraikan dalam pembahasan ini, merupakan langkah awal untuk mengetahui tentang unsur-unsur Al-Qur'an yang terdapat dalam konsep humanisme dan falsafah hidup secara spesifik. Pendapat para ulama tafsir menjadi basis dalam menganalisis ayat-ayat yang berkaitan secara langsung maupun tidak langsung dengan humanisme maupun falsafah hidup. Berdasarkan konsep Al-Qur'an ini, selanjutnya akan digunakan dalam menganalisis bagaimana konsep humanisme religius dalam budaya dan falsafah hidup masyarakat Bima, sebagai bentuk dari budaya qur'ani. Karena itu, isyarat Al-Qur'an tentang nilai-nilai humanisme dan falsafah hidup dalam pembahasan ini, merupakan pembahasan untuk mengurai hubungan Al-Qur'an dengan budaya dalam falsafah hidup masyarakat Bima.

A. Nilai Humanisme dalam Al-Qur'an

1. Isyarat Al-Qur'an tentang Kebebasan

Kebebasan merupakan salah satu nilai yang terkandung dalam humanisme Islam. Secara umum, kebebasan berarti “tidak adanya suatu paksaan atau rintangan”.¹ Dalam konteks Barat, terdapat dua kata yang menunjukkan makna kebebasan, yaitu *freedom* dan *liberty*. *Freedom* menunjukkan makna tentang hubungan interaktif antara individu atau kelompok yang saling memberikan kebebasan antara satu dengan yang lainnya untuk berbuat sesuatu dalam berbagai macam cara.² Lebih lanjut, Frans Magnis Suseno mempertegas bahwa kebebasan adalah tidak adanya pemaksaan dari orang lain untuk melakukan sesuatu yang melawan kehendak seseorang, atau adanya kemampuan dalam menentukan kehendak diri sendiri.³

Dalam bahasa Arab istilah kebebasan disebut dengan *al-hurriyah*, yang berarti orang yang mendapat kebebasan dalam mengatur dan menjalankan urusannya sesuai dengan keinginannya, tanpa dominasi asing. Selain itu, *al-hurriyah* diartikan juga sebagai hak asasi setiap warga negara dalam kebebasan berekspresi, kebebasan berpendapat, dan kebebasan berkeyakinan. Sejalan dengan makna tersebut, para penulis Arab menggunakan istilah kebebasan dalam beberapa konteks, seperti *hurriyah ar-ra'yi* (kebebasan berpendapat), *hurriyah at-tafkir* (kebebasan berfikir), *hurriyah at-ta'bir* (kebebasan berakspresi atau penafsiran), *hurriyah al-qawl* (kebebasan berbicara), *hurriyah at-tadayun* (kebebasan beragama), *hurriyah al-'aqidah* (kebebasan berkeyakinan).⁴

Dalam konteks Islam, konsep tentang kebebasan dapat dipahami dari berbagai sudut pandang, misalnya dari sudut pandang tasawuf, teologi, dan lain sebagainya. Dalam taswuf, kebebasan dimkanai dengan terbebasnya seseorang dari monopoli dan perangkap kebendaan, sehingga seseorang mampu menyaksikan hakikat kebenaran.⁵ Sedangkan dalam teologi, kebebasan berkaitan dengan konsep ikhtiar dan takdir, sebagaimana yang diperdebatkan antara golongan *mu'tazilah*, *jabariyyah* dan *sunni*.

¹ Masykuri Abdillah, “Theological Responses to the Concept of Democracy and Human Rights: The Case of Contemporary Indonesia Muslim Intellectuals,” dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 3 No. 1 Tahun 1996, hal. 8-9.

² William Darity JR (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 3-4, London: Macmillan Publishers, 1972, hal. 554- 555.

³ Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 1997, hal. 22.

⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, diterjemahkan oleh Efa. Y. Nu'man dan Fatiyah Basri dari judul *Freedom of Expression in Islam*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 17.

⁵ Abdul Munir Mul Khan, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan (Sebuah Esai Pemikiran Imam al-Ghazali)*, Jakarta: Bumi Akasara, 1992, hal. 122.

Menurut *mu'tazilah*, manusia memiliki kebebasan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Sebaliknya *jabariyyah* menganggap manusia tidak memiliki kebebasan dalam menentukan arah kehidupannya, karena semua telah ditentukan oleh Allah. Sedangkan *sunni* menggabungkan kedua paradigma tersebut, dengan memberi penegasan bahwa semua perilaku manusia merupakan ketetapan dari Allah, tetapi manusia memiliki kesempatan dalam merealisasikannya.⁶

Dalam Al-Qur'an, istilah kebebasan tidak disebutkan secara literal yang spesifik, namun istilah kebebasan diisyaratkan dengan kata *hurr* dalam berbagai bentuknya. Kata *hurr* dalam berbagai bentuknya disebut sebanyak 15 kali yang tersebar pada berbagai surat dalam Al-Qur'an, di antaranya pada QS. Al-Baqarah/2: 178, QS. An-Nisā'/4: 92 dan QS. Ali 'Imrān/3: 35. Kata *hurr* terdiri dari huruf *ha* dan *ra*, yang bertasydid. Secara umum, kata *hurr* memiliki dua makna, yaitu panas dan bebas. Dari kata tersebut terbentuk kata *tahrīr*, *muharraran*, *harīr* dan lain sebagainya. Perbedaan makna kata *hurr* yang terdapat pada beberapa tempat dalam Al-Qur'an sangat ditentukan oleh konteks ayat tersebut. Namun, maksud dari semua pengertian tersebut adalah memberikan kehangatan atau kebebasan bagi orang yang merasakannya untuk berbuat secara bebas tanpa ada tekanan dari orang lain.⁷

Menurut al-Ashfahānī terdapat dua arti bebas, pertama, bebas dari ikatan hukum, seperti yang diisyaratkan Al-Qur'an pada QS. Al-Baqarah/2: 178 dengan *al-hurru* (orang yang bebas/merdeka). Kedua, bebas dari sifat tercela, yaitu bebas dari keinginan dan keserakahan harta sehingga diperbudak olehnya. Selanjutnya, Al-Qur'an dalam QS. An-Nisā'/4: 92 menggunakan kalimat *fatahrīru raqabah* (membebaskan budak), dan dalam QS. Ali 'Imrān /3: 35 terdapat kata *muharraran* yang diartikan dengan bebas dari suasana duniawi.⁸

Berdasarkan makna kebebasan yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya tersebut, dapat dipahami bahwa kebebasan yang diisyaratkan Al-Qur'an memiliki dua makna; pertama, kebebasan manusia dalam menentukan kehendaknya dengan usaha-usaha yang baik. Kebebasan ini bersumber dari dalam diri manusia sendiri, yaitu kemampuan manusia dalam menentukan tindakannya berdasarkan nilai-nilai kebaikan (kebebasan internal). Kedua, kebebasan merupakan hak setiap manusia untuk bebas dari setiap tindakan yang tidak manusiawi. Artinya, kebebasan tersebut berasal

⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Amerika: Edinburgh University Press, 1979, hal. 87-88.

⁷ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosakata*, Jilid 1, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 319.

⁸ Ar-Rāgib al-Ashfahānī, *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009, hal. 224.

dari luar diri manusia atau yang diterima dari orang lain (kebebasan eksternal).

Secara alami manusia dianugrahi kemampuan untuk mengetahui dan membedakan berbagai hal di dunia ini, sehingga manusia dapat membuat pilihan yang dianggap tepat. Artinya, manusia diberi kemampuan untuk mengetahui dua jalan tersebut, dan memilih salah satu di antaranya sesuai dengan kehendaknya. Sejalan dengan itu, Allah menciptakan akal bagi manusia untuk mengidentifikasi kedua hal tersebut. Hal ini dapat dicermati dalam Al-Qur'an, secara eksplisit maupun implisit, tentang kebebasan manusia dalam menentukan sendiri perbuatannya. Di antaranya dalam QS. Al-Insān/76: 3, QS. Al-Balād/90: 10, QS. Al-Kahfi/18: 29, QS. Al-Mudatstsir/74: 35-37. Perbuatan tersebut merupakan tanggungjawab manusia karena kemampuannya untuk menjalankan atau meninggalkannya.⁹

Walaupun demikian, pilihan yang diambil oleh manusia harus melalui usaha-usaha kebaikan. Karena itu, kebebasan internal merupakan kemampuan bawaan yang ada dalam diri manusia, dan harus terus ditingkatkan melalui usaha-usaha yang baik, sehingga dapat menghasilkan pilihan-pilihan yang tidak bertentangan dengan kepentingan orang banyak.¹⁰ Melalui pilihan yang baik tersebut, kemudian melahirkan kebebasan eksternal, karena tidak bertentangan dengan kepentingan orang banyak. Seseorang akan diberi ruang kebebasan oleh orang lain, selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal dan kepentingan orang lain. Artinya, kebebasan seseorang dalam memilih melalui kehendak yang baik, akan melahirkan kebebasan yang tidak merampas hak-haknya sebagai manusia.

Dalam praktiknya, kebebasan internal maupun eksternal tidak dapat berjalan dengan sendiri, tanpa disertai dengan kewajiban-kewajiban lain yang harus dijalankan, di antaranya mempertimbangkan kepentingan orang lain. Artinya, kebebasan seseorang memiliki batas-batas tertentu, karena kebebasan dibatasi oleh kepentingan umum yang dimanifestasikan melalui bentuk aturan-aturan dalam Islam yang bersumber dari Al-Qur'an. Dalam hal ini, sikap saling menghargai dan menghormati pada berbagai konteks kebebasan penting untuk diwujudkan sebagai sebuah batasan dari kebebasan tersebut, sehingga akan melahirkan rasa toleransi dan harmonisasi hubungan sosial antara sesama manusia.¹¹

⁹ Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 30-31.

¹⁰ Abdul Sattar Kasseem, "The Concept of Freedom in The Quran", dalam *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2012, hal. 169.

¹¹ Maskyuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi*, Yogyakarta: Tiarawacana, 1999, hal. 139.

Karena itu, kebebasan yang diisyaratkan Al-Qur'an terarah dan terbatas, terarah karena tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an, terbatas karena menghargai hak dan kepentingan orang lain. Dengan kata lain, seseorang bebas melakukan segala aktivitasnya selama tidak melanggar ketentuan-ketentuan yang ada di dalam Al-Qur'an. Hal ini seperti yang ditegaskan oleh al-Mawdūdī, bahwa Islam memberikan kebebasan kepada umatnya, dengan syarat harus dalam konteks kebaikan dan bukan untuk kerusakan. Kebebasan yang berdasarkan pada Al-Qur'an adalah kebebasan yang senantiasa menyebarkan kebaikan dan kebenaran, bukan kebebasan yang menyebarkan kejahatan dan kekejian.¹² Artinya, kebebasan tersebut, tidak melanggar dan menentang nilai-nilai universal Al-Qur'an dalam berbagai konteksnya.

Kebebasan yang diisyaratkan Al-Qur'an pada prinsipnya bermuara pada beberapa hal yang berkaitan dengan tanggung jawab dan balasan. Pertama, setiap manusia secara pribadi bertanggung jawab atas segala perilaku sekaligus akan memperoleh ganjaran dari perbuatannya. Kedua, Allah telah mengajarkan manusia agar menanggung keputusan yang dibuatnya. Ketiga, manusia dibekali bimbingan rohani dan kemampuan akal agar mampu mempertanggung jawabkan pilihan-pilihannya.¹³ Sedangkan balasan yang diberikan Allah kepada manusia sesuai dengan perbuatannya. Perbuatan baik dibalas dengan kebaikan, dan perbuatan yang tidak baik dibalas dengan siksaan. Akan tetapi, perbuatan yang tidak baik hanya dibalas dengan balasan yang sepadan.¹⁴ Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, bahwa seseorang yang menghadap Allah dengan membawa amal kebaikan, akan mendapatkan balasan sepuluh kali lipat. Sementara, seseorang yang membawa amal yang buruk hanya dibalas dengan balasan yang setimpal dengan amal tersebut, sebagaimana yang terdapat pada QS. Al-An'am/6: 160, QS. Yūnus/ 10: 27, QS. Al-Qashash/28: 84, dan QS. Gāfir/40: 40.

Jadi, dapat dikatakan bahwa kebebasan yang diberikan Allah kepada manusia merupakan kasih sayang-Nya, tetapi tidak menyebabkan hilangnya sanksi atas setiap pelanggaran yang dilakukan oleh manusia tersebut. Artinya, sanksi atas pelanggaran manusia, bukan menyebabkan hilangnya kasih sayang Allah, namun bagian dari peringatan dan batasan atas kebebasan yang diberikan Allah terhadap manusia, agar manusia dapat menentukan pilihannya melalui usaha-usaha kebaikan.

¹² Abū al-A'lā Mawdūdī, *Human Rights in Islam*, London: The Islamic Foundation UK, 1980, hal. 26.

¹³ Ahmed O. Altwajri, *Islam Barat dan Kebebasan Akademis*, diterjemahkan oleh Mujib dan Musyafak Maimun, Yogyakarta: Titian Ilahi, 1997, hal. 101.

¹⁴ Al-Qādi 'Abd al-Jabbār al-Hamazānī, *Mutasyābih al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Turāts, 1969, hal. 270.

Dari konsep kebebasan yang diisyaratkan Al-Qur'an pada penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa kebebasan dalam makna yang luas memiliki berbagai bentuk, baik yang berkaitan dengan kebebasan internal maupun eksternal. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa kebebasan eksternal merupakan manifestasi dari kebebasan internal melalui batasan-batasan tertentu, sehingga melahirkan berbagai bentuk kebebasan dalam dimensinya masing-masing. Menurut Mohammad Hashim Kamali terdapat beberapa bentuk kebebasan dalam Islam, yaitu kebebasan mengkritik, kebebasan mengemukakan pendapat, kebebasan berserikat, dan kebebasan beragama.¹⁵ Sedangkan, menurut Abdul Sattar Kassem, bahwa konsep kebebasan dalam Al-Qur'an berkaitan dengan kebebasan beragama, kebebasan berekspresi, kebebasan membentuk opini dan kebebasan berserikat.¹⁶

Berdasarkan pendapat di atas, menurut penulis, kebebasan yang mewakili dari berbagai bentuk kebebasan tersebut ialah kebebasan berpendapat dan kebebasan beragama. Sebab, kebebasan berekspresi, membentuk opini dan kebebasan mengkritik berkaitan dengan kebebasan berpendapat. Sedangkan kebebasan berserikat, dapat dipahami dalam konteks kebebasan beragama. Karena itu, pada bagian ini akan dibahas tentang kebebasan berpendapat dan kebebasan beragama.

a. Kebebasan Berpendapat

Dalam pembahasan ini, yang dimaksud dengan kebebasan berpendapat adalah menjadi manusia yang bebas dalam membentuk dan mengemukakan pendapatnya tanpa ada intervensi dari orang lain. Pada hakikatnya, menyampaikan pendapat adalah mengemukakan pikiran maupun gagasan secara rasional sesuai dengan konteks. Rasional berarti pendapat itu dapat diterima oleh nalar manusia secara umum, karena pendapat yang diluar nalar umum manusia, tidak bisa dikategorikan sebagai pendapat. Sedangkan maksud dari konteks yaitu pendapat yang berkaitan dengan hal tertentu yang sesuai dengan nalar.¹⁷

¹⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, hal. 74.

¹⁶ Abdul Sattar Kassem adalah Profesor bidang ilmu politik di Najah National University Nablus Palestina. Di dalam artikelnya tentang *The Concept of Freedom in The Quran*, dia menjelaskan bahwa kebebasan yang diisyaratkan Al-Qur'an merupakan kekuatan alami yang ada pada diri manusia, sehingga manusia memiliki hak dan kebebasan untuk memilih keyakinannya, dan mengekspresikan dirinya dengan cara yang berbeda. Manusia juga memiliki hak dan kebebasan untuk memperkenalkan dan menyampaikannya pemikirannya. Selain itu, manusia berhak untuk berorganisasi, dan menerima informasi yang dibutuhkan untuk membentuk opini dan keputusan yang benar, karena penindasan dan represi tidak dapat diterima oleh ajaran Islam. Abdul Sattar Kassem, "The Concept of Freedom in The Quran", dalam *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2012.

¹⁷ Adelbert Snijders, *Manusia dan Kebenaran*, Yogyakarta: Kanisius, 2006, hal. 110.

Landasan normatif dari kebebasan berpendapat itu sering kali dihubungkan dengan kebebasan berfikir. Melalui kebebasan berpikir, seseorang bisa mempunyai kebebasan dalam mengemukakan hasil pemikirannya, baik berupa sikap maupun pendapat. Dalam hal ini, kebebasan berpendapat mengandung makna bahwa manusia harus menggunakan akal dan pikirannya dengan penuh tanggung jawab.¹⁸ Dalam Islam ditegaskan bahwa manusia dianugrahi akal untuk dapat berpikir dan mengungkapkan hasil pemikirannya, selama tidak melanggar syariat. Akal merupakan faktor utama yang membedakan antara makhluk Allah, melalui akal seseorang dapat menentukan arah perbuatannya, termasuk dalam berpendapat. Karena itu, kebebasan berpikir dan berpendapat adalah penghargaan dan kemuliaan bagi manusia.¹⁹

Selanjutnya, kebebasan berpendapat dalam Islam, bukan berarti bebas tanpa ada batasan. Namun, kebebasan berpendapat tersebut dimaksudkan untuk menyebarkan kebaikan dan kebenaran, bukan untuk menyebarkan kejahatan dan kebohongan. Seseorang dapat menyampaikan pendapatnya dengan bebas, selama tidak mengarah pada fitnah, penghujatan, menghina keyakinan orang, dan melawan kebenaran. Dalam kondisi apapun, Islam tidak mengizinkan untuk melakukan kejahatan dan kekejian, serta tidak memberikan hak kepada siapapun untuk menyampaikan pendapatnya dengan menggunakan bahasa yang keji dan menghina.²⁰ Karena itu, kebebasan berpendapat harus sejalan dengan prinsip universal dalam Islam, yaitu memerintahkan setiap manusia untuk menegakkan dan menjalankan perkara yang benar, serta menghindar dan menjauhkan diri dari perbuatan yang salah.²¹

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa kebebasan berpendapat dalam Islam adalah manusia memiliki kebebasan dalam menggunakan akal dan pikirannya untuk menyampaikan pendapat secara bebas, melalui bahasa dan perkataan yang baik untuk menyeru pada jalan yang benar dan mencegah pada jalan yang salah. Karena itu, terdapat dua hal yang menjadi poin penting untuk menjelaskan kebebasan berpendapat dalam pandangan Al-Qur'an, yaitu isyarat Al-Qur'an tentang kebebasan berpendapat melalui bahasa dan perkataan yang baik, serta isyarat Al-Qur'an tentang kebebasan berpendapat dalam menyeru pada kebaikan dan mencegah dari kemungkaran.

¹⁸ Abdurrahman Kasdi, Maqashid Syariah dan Hak Asasi Manusia (Implementasi HAM dalam Pemikiran Islam), dalam *Jurnal Penelitian IAIN Kudus*, Vol 8 No. 2 Tahun 2014, hal. 253-257.

¹⁹ Wahbah az-Zuhayfi, *Al-Fiqh al-Islām wa 'Adillatuh*, Jilid 2, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, 1989, 270.

²⁰ Abū al-A'lā Mawdūdī, *Human Rights in Islam*, hal. 53.

²¹ Mohammad Hashim Kamali, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, hal. 90.

Menurut penulis, dalam kaitannya dengan kebebasan berpendapat melalui perkataan yang baik, Al-Qur'an memberi isyarat dengan menggunakan istilah *qawl ma'rūf* (perkataan yang baik). Namun, maksud dari perkataan yang baik dalam kebebasan berpendapat, tidak terbatas pada perkataan yang baik saja, tetapi meliputi perkataan yang berkaitan dengan kebaikan. Karena itu, terdapat beberapa istilah dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan perkataan baik, yaitu *qawl sadīd* (perkataan yang benar dan tepat), *qawl balīg* (perkataan yang sampai pada tujuan), *qawl karīm* (perkataan yang mulia), *qawl layyin* (perkataan yang lembut), *qawl maysūr* (perkataan yang ringan).²² Berikut dipaparkan klasifikasi isyarat Al-Qur'an tentang perkataan yang berkaitan dengan kebaikan dalam istilah dan ayat yang mengandung isyarat tersebut.

NO	Istilah yang digunakan	Surat dan ayat
1	<i>Qawl ma'rūf</i> (perkataan yang baik)	QS. Al-Baqarah/2: 235, QS. An-Nisā'/4: 5 dan 8, QS. Al-Ahzab/33: 32.
2	<i>Qawl sadīd</i> (perkataan yang benar dan tepat)	QS. An-Nisā'/4: 9, QS. Al-Ahzāb/33: 70.
3	<i>Qawl balīg</i> (perkataan yang sampai pada tujuan)	QS. An-Nisā'/4: 63.
4	<i>Qawl karīm</i> (perkataan yang mulia)	QS. Al-Isrā'/17: 23.
5	<i>Qawl layyin</i> (perkataan yang lembut)	QS. Thāhā/20: 44.
6	<i>Qawl maysūr</i> (perkataan yang mudah)	QS. Al-Isrā'/17: 28.

Untuk istilah yang pertama, kalimat yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjukkan perkataan baik adalah *qawl ma'rūf*. Istilah ini disebutkan sebanyak 4 kali dalam Al-Qur'an dengan konteksnya masing-masing. Artinya, *qawl ma'rūf* yang disebutkan dalam Al-Qur'an memiliki konteks makna berdasarkan pada masing-masing ayat. Dalam QS. Al-Baqarah/2: 235, Allah berfirman:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا ۗ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۗ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۗ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

²² Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzh al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H, hal. 577.

Dan tidak ada dosa bagimu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu sembunyikan (keinginanmu) dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut kepada mereka. Tetapi janganlah kamu membuat perjanjian (untuk menikah) dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan kata-kata yang baik. Dan janganlah kamu menetapkan akad nikah, sebelum habis masa idahnya. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu, maka takutlah kepadanya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun.

Kalimat *qawlan ma'rūfan* pada ayat di atas, menurut al-Marāḡī merupakan nasihat baik tentang pergaulan suami dan istri, serta berkenaan dengan kelapangan dada antara keduanya. Kemudian, kalimat *qawlan ma'rūfan* berkaitan juga dengan larangan berjanji melalui perkataan yang kurang baik dan tidak sopan, namun membuat janji harus menggunakan perkataan yang baik, sopan dan memikat. Seperti, mengemukakan sifat-sifat yang baik dalam berhubungan dengan istri, dan lain sebagainya.²³ Lebih lanjut, Quraish Shihab mempertegas, bahwa ayat di atas secara jelas melarang laki-laki mengatakan sesuatu kepada perempuan-perempuan yang dalam menjalani masa *'iddah*. Namun, jika ingin mengutarakan kata-kata kepada wanita, maka harus menggunakan kata-kata yang *ma'rūf*, yaitu kata-kata atau sindiran yang sopan dan terhormat, sesuai dengan tuntunan agama.²⁴

Dalam konteks kebebasan berpendapat, isyarat yang terkandung dalam ayat di atas, memerintahkan kepada seseorang dalam menyampaikan pendapatnya harus menggunakan kata-kata yang sopan dan terhormat. Begitu juga ketika menyampaikan pendapatnya melalui sindiran atau kiasan, hendaklah menyampaikannya dengan kata-kata yang baik dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Secara khusus, ayat tersebut juga dapat dimaknai bahwa dalam urusan rumah tangga, suami maupun istri bebas mengemukakan pendapatnya masing-masing dengan menggunakan perkataan yang baik dan sopan, serta tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Karena itu, kebebasan berpendapat dalam konteks *qawl ma'rūf* pada ayat ini adalah seseorang bebas menyampaikan pendapatnya dengan menggunakan perkataan yang sopan, terhormat, dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam, baik secara langsung, sindiran, maupun melalui janji.

Selain ayat di atas, terdapat ayat yang maknanya lebih spesifik tentang *qawl ma'rūf*, dibandingkan dengan ayat di atas. Dalam QS. An-Nisā'/4: 5 dijelaskan oleh Ibnu Katsīr dengan mengutip perkataan Mujāhid, bahwa

²³ Ahmad Musthafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, Juz 2, Kairo: Musthafā Al-Bābī Al-Halabī, 1946, hal. 194.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 617.

maksud dari *qawl ma'rūf* merupakan kata-kata yang berkaitan dengan kebaikan dan silaturahmi. Menurutnya, ayat tersebut mengandung makna tentang berbuat baik terhadap keluarga dan orang-orang yang berada dalam tanggungan dan pemeliharaan seseorang. Perbuatan baik harus dilakukan secara nyata melalui nafkah berupa sandang dan pangan, yang disertai dengan perkataan baik dan akhlak yang mulia.²⁵ Lebih lanjut, menurut al-Maragi, istilah *qawl ma'rūf* dalam ayat tersebut adalah perkataan yang membuat jiwa tenang sehingga menjadi penurut.²⁶

Perkataan baik yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah menyampaikan perkataan yang dapat menangkan jiwa kepada keluarga dan orang-orang yang berada dalam tanggungan, sehingga selalu terbangun silaturahmi di antara mereka. Dalam hal ini, kebebasan berpendapat yang diisyaratkan dalam ayat tersebut, adalah bebas dalam menyampaikan pendapat dengan perkataan yang dapat menenangkan jiwa, sehingga mempengaruhi seseorang untuk mengikuti pendapat yang disampaikan. Selain itu, seseorang bebas berpendapat, selama pendapatnya itu tidak mengakibatkan terputusnya silaturahmi. Secara khusus, ayat ini memberikan penegasan untuk menyampaikan pendapat kepada sanak keluarga dengan perkataan yang membuat silaturahmi selalu terjalin.

Selanjutnya, terdapat dua ayat lain yang menggunakan istilah *qawl ma'rūf*, yaitu pada QS. An-Nisā'/4: 8 dan QS. Al-Aḥzāb/33: 32. Walaupun kedua konteks ayat tersebut berbeda, tetapi makna yang terkandung dalam kalimat *qawl ma'rūf* mengarah pada arti yang sama. Menurut Quraish Shihab, maksud dari *qawl ma'rūf* dalam surat An-Nisā' ayat 8, adalah perkataan yang baik sesuai dengan kebiasaan dalam setiap masyarakat. Ayat ini memberi petunjuk agar pendapat harus disampaikan melalui bahasa yang sesuai dengan adat kebiasaan yang baik dalam masyarakat.²⁷ Karena itu, kebebasan berpendapat dalam konteks ayat tersebut, dapat dipahami bahwa seseorang bebas berpendapat, selama tidak bertentangan dengan adat istiadat masyarakat tertentu dimana pendapat itu disampaikan.

Sedangkan dalam surat Al-Aḥzāb ayat 32, kalimat *qawlan ma'rūfan* dapat dipahami sebagai perkataan yang diketahui oleh masyarakat, yang meliputi cara pengucapan, perkataan yang diucapkan dan alur pembicaraan. Dalam hal ini, perkataan yang baik harus melalui suara yang wajar, tingkah laku yang sopan dan perkataan yang baik, benar, serta sesuai sasaran, sehingga tidak menyinggung perasaan orang lain atau mengundang rangsangan.²⁸

²⁵ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Beirut: Dār al-Kutb al-'Alamiyyah, 1998, Juz 2, hal. 188.

²⁶ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 4, hal. 187.

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 427.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Misbah...*, Vol. 10, hal. 464.

Secara khusus, ayat tersebut memberi batasan terhadap para wanita dalam menyampaikan pendapatnya, hendaklah tidak dengan perkataan yang menimbulkan syahwat atau rangsangan lawan bicaranya yang bukan mahram, dengan menggunakan perkataan maupun gerak-gerik yang tidak sopan. Karena itu, kebebasan berpendapat dalam konteks ayat tersebut, merupakan kebebasan dalam menyampaikan pendapat dengan perkataan yang tidak menimbulkan efek negatif bagi para audiens yang mendengarkan. Hal ini, sebagaimana yang diisyaratkan tentang efek yang ditimbulkan dari perkataan para wanita (istri-istri Nabi) yang tidak wajar (melebihi-lebihkan suara dengan lembut, melebihi kebiasaan berbicara), sehingga menimbulkan dampak negatif bagi lawan bicaranya.

Istilah kedua yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjukkan perkataan yang berkaitan dengan kebaikan adalah *qawl sadīd*. Dalam al-Qur'an, istilah *qawl sadīd* digunakan sebanyak 2 kali, yaitu pada QS. An-Nisā'/4: 9, QS. Al-Aḥzāb/33: 70. Dalam QS. An-Nisā'/4: 9, Allah berfirman:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar.

Menurut al-Maragī bahwa kalimat *qawlan sadīdan* pada ayat di atas, berarti perkataan dengan adab yang baik dengan penuh keterbukaan.²⁹ Dalam tafsir al-Qurthubī dijelaskan bahwa arti dari *qawl sadīd* adalah perkataan yang adil dan benar.³⁰ Secara spesifik, kata *sadīd*, menurut Ibn Faris yang dikutip oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya, bahwa kata tersebut menunjukkan makna meruntuhkan sesuatu kemudian memperbaikinya, yang berarti konsisten. Selain itu, kata ini digunakan untuk menunjuk kepada sasaran, yaitu seseorang yang menyampaikan perkataan yang benar dan tepat kepada sasarannya digambarkan dengan kata ini.³¹ Dengan kata lain, kata *sadīd* dalam ayat ini bukan saja berarti benar, namun kata tersebut juga memiliki arti tepat sasaran. Dari kata *sadīd* yang bermakna “meruntuhkan sesuatu kemudian memperbaikinya”, mengandung petunjuk bahwa perkataan yang meruntuhkan ketika disampaikan, maka pada waktu yang sama harus segera memperbaikinya. Artinya, pendapat yang disampaikan adalah pendapat yang membangun dan mendidik.

²⁹ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 4, hal. 193.

³⁰ Abī ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurthubī, *Al-Jamī’ al-Aḥkām al-Qur’ān*, juz 6, Beirut: Muassasah Ar-Risālah, 2006, hal. 89.

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 426.

Secara khusus, dalam beberapa penafsiran dijelaskan bahwa ayat di atas ditujukan kepada orang-orang yang sedang mendampingi seorang yang sakit dan hampir meninggal, agar berwasiat dengan perkataan yang tidak menyakiti perasaan anak yatim.³² Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang yang menjadi wali dari anak yatim, agar mengucapkan perkataan yang baik kepada anak-anak yatim yang dipelihara dan dididiknya tersebut, sebagaimana wali itu memelihara harta mereka.³³ Namun, menurut Muhammad Sayyid Thanthawi yang dikutip Quraish Shihab dalam tafsirnya, bahwa ayat tersebut ditujukan untuk semua pihak, karena perintah untuk berlaku adil serta berkata yang benar dan tepat berlaku untuk semua orang.³⁴

Isyarat yang terkandung dalam kalimat *qawlan sadīdan* pada ayat di atas dalam konteks kebebasan berpendapat, dapat dipahami bahwa ketika seseorang dalam kondisi khawatir dan cemas terhadap permasalahan tertentu, maka orang tersebut berhak dan bebas menyampaikan pendapatnya dengan menggunakan kata-kata yang benar, bahkan harus tepat sasaran. Pendapat yang disampaikan harus menggunakan kalimat-kalimat yang terbaik, yaitu memiliki muatan yang benar, adil dan tepat, sehingga dapat diterima dengan baik oleh audiens. Ayat ini juga memberi isyarat agar dalam berpendapat jangan sampai mengakibatkan hati tidak baik, tetapi pendapat yang disampaikan harus berdampak positif, bahkan pendapat tersebut harus bersifat meluruskan kesalahan-kesalahan tertentu, sekaligus memberikan pembinaan. Dalam hal ini, Al-Qur'an memberikan petunjuk, bahwa dalam keadaan kekhawatiran dan kecemasan sekalipun, seseorang harus mampu memilih perkataan yang benar dan tepat dalam rangka menyelesaikan masalah yang sedang dihadapinya.

Senada dengan ayat di atas, dalam QS. Al-Ahzāb/33: 70, bahwa istilah *qawl sadīd* bermakna mengucapkan perkataan yang benar, yaitu perkataan jujur sebagai lawan dari perkataan bohong. Pada ayat sebelumnya, Allah melarang untuk berbohong dan tuduhan palsu, seperti tuduhan dan kebohongan yang dikatakan oleh *Banī Isrāīl* kepada Nabi Musa, sehingga dapat menyakiti hati pendengarnya karena tuduhan dan kebohongan tersebut. Karena itu, pada ayat ini Allah memerintah untuk mengucapkan perkataan

³² Misalnya dalam tafsir ar-Rāzī dijelaskan bahwa makna dari kalimat *qawlan sadīdan* adalah perkataan dari orang-orang yang duduk mendampingi seseorang yang sakit, kemudian mengatakan: "jika kamu hendak memberi wasiat, maka janganlah melewati batas dan merugikan anak-anak yang akan ditinggalkan." Muhammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsir al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*, Juz 9, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, hal. 205.

³³ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an; Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, et.al. dari judul *Fī Zhilāl al-Qur'ān*, Jilid 2, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 287.

³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 426.

sebaliknya, yaitu ucapan yang jujur, lurus, tidak bengkok dan tidak menyimpang.³⁵ Dalam konteks ayat ini, kebebasan dalam menyampaikan pendapat harus diiringi dengan perkataan yang jujur. Pendapat yang jujur dengan tidak mengatakan hal-hal bohong dan tuduhan palsu, baik secara lisan maupun tulisan, dapat memberikan informasi dan pengaruh yang baik bagi orang lain.

Istilah ketiga yang digunakan Al-Qur'an dalam konteks perkataan yang baik adalah *qawl balīg*, sebagaimana terdapat pada QS. An-Nisā'/4: 63, yang berbunyi:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا

Mereka itu adalah orang-orang yang (sesungguhnya) Allah mengetahui apa yang ada di dalam hatinya. Karena itu berpalinglah kamu dari mereka, dan berilah mereka nasihat, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang membekas pada jiwanya.

Ayat di atas turun berkenaan dengan peristiwa perselisihan dan pertengkaran antara seorang dari kaum *Anshār* dan seorang dari kaum Yahudi. Saat kejadian tersebut, orang Yahudi itu meminta untuk berhakim kepada Nabi Muhammad, dan Sahabat *Anshār* meminta berhakim kepada salah seorang pemuka Yahudi, yaitu Ka'ab bin Al-Asyraf. Menurut pendapat lain, ayat ini diturunkan berkaitan dengan beberapa orang munafik dari golongan orang-orang yang memeluk Islam hanya saat lahirnya saja, kemudian orang-orang itu bermaksud mencari keputusan perkara kepada para hakim Yahudi.³⁶

Kalimat *qawl balīg* pada ayat di atas mengandung makna perkataan yang membekas dengan beberapa penegasan untuk mempengaruhi hati.³⁷ Dalam tafsir al-Maragī dijelaskan, bahwa makna dari *qawl balīg* adalah perkataan yang bekasnya tertanam dalam jiwa.³⁸ Sedangkan, Hamka dalam tafsirnya menerangkan bahwa *qawl balīg* merupakan perkataan yang

³⁵ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 6, hal. 430.

³⁶ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 2, hal. 305.

³⁷ Menurut az-Zamakhsyarī, maksud dari kalimat *qawlan balīghan* adalah "katakanlah kepada orang-orang yang terdapat sifat munafik dalam dirinya dengan perkataan yang membekas untuk mempengaruhi hati mereka dengan menakuti dan menyengsarakan mereka, melalui ancaman pembunuhan dan pembinasaaan. Kemudian, kabarkan kepada orang-orang tersebut, bahwa sifat munafik dan pengecut yang terdapat dalam diri mereka, sesungguhnya telah diketahui oleh Allah." Abī al-Qāsim Jarullah Maḥmūd Ibn 'Umar az-Zamakhsyarī al-Khawarizmī, *Tafsīr al-Kasysyāf*, Juz 5, Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 2009, hal. 245.

³⁸ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 5, hal. 78.

mengandung *fashahat* dan *balaghat* yang sampai ke dalam lubuk hati.³⁹ Lebih lanjut, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa kalimat *qawlan balighan* tersebut adalah ungkapan deskriptif, yang seakan-akan ungkapan itu meninggalkan bekas secara langsung dalam hati. Maksudnya, perkataan itu menjadikan orang-orang munafik sadar, bertaubat, istiqamah, dan merasakan ketenangan yang diberikan oleh Allah dan jaminan dari Nabi.⁴⁰

Secara lebih rinci, dalam tafsir al-Misbah dijelaskan bahwa para pakar bahasa menekankan tentang beberapa kriteria yang harus dipenuhi agar perkataan atau pesan yang disampaikan bisa dikatakan sebagai *qawl baligh*; 1) kalimat yang digunakan harus menampung seluruh pesan yang akan disampaikan. 2) Perkataan yang disampaikan menggunakan kalimat yang berisi dan tidak bertele-tele, sehingga tidak mengaburkan pesan. 3) Kalimat yang disampaikan menggunakan bahasa dan kosaka yang familiar bagi audiens, sehingga mudah dicerna. 4) Gaya bahasa yang digunakan memiliki kesesuaian dengan kondisi dan sikap audiens, yang mungkin sebelumnya masih meragukan pesan yang disampaikan, atau bahkan belum memiliki pengetahuan sedikitpun tentang hal tersebut. 5) Kalimat yang digunakan memiliki kesesuaian dengan tata bahasa.⁴¹

Jadi, ayat di atas mengandung perintah bahwa ketika ada orang-orang munafik yang mempertentangkan suatu kebenaran, maka jangan memusuhi mereka. Namun, berilah nasihat atau pelajaran kepada orang-orang munafik itu dengan menggunakan perkataan yang membuat hati mereka terkesan, sehingga mereka dapat bertobat dan kembali mengikuti jalan yang benar. Karena itu, bahasa dan kalimat yang digunakan dalam penyampaian tersebut harus jelas, berisi, tepat sasaran, dan efektif, sehingga pesan itu benar-benar sampai dan berbekas dalam hati dan jiwa orang-orang munafik.

Dalam konteks kebebasan berpendapat, ayat di atas mengandung isyarat bahwa seseorang bebas menyampaikan pendapatnya pada suatu kondisi yang sedang mempertentangkan sebuah kebenaran, dengan menggunakan perkataan yang dapat memberi jalan keluar terhadap pertentangan tersebut. Artinya, penyampaiannya harus menggunakan bahasa dan kalimat yang lugas dan jelas, sehingga pendapat yang disampaikan benar-benar dapat dimengerti dan berkesan dalam hati dan jiwa. Dalam hal ini, ayat di atas juga memberikan isyarat khusus, bahwa *qawl baligh* digunakan dalam kondisi dan keadaan tertentu yang membutuhkan penegasan terhadap hal-hal yang sedang dipermasalahkan, sehingga membekas dalam hati para audiens, agar segera sadar untuk menyelesaikan masalahnya tersebut.

³⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 2, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990, hal. 1291.

⁴⁰ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an...*, Jilid 2, hal. 404.

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 596.

Istilah keempat yang berkaitan dengan perkataan baik dalam Al-Qur'an yaitu *qaulan karīma*, terdapat dalam QS. Al-Isrā'/17: 23, yaitu:

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عَنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۝﴾

Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.

Kalimat *qawlan karīman* dalam ayat di atas dapat diartikan sebagai perkataan yang mulia. Menurut para pakar bahasa, sebagaimana disampaikan oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya, bahwa kata *karīm* yang terdiri dari huruf *kaf*, *ra*, dan *mim* mengandung makna “yang mulia” atau “terbaik sesuai dengan objeknya.”⁴² Jadi, kalimat *qawlan karīman* bermakna perkataan yang mulia atau perkataan yang terbaik sesuai dengan objeknya. Lebih lanjut, ar-Rāzī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *qawl karīm* adalah perkataan yang disertai tanda-tanda yang mengagungkan dan memuliakan. Selain itu, disebutkan juga dalam tafsirnya beberapa pendapat, di antaranya pendapat yang mengatakan bahwa maksud dari *qawl karīm* adalah perkataan dengan suara yang tidak tinggi disertai dengan menundukkan pandangan.⁴³

Berbagai pandangan yang menjelaskan tentang makna *qawl karīm* di atas, sesuai dengan konteks ayat tersebut, yaitu bagaimana sikap seseorang dalam berkomunikasi kepada orang tuanya, dengan menggunakan kata-kata yang mulia serta penuh penghormatan. Dalam tafsir Ibn Katsīr ditegaskan bahwa seorang anak dilarang untuk berkata kepada orang tuanya dengan menggunakan kata-kata yang kasar dan tidak sopan, walaupun dengan kata “ah” atau “uh”. Kemudian, seorang anak dilarang juga untuk membentak-bentak keduanya atau salah satu dari orang tuanya itu. Karena itu, seorang anak hendaklah mengucapkan kata-kata yang penuh dengan penghormatan, sopan, dan lemah lembut dihadapan orang tuanya. Ayat di atas, memerintahkan untuk berkata kepada orang tua dengan kata-kata yang sesuai, pantas, mulia, beradab, dan penuh sopan santun.⁴⁴

⁴² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 7, hal. 65.

⁴³ Muḥammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsir al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib*, Juz 9, hal. 191-192.

⁴⁴ ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Juz 5, hal. 60.

Isyarat yang terkandung dalam kalimat *qawlan karīman* pada ayat di atas terkait dengan kebebasan berpendapat, bisa dipahami bahwa dalam menyampaikan pendapat dihadapan orang yang lebih tua, terutama pada orang tua sendiri, harus memperhatikan adab dan etika. Seorang bebas berpendapat kepada orang yang lebih tua, dengan ketentuan harus menggunakan kata-kata yang mulia disertai dengan adab dan penghormatan yang tinggi. Artinya, ketika ada permasalahan sekalipun, pendapat yang disampaikan harus tetap dengan kata-kata yang sopan, lemah lembut dan tidak meninggikan suara.

Hal ini menunjukkan betapa tingginya penghormatan Allah kepada orang tua, sehingga Allah memberi batasan kepada manusia untuk ikut menghormati orang tuanya, salah satunya melalui perkataan yang mulia dengan penuh adab dan penghormatan. Begitu juga dalam menyampaikan pendapat, seseorang harus tetap memperhatikan batasan-batasan tersebut, sehingga bebas berpendapat yang dimaksud adalah bebas dengan ketentuan hendaklah menggunakan *qawl karīm*, saat menyampaikan pendapat kepada siapapun. Namun, secara khusus penegasan pada ayat di atas, konteksnya adalah bebas menyampaikan pendapat kepada orang yang lebih tua dengan menggunakan *qawl karīm*.

Istilah kelima yang digunakan al-Qur'an dalam konteks perkataan yang baik adalah *qawl layyin*, yang terdapat dalam QS. Thāhā/20: 44, yaitu:

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى

Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya (Fir'aun) dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan dia sadar atau takut.

Menurut al-Qurtubī bahwa kata *layyin* pada ayat di atas, berarti lemah lembut. Maksud dari kalimat *qawlan layyinan* adalah kata-kata yang tidak kasar, karena semua yang lembut akan melembutkan dan ringan untuk dilakukan.⁴⁵ Al-Bagawī dalam tafsirnya memberi penjelasan bahwa kalimat *qawlan layyinan* adalah perintah menggunakan kelembutan dalam menyampaikan perkataan yang mengandung pelajaran.⁴⁶ Karena itu, dalam konteks ayat ini, Nabi Musa diperintahkan untuk menyampaikan perkataan yang lembut kepada Fir'aun, agar mau mengikuti dan meniru apa yang dikatakan dan diperintahkan oleh Nabi Musa.

Lebih lanjut, Ibn Katsīr menjelaskan bahwa ayat di atas mengandung pelajaran penting bagi Nabi Musa. Walaupun kedudukan Nabi Musa sebagai manusia pilihan Allah, sedangkan Fir'aun merupakan sosok yang sangat

⁴⁵ Abī 'Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurṭhubī, *Al-Jamī' al-Aḥkām al-Qur'ān*, juz 14, hal. 63.

⁴⁶ Abī Muḥammad Ḥusayn bin Mas'ud al-Bagawī, *Tafsīr al-Bagawī; Ma'ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002, hal. 819.

membangkan dan melampaui batas, Allah tetap memerintahkan kepada Nabi Musa untuk menyampaikan pesan Allah kepada Fir'aun melalui perkataan yang lemah lembut dan sopan, disertai dengan sikap yang ramah dan bersahabat, agar Fir'aun sadar bahwa dirinya hanyalah seorang hamba di antara hamba-hamba Allah.⁴⁷

Kalimat *qawlan layyinan* pada ayat di atas, merupakan perkataan baik yang diucapkan dengan lemah lembut, sehingga dapat menyentuh dan menggugah hati orang yang diajak bicara. Dalam konteks kebebasan berpendapat dapat dipahami sebagai pendapat yang mengandung pelajaran, bahkan mengandung pesan penting yang diberikan kebebasan untuk disampaikan dengan kata-kata yang lembut, sehingga pendapat tersebut bisa mempengaruhi dan menggerakkan hati audiens untuk menerimanya.

Istilah keenam yang berkaitan dengan perkataan baik dalam Al-Qur'an ialah *qawl maysūr*, yang terdapat dalam QS. Al-Isrā'/17: 28, yaitu:

وَأَمَّا تَعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا

Dan jika engkau berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang engkau harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang lemah lembut.

Ayat di atas turun berkaitan dengan orang-orang muslim yang mengelak dari orang yang meminta bantuan, karena malu tidak bisa memberinya. Kemudian, Allah memberi petunjuk melalui ayat ini, agar orang-orang muslim dapat menghadapi kondisi itu dengan menyampaikan perkataan yang baik serta kemungkinan untuk memberi pada waktu yang akan datang.⁴⁸ Karena itu, penggunaan kalimat *qawlan maysūran* pada ayat tersebut, ditujukan untuk orang-orang yang meminta bantuan. Jika dihubungkan dengan ayat sebelumnya, maka di antara orang-orang yang meminta bantuan itu adalah kerabat dekat, orang-orang miskin, dan orang yang sedang dalam perjalanan.

Menurut al-Maragī, kalimat *qawlan maysūran* pada ayat di atas berarti ucapan yang lunak dan baik atau ungkapan janji yang tidak mengecewakan.⁴⁹ Dalam tafsir al-Azhar, Hamka mengartikan kalimat *qawlan maysūran* sebagai perkataan yang menyenangkan, bagus, halus, dermawan, dan mau menolong.⁵⁰ Sedangkan, Ibn Katsīr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kalimat *qawlan maysūran* bermakna berjanjilah dengan perkataan yang mudah

⁴⁷ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 5, hal. 63.

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 7, hal. 74.

⁴⁹ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 15, hal. 39.

⁵⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz 6, hal. 4042.

dan lembut.⁵¹ Selanjutnya, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa jika seseorang merasa malu untuk bertemu dengan kerabat dekat, orang-orang miskin, dan orang yang sedang dalam perjalanan, disebabkan karena tidak memiliki sesuatu untuk diberikan kepada mereka dan berharap agar Allah memberi rezeki kepada mereka, maka berjanjilah kepada orang-orang itu untuk memberi saat mendapat kelapangan rezeki, dengan perkataan yang lemah lembut.⁵²

Kalimat *qawlan maysūran* merupakan bentuk penghormatan pada orang-orang yang meminta bantuan. Melalui perkataan yang baik, lembut, mudah atau dengan penolakan yang baik, sehingga tidak membuat seseorang merasa kecewa dan masih memiliki harapan. Dalam konteks kebebasan berpendapat pada ayat di atas, seseorang bebas menyampaikan pendapatnya dengan kata-kata yang mudah dimengerti, tidak membuat audiensnya merasa kecewa, bahkan merasa optimis karena mendengar pendapat yang disampaikan.

Walaupun, secara khusus ayat di atas ditujukan kepada orang-orang yang meminta bantuan, namun penggunaan kalimat *qawlan maysūran* tidak memiliki batasan secara khusus, karena semua orang membutuhkan perlakuan dengan baik. Karena itu, kebebasan seseorang dalam menyampaikan pendapatnya harus memperhatikan *qawl maysūr*, agar orang yang mendengarkan mudah memahami, walaupun pendapat yang disampaikan berupa janji, harus dengan kata-kata yang baik dan benar, sehingga dapat memberikan harapan yang tidak mengecewakan.

Dari semua perkataan baik yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an dengan berbagai istilah di atas, memiliki audiensnya masing-masing sesuai dengan konteks ayat. Selain itu, istilah-istilah tersebut juga memiliki beberapa karakter makna sebagai penegasan terhadap perkataan yang disampaikan. Oleh karena itu, secara umum kebebasan berpendapat harus memperhatikan perkataan yang baik dengan masing-masing karakternya yang terdapat dalam istilah tersebut. Secara khusus, perkataan baik yang digunakan dalam penyampaian pendapat, harus memiliki penekanan khusus saat disampaikan kepada audiens tertentu, sesuai dengan konteks ayat yang menggunakan istilah tersebut.

Berikut pembagian istilah yang berkaitan dengan “perkataan baik” dalam Al-Qur'an berdasarkan audiens dan karakter makna:

No.	Istilah	No. Surat dan ayat	Karakter makna	Audiens
1	<i>Qawl ma'rūf</i>	2/235	sopan, terhormat	suami, istri

⁵¹ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 5, hal. 64.

⁵² Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an...*, Jilid 7, hal. 250.

		4/5	silaturahmi, menenangkan jiwa	anak, keluarga
		4/8	sesuai adat dan kebiasaan baik masyarakat	keluarga, anak yatim, orang miskin
		33/32	wajar, kebiasaan baik masyarakat	wanita
2	<i>Qawl sadīd</i>	4/9	benar, bijaksana, tepat sasaran	orang yang akan ditinggalkan
		33/70	jujur, lurus, tidak menyimpang	semua orang
3	<i>Qawl baḥīg</i>	4/63	membekas dalam hati	orang munafik
4	<i>Qawl karīm</i>	17/23	memuliakan, mengagungkan, menghormati	orang tua
5	<i>Qawl layyīn</i>	20/44	lemah lembut, sopan, ramah, bersahabat	orang yang membangkang, melampaui batas
6	<i>Qawl maysūr</i>	17/28	mudah, lembut, bagus, menyenangkan, tepat janji	kerabat dekat, orang miskin, musafir

Tabel Klasifikasi Perkataan Baik dalam Al-Qur'an.

Karakter makna yang terkandung dalam masing-masing istilah di atas, merupakan suatu penegasan khusus terhadap audiens yang terdapat dalam masing-masing ayat. Selain itu, terdapat juga isyarat lain dalam Al-Qur'an berkaitan dengan perkataan baik, yang penegasannya ada pada konten yang disampaikan, yaitu terkait dengan pesan dan ajaran Allah melalui perkataan yang baik (*hikmah* dan *mau'izhah al-hasanah*). Seperti pada QS. An-Nahl/16: 125, Allah berfirman:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ
صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik.

Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.

Pada ayat di atas, terdapat dua isyarat yang berkaitan dengan perkataan baik, yaitu kata *hikmah* dan *mau'izhah al-hasanah*. Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kata *hikmah* memiliki arti sesuatu yang paling utama, baik berupa pengetahuan atau perbuatan yang bebas dari kesalahan atau kekeliruan. Sedangkan kata *mau'izhah al-hasanah* berarti nasihat yang menyentuh hati dan membawa kebaikan, yang disertai dengan pengamalan dan keteladanan dari yang menyampaikan.⁵³ Lebih lanjut, al-Maragī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *hikmah* adalah perkataan yang menyeru kepada syariat Allah melalui wahyu-Nya, dan *mau'izhah al-hasanah* adalah pelajaran dan peringatan yang terdapat dalam Al-Qur'an.⁵⁴

Selain tentang *hikmah* dan *mau'izhah al-hasanah*, ayat di atas juga menyinggung tentang *jidal ahsan* yaitu berdebat dengan cara yang baik. Menurut Hamka dalam tafsirnya, bahwa maksud dari *jidal ahsan* adalah bantahlah menggunakan cara yang terbaik.⁵⁵ Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa selain *jidal* buruk, terdapat *jidal* baik dan *jidal* terbaik. *Jidal* baik adalah berdebat dengan cara yang sopan dan menggunakan dalil-dalil atau argumen yang otentik dan diakui lawan. Sedangkan *jidal* terbaik adalah berdebat dengan baik disertai argumen yang benar, sehingga dapat membungkam lawan.⁵⁶

Ayat di atas tidak ditujukan secara khusus kepada audiens tertentu, karena setelah kata *ud'u* tidak disebutkan objeknya (*maf'ul bih*). Hal ini menunjukkan gaya pengungkapan bahasa Arab yang memberi pengertian secara umum, sehingga berlaku untuk siapapun, baik orang Islam atau kafir.⁵⁷ Penekanannya terdapat pada materi atau pesan yang disampaikan dengan perkataan *hikmah* dan *mau'izhah al-hasanah*, bukan kepada siapa pesan itu disampaikan. Karena itu, setiap orang berhak menyampaikan pendapatnya tentang pesan dan ajaran Allah kepada semua manusia.

Walaupun demikian, agar materi atau pesan yang disampaikan dengan perkataan *hikmah* dan *mau'izhah al-hasanah* tersebut tepat sasaran, maka dapat disesuaikan dengan audiensnya. Secara umum, terdapat tiga kategori audiens, yaitu orang yang memiliki intelektual tinggi, orang awam, dan orang diluar Islam. Kepada orang yang memiliki pengetahuan tinggi,

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 6, hal. 775.

⁵⁴ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsir al-Maragī*, Juz 14, hal. 121.

⁵⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 5, hal. 3989.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 6, hal. 776.

⁵⁷ Muḥammad bin 'Alawī al-Malīkī al-Makkī al-Ḥasanī, *Zubdah al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017, hal. 12.

penyampaiannya dengan *hikmah*, yaitu menggunakan kata-kata bijak sesuai dengan keilmuannya. Untuk orang awam, penyampaiannya menggunakan *mau'izhah al-hasanah*, yaitu nasihat yang menyentuh jiwa sesuai dengan pengetahuan mereka yang sederhana. Sedangkan, terhadap orang yang beragama di luar Islam, penyampaiannya dengan *jidal ahsan*, yaitu menggunakan logika dan retorika yang jelas dan halus, serta jauh dari hujatan dan kekerasan.⁵⁸

Dalam konteks kebebasan berpendapat, Al-Qur'an memberi isyarat bahwa kata *hikmah* dan *mau'izhah al-hasanah* digunakan saat pendapat yang disampaikan berisi tentang pesan dan ajaran Allah. Artinya, seseorang bebas menyampaikan pendapatnya tentang ajaran Allah kepada siapapun yang dikehendakinya dengan perkataan yang terbaik, bijaksana, dan menyentuh hati, sehingga orang yang mendengarkannya dapat mengikuti jalan kebenaran tersebut. Dalam kondisi berdebat sekalipun, pendapat yang disampaikan harus dengan perkataan yang baik dan lugas, disertai dengan argumen yang jelas dan otentik, serta tidak menimbulkan pertengkaran.

Karena itu, secara khusus melalui ayat di atas Allah memberi kebebasan kepada semua orang Islam untuk menyampaikan pendapatnya tentang ajaran Allah dengan perkataan *hikmah* dan *mau'izhah al-hasanah* kepada semua manusia. Namun, agar pendapat yang disampaikan terarah dan berbekas, harus menyesuaikan dengan audiens, baik dengan para cendekiawan maupun dengan orang biasa. Begitu juga dalam berdebat dengan penganut agama lain, harus memperhatikan etika dan menggunakan perkataan yang baik dan benar, sehingga berbekas dalam hati mereka.⁵⁹

Berdasarkan penjelasan di atas, baik yang berkaitan dengan perkataan yang penekanannya kepada audiens atau perkataan yang penekanannya terhadap materi yang disampaikan, secara umum Al-Qur'an tidak membatasi manusia untuk menyampaikan pendapatnya kepada semua manusia. Namun, istilah-istilah di atas, hanyalah penegasan yang diisyaratkan Al-Qur'an untuk menyampaikan pendapat, baik melalui perkataan yang penekanannya kepada audiens atau perkataan yang penekanannya terhadap materi yang disampaikan, agar pendapat yang disampaikan tepat pada sasarannya. Dalam hal ini, Al-Qur'an memerintahkan untuk bertutur kata yang baik kepada semua manusia, tanpa dibatasi oleh audiens maupun konten yang disampaikan. Sebagaimana firman Allah dalam QS.Al-Baqarah/2: 83, yaitu:

⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah....*, Vol. 6, hal. 777.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah....*, Vol. 6, hal. 777.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ
مُعْرِضُونَ

Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil janji dari Bani Israil, “Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat-baiklah kepada kedua orang tua, kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin. Dan bertuturkatalah yang baik kepada manusia, laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat.” Tetapi kemudian kamu berpaling (mengingkari), kecuali sebagian kecil dari kamu, dan kamu (masih menjadi) pembangkang.

Kalimat *waqūlū linnāsi husna* dalam ayat di atas, merupakan perintah untuk bertutur kata dengan baik kepada semua manusia. Ibn Katsīr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa maksud dari kalimat tersebut adalah berbicaralah dengan perkataan yang baik dan ramah, termasuk dalam hal *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, hendaklah disampaikan dengan cara yang baik (*ma'ruf*). Selain itu, perkataan yang baik juga mengandung *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, kesabaran, pengampunan, serta akhlak baik kepada semua manusia.⁶⁰

Dalam ayat di atas, setelah Allah memerintahkan untuk berbuat baik kepada orang tua, kerabat dekat, anak yatim, dan orang miskin, barulah Allah memberikan penegasan untuk berkata yang baik kepada manusia. Karena itu, ayat di atas mengandung dua unsur kebaikan, yaitu kebaikan dalam perbuatan dan perkataan. Hal ini dapat dipahami bahwa Allah ingin menegaskan kepada semua manusia, khususnya umat Islam, dalam melakukan perbuatan baik haruslah memperhatikan juga perkataan yang baik.

Melalui perkataan, seseorang dapat menyampaikan berbagai hal, termasuk menyampaikan pendapatnya, sehingga bahasa dan perkataan yang digunakan harus menggunakan perkataan yang baik, karena perkataan yang baik akan melahirkan perbuatan yang baik. Begitu juga dalam kebebasan berpendapat, perkataan yang baik merupakan kunci seseorang dalam menyampaikan pendapatnya. Bebas bukan berarti sebebaskan-bebasnya tanpa adanya batasan. Dalam hal ini, Al-Qur'an memberi isyarat, bahwa kebebasan berpendapat harus memperhatikan perkataan yang baik.

Selanjutnya, kebebasan berpendapat yang diisyaratkan Al-Qur'an adalah berkaitan dengan menyeru pada kebaikan dan mencegah dari kemunkaran. Dalam Al-Qur'an, kalimat menyeru pada kebaikan dan

⁶⁰ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 1, hal. 209.

mencegah dari kemunkaran, disebut dengan istilah *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Istilah tersebut secara berangkaian disebut sebanyak delapan kali, yaitu dalam QS. Āli 'Imrān/3: 104, 110,114; QS. Al-A'rāf/7: 157; QS. At-Tawbah/9: 112; QS. Al-Hajj/22: 41 dan QS. Luqmān/31: 17. Selain itu, Al-Qur'an juga menggunakan istilah *yad'ūna ila al-kha'ir* untuk menjelaskan tentang menyeru kepada kebaikan, yang terdapat pada QS. Āli 'Imrān /3: 104. Dalam hal ini, Allah berfirman:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Pada ayat di atas terdapat dua isyarat sekaligus yang menerangkan tentang perintah menyeru kepada kebaikan, yaitu kalimat *yad'ūna ila al-kha'ir* dan *ya'murūna bi al-ma'ruf*, serta isyarat yang menerangkan tentang mencegah dari kemunkaran, yaitu kalimat *yanhauna 'an al-munkar*. Menurut Quraish Shihab, kata *yad'ūna* berarti mengajak dan kata *ya'murūna* berarti memerintahkan. Terdapat perbedaan dalam penggunaan dua kata tersebut, istilah *yad'ūna* dikaitkan dengan *al-kha'ir*, dan istilah *ya'murūna* dikaitkan dengan *al-ma'ruf*.⁶¹

Perbedaan tersebut merupakan isyarat bahwa nilai kebaikan yang terkandung dalam *al-kha'ir* dan *al-ma'ruf* memiliki perbedaan. Nilai kebaikan yang terkandung dalam istilah *al-kha'ir* bermakna universal, yaitu keuniversalan nilai kebaikan yang diajarkan oleh Al-Qur'an. Sedangkan istilah *al-ma'ruf* mengandung nilai kebaikan yang terbatas hanya pada pandangan umum masyarakat tertentu yang sejalan dengan *al-kha'ir*. Adapun *al-munkar* berarti nilai keburukan yang bertentangan dengan nilai-nilai ketuhanan. Karena itu, ayat di atas merupakan suatu penegasan terhadap perlunya mengajak pada kebaikan, memerintahkan yang *ma'ruf*, dan mencegah kemunkaran.⁶²

Ayat di atas, memberi isyarat kepada umat Islam untuk menyeru pada kebajikan dengan memperhatikan nilai-nilai kebaikan universal dalam Al-Qur'an, sekaligus nilai-nilai kultural yang sejalan dengan Al-Qur'an. Dalam hal ini, nilai-nilai kebaikan universal perlu ditransformasi untuk kemaslahatan semua manusia, karena keuniversalan nilai-nilainya, Al-Qur'an

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 210.

⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 211.

dapat menjadi *rahmatan li al-‘ālamīn*. Begitu juga dengan nilai-nilai kultural yang baik, bisa dijadikan sebagai pendekatan khusus dalam mentransformasi nilai-nilai kebaikan kepada masyarakat yang menjunjung tinggi nilai kulturalnya itu. Karena itu, setiap orang Islam memiliki hak dan tanggungjawab dalam menyebarkan nilai-nilai Al-Qur’an yang *rahmatan li al-‘ālamīn* kepada semua umat manusia, baik melalui pendekatan yang universal maupun melalui pendekatan kultural yang baik.

Dalam konteks kebebasan berpendapat, ayat di atas memberi isyarat bahwa dalam menyampaikan pendapat, seseorang harus memperhatikan nilai-nilai kebaikan yang universal maupun nilai kultural yang baik, sehingga pendapatnya dapat dipahami dan diterima dengan baik pula. Kebebasan bukan berarti seseorang dapat menyampaikan pendapatnya dengan bebas tanpa adanya penegasan khusus. Karena itu, kebebasan pendapat yang diisyaratkan melalui *yad’ūna ila al-khaīr, ya’murūna bi al-ma’rūf, serta yanhauna ‘an al-munkar*, merupakan penegasan khusus bahwa pendapat yang disampaikan, hendaklah mengandung nilai-nilai kebajikan dan menyerukan untuk meninggalkan hal-hal yang mengandung kemunkaran.

b. Kebebasan Beragama

Islam melalui ajaran Al-Qur’an sangat menghormati kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan. Dalam Al-Qur’an, isyarat tentang kebebasan beragama tergambar dalam QS. Al-Baqarah/2: 256, yaitu:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Ayat tersebut turun berkaitan dengan seorang muslim *Anshār* dari keluarga *Bani Salim Ibn ‘Auf al-Ashārī* yang bernama Abu al-Husayn, memiliki dua orang anak laki-laki yang telah memeluk agama Nasrani. Kemudian, Abu al-Husayn bertanya kepada Nabi saw. “bolehkah aku memaksa kedua anakku untuk masuk Islam, karena mereka tidak taat kepada ku, sedangkan keduanya tetap ingin memeluk agama Nasrani?.” Kemudian turunlah ayat tersebut.⁶³ Dalam keterangan lain, Abu al-Husayn selalu

⁶³ Muḥammad ‘Alī ash-Shābūnī, *Mukhtashar Tafsīr Ibn Katsīr*, Jilid I, Beirut: Dār al-Qur’an al-Karīm, 1981, hal. 232.

meminta kepada kedua anaknya tersebut membiarkan kedua anaknya untuk masuk Islam dengan berkata “aku tidak akan membiarkan kalian berdua, sampai kalian masuk Islam.” Kemudian mereka mengadukan keadaan tersebut kepada Nabi saw., dan Abu al-Husayn berkata “apakah sebagian ragaku akan masuk neraka, dan aku hanya melihat saja?”, maka turunlah ayat tersebut. Setelah itu, Abu al-Husayn membiarkan kedua anaknya tetap memeluk agama Nasrani.⁶⁴

Ayat di atas secara jelas menegaskan bahwa tidak ada paksaan dalam menganut agama tertentu, terutama agama Islam. Abdullah Yusuf Ali dalam penafsirannya tentang ayat tersebut, menjelaskan bahwa sesungguhnya pemaksaan bertentangan dengan agama, karena agama berlandaskan pada suatu keyakinan, sehingga agama tidak akan ada manfaatnya tatkala dijalani dengan keterpaksaan.⁶⁵ Namun bukan berarti ayat ini mengajarkan tentang pluralisme agama, karena isyarat tentang jalan kebenaran yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah kebenaran Islam. Karena itu, orang yang mendapatkan hidayah dari Allah untuk menempuh jalan kebenaran tersebut, dengan sendirinya akan mengikuti kebenaran Islam tanpa harus ada paksaan. Sebagaimana penjelasan Ibn Katsīr dalam tafsirnya:

“Tidak ada paksaan bagi siapapun untuk mengikuti agama Islam, karena terdapat bukti yang jelas tentang kebenaran Islam, sehingga tidak perlu memaksa siapapun untuk masuk ke dalam Islam. Orang yang diberi petunjuk oleh Allah untuk memeluk Islam, dilapangkan dadanya dan dicerahkan wawasannya, sehingga memiliki alasan yang pasti dalam menerima Islam. Sedangkan, orang yang dibutakan hatinya, ditutup pendengaran dan pandangannya oleh Allah, sehingga tidak ada untungnya memaksa mereka untuk memeluk Islam.”⁶⁶

Penjelasan tersebut dipertegas lagi oleh Wahbah az-Zuhayfī dalam tafsirnya, bahwa janganlah memaksa seseorang untuk memeluk Islam, karena bukti dan dalil-dalil kebenaran Islam sudah sangat terang, sehingga tidak perlu ada paksaan untuk mengikutinya. Keimanan bukan untuk dipaksakan, karena berdasarkan pada kesadaran dan ketulusan, serta dalil dan bukti-bukti yang jelas. Karena itu, semua orang memiliki kebebasan untuk beriman pada ajaran Islam atau tidak.⁶⁷ Hal ini, seperti disinggung dalam QS. Al-Kahfi/18: 29, yang artinya; *dan katakanlah (Muhammad): “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman,*

⁶⁴ Wahbah az-Zuhayfī, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Jilid 2, Damsyiq: Dār al-Fikr, 2009, hal. 22

⁶⁵ Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Quran*, Amana Publication, 1997, hal. 115-116.

⁶⁶ ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā‘īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azhīm*, Juz 1, hal. 521.

⁶⁷ Wahbah az-Zuhayfī, *At-Tafsīr al-Munīr...*, Jilid 2, hal. 23.

dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah dia kafir.” Penggalan ayat ini memepertegas, bahwa Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad untuk menyampaikan kepada orang-orang kafir bahwa kebenaran yang disampaikan tersebut bersumber dari Allah, sehingga tidak ada paksaan untuk beriman atau kafir.

Dalam konteks QS. Al-Kahfi/18: 29, al-Maragī memberikan penafsirannya, bahwa siapapun yang hendak beriman kepada Allah dan bergabung dalam komunitas orang-orang beriman, hendaklah segera mengikuti jalan kebenaran tersebut tanpa mengajukan syarat dan alasan yang memberatkan. Kemudian, siapa yang ingin mengikuti jalan kekafiran, maka urusannya dikembalikan kepada Allah, dan Nabi Muhammad tidak akan mengusir orang-orang yang mengikuti jalan kebenaran dengan beriman kepada Allah dan kepada yang telah diturunkan kepadanya. Dalam hal ini, Rasulullah tidak mendapatkan keuntungan apapun dari keimanan seseorang, dan tidak memperoleh kerugian sedikitpun dari keingkaran seseorang.⁶⁸ Artinya, manfaat dari kebenaran itu, kembali kepada orang yang mengamalkannya. Demikian sebaliknya, akibat buruk dari pengingkaran terhadap kebenaran tersebut, kembali kepada orang yang mengingkarinya.

Selanjutnya, pembahasan tentang kebebasan beragama juga terdapat pada QS. Yūnus/10: 99. Ayat ini merupakan penjelasan lanjutan dari ayat sebelumnya (QS. Yūnus/10: 98) tentang manfaat iman. Selanjutnya, dijelaskan bahwa keimanan seseorang merupakan pilihannya sendiri, karena jika Allah berkehendak agar semua manusia di bumi untuk beriman kepada-Nya, maka mudah bagi Allah untuk merealisasikannya.⁶⁹ Allah telah mengatur seluruh alam semesta beserta isinya dengan seimbang, ada yang baik dan buruk, beriman dan tidak beriman, dan lain sebagainya.⁷⁰ Artinya, Allah Maha Adil dalam memberi petunjuk kepada siapapun yang berhak mendapatkan petunjuk tersebut, dan menyesatkan siapa yang seharusnya disesatkan.⁷¹ Karena itu, Nabi Muhammad sekalipun tidak berhak untuk memaksa manusia yang menutup hatinya untuk beriman kepada Allah.

Dalam konteks ayat tersebut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa Allah memiliki kekuatan untuk menjadikan semua manusia untuk beriman. Namun, Allah memberikan kesempatan kepada manusia dalam memilih jalan hidupnya. Jika Allah tidak menghendaki hal tersebut terjadi, dan sekuat apapun manusia dipaksa untuk memeluk Islam, maka hal tersebut tidak akan

⁶⁸ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 15, hal. 143.

⁶⁹ Lajnah Pentashihan Al-Qur’an, *Tafsir al-Qur’an Tematik*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014, hal. 18.

⁷⁰ Fahmi Salim, *Tafsir Sesat: 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 2013, hal. 206.

⁷¹ ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azhīm*, Juz 4, hal. 259.

berhasil dan berjalan dengan baik. Allah tidak akan menerima seseorang yang memeluk Islam dengan terpaksa, karena Allah tidak menghendaki iman yang dimulai dengan paksaan. Karena itu, sekalipun pemaksaan untuk mengikuti agama Islam itu berhasil, tetap saja Allah tidak akan menerima hal tersebut.⁷²

Ayat 99 dalam surat Yūnus ini berkaitan juga dengan QS. Al-Baqarah/2: 256, yaitu memiliki makna yang sama bahwa tidak terdapat paksaan dalam agama Islam, karena manusia telah diberikan akal dan pikiran oleh Tuhan untuk memilih mana jalan yang benar. Dalam hal ini, jalan kebenaran adalah agama Islam. Karena itu, melalui akal dan pikiran manusia, Allah ingin menguji manusia dengan memberikan kebebasan untuk memilih, apakah hamba-Nya tersebut mengikuti isyarat hatinya yang paling dalam atau mengikuti pengaruh suasana dan keadaan yang ada di sekitarnya. Seseorang akan mengikuti kata hatinya untuk memilih kebenaran Islam berdasarkan pada ilmu dan pengetahuan yang benar, dan bebas dari tekanan atau paksaan yang muncul dari lingkungannya. Artinya, manusia dengan akal, pikiran dan hatinya mampu menilai dan menerima berbagai kebenaran yang disampaikan oleh Allah melalui Nabi dan Rasul-Nya dalam memilih jalan kebenaran tersebut.

Berdasarkan berbagai penafsiran terhadap ayat-ayat tentang kebebasan beragama tersebut, menurut hemat penulis terdapat dua makna terkait kebebasan beragama yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an, yaitu makna secara eksplisit dan makna secara implisit. Secara eksplisit, kebebasan beragama merupakan hak setiap manusia, sehingga tidak ada seorang pun yang berhak memaksa orang lain untuk mengikuti agama tertentu, termasuk agama Islam. Dalam Al-Qur'an, secara spesifik Allah menghendaki umat Islam menjunjung tinggi kebebasan beragama melalui prinsip *lā ikrāha fi al-dīn* yaitu kebebasan dalam memilih agama Islam atau selainnya. Melalui prinsip tersebut, usaha menyampaikan tentang kebenaran Islam kepada orang lain tidak boleh dilakukan dengan paksaan atau kekerasan, karena keberagamaan seseorang harus didasarkan pada kerelaan dan ketulusan hati tanpa ada paksaan.

Jadi, secara eksplisit, isyarat kebebasan beragama dalam Al-Qur'an bukan tanpa adanya batasan, tetapi kebebasan yang menghendaki manusia dapat menentukan pilihannya berdasarkan ilmu dan pengetahuannya tentang Islam, sehingga bisa mengambil keputusan yang tepat dalam memeluk agama Islam. Karena itu, ketika seseorang sudah menentukan pilihannya untuk memeluk Islam, maka konsekuensinya harus taat dan patuh menjalankan semua ajaran yang ada dalam Islam, sehingga tidak ada lagi

⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 5, hal. 513.

kebebasan untuk memilih dan masuk dalam agama yang lain.⁷³ Artinya, kebebasan tersebut bukan bebas memilih dalam menjalankan ajaran agama, antara mau melaksanakan atau tidak ajaran tersebut, namun bebas menentukan dan memilih agama tanpa ada paksaan, serta berkomitmen dalam menjalankan segala ajaran agamanya.

Secara implisit, kebebasan beragama dalam Al-Qur'an memberi isyarat kedamaian, karena Allah menginginkan agar setiap orang merasakan dan menikmati kedamaian. Pemaksaan akan menjadikan suasana jiwa tidak damai, yang berakibat pada hilangnya kedamaian. Al-Qur'an memberi isyarat dengan menggunakan kalimat "*tidak ada paksaan dalam agama*", agar kedamaian selalu wujud di antara semua pemeluk agama. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukan saja menjamin kebebasan dalam beragama, namun lebih dari itu, Al-Qur'an memberi kebebasan terhadap pemeluk setiap agama untuk melaksanakan ajaran dan ritual agamanya masing-masing. Harmonisasi antara pemeluk setiap agama inilah yang dikehendaki oleh Al-Qur'an, karena pemaksaan dan kekerasan atas nama agama terhadap pemeluk agama lain, tidak sesuai dengan ajaran Al-Qur'an.

Kebebasan beragama menggambarkan bahwa keragaman dan perbedaan itu merupakan sebuah keniscayaan, sehingga pemaksaan untuk memiliki keyakinan yang sama merupakan suatu kemustahilan. Dalam hal ini, setiap orang harus menghormati hak orang lain dalam menentukan pilihan atas keyakinannya. Walaupun demikian, secara jelas Al-Qur'an memberi isyarat bahwa agama Islam merupakan sebuah kebenaran. Namun, di sisi lain Al-Qur'an memberikan isyarat tentang penghormatan yang wajar terhadap agama lain, sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Hajj/22: 40. Dengan demikian, kebebasan beragama yang dikehendaki oleh Al-Qur'an, adalah memberikan ruang kepada seseorang untuk memeluk agama dengan kerelaan hati, berdasarkan pada ilmu dan pengetahuannya tentang agama tersebut, bukan atas dasar paksaan dan kekerasan.

2. Isyarat Al-Qur'an tentang Persaudaraan

Persaudaraan merupakan istilah yang erat kaitannya dengan hubungan antara sesama manusia melalui ikatan persahabatan yang serupa dengan ikatan saudara. Dalam bahasa Arab istilah persaudaraan disebut dengan *ukhuwwah* yang pada dasarnya berarti persamaan dan keserasian dalam berbagai faktor.⁷⁴ Persamaan dalam keluarga atau keturunan melahirkan

⁷³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 368.

⁷⁴ Kata *ukhuwwah* secara etimologi berasal dari kata dasar *akh*. Kata *akh* ini dapat berarti saudara kandung/seketurunan atau dapat juga berarti teman. Bentuk jamaknya ada dua, yaitu *ikhwah* yang berarti saudara kandung dan *ikhwān* yang berarti teman. Jadi *ukhuwwah* secara etimologi bisa diartikan sebagai persaudaraan. Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1977, hal. 5.

persaudaraan, persamaan dalam sebuah visi dan misi juga mengakibatkan persaudaraan, begitu juga dengan persamaan dalam suku, golongan maupun agama mengakibatkan persaudaraan.⁷⁵ Karena itu, persamaan merupakan faktor penting yang terdapat dalam sebuah persaudaraan. Semakin banyak persamaan, semakin erat hubungan persaudaraan yang terjalin. Walaupun demikian, persamaan bukan satu-satunya faktor yang terdapat dalam persaudaraan, masih banyak faktor-faktor lain yang melahirkan persaudaraan.

Dalam Islam, *ukhuwwah* merupakan akar dari terbangunnya toleransi, saling menghormati, menghargai dan wujud dari terciptanya perdamaian. Melalui persaudaraan, realitas kehidupan yang beragam dapat menjadi harmonis, karena persaudaraan adalah bekerjasama dan saling melengkapi, bukan perpecahan dan saling mencaci maki. Ukhuwah dalam Islam tidak hanya memperhatikan persaudaraan di antara umatnya, namun Islam juga memperhatikan persaudaraan secara universal.

Dalam Al-Qur'an, tidak ditemukan secara spesifik kata *ukhuwwah*, namun Al-Qur'an menggunakan kata *akh* dalam bentuk jamak untuk melambangkan persaudaraan. Pada dasarnya, kata *akh* berarti persamaan. Terdapat dua makna dari kata *akh* dalam berbagai bentuknya, yaitu makna hakiki dan majazi. Makna hakiki menunjukkan persaudaraan atas dasar keturunan. Sedangkan makna majazi menggambarkan persaudaraan yang bukan atas dasar keturunan.⁷⁶ Bentuk jamak dari kata *akh* dalam Al-Qur'an, terdapat dua jenis yaitu *ikhwān* dan *ikhwah*. Kata *ikhwān* disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 22 kali dan kata *ikhwah* sebanyak 7 kali.⁷⁷ Kata *ikhwān* dipakai oleh Al-Qur'an untuk menunjukkan persaudaraan berdasarkan persamaan keturunan maupun yang bukan keturunan. Sedangkan kata *ikhwah* digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjukkan persaudaraan berdasarkan keturunan, kecuali hanya sekali yaitu tentang persaudaraan atas dasar iman.⁷⁸

Berdasarkan penggunaan kata *ikhwān* dan *ikhwah* yang diartikan sebagai persaudaraan atas dasar persamaan pada berbagai ayat dalam Al-Qur'an, setidaknya terdapat beberapa bentuk persaudaraan yang lahir dari dua kata tersebut, yaitu 1) persaudaraan atas dasar pergaulan dan persahabatan, 2) persaudaraan atas dasar persamaan agama, 3) persaudaraan atas dasar persamaan keturunan, 4) persaudaraan atas dasar persamaan bangsa.⁷⁹ Selain bentuk persaudaraan yang lahir dari kata *ikhwān* dan *ikhwah*, terdapat juga bentuk persaudaraan yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an tanpa menggunakan istilah *ikhwān* ataupun *ikhwah*.

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 357.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 1, hal. 346.

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 357.

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 1, hal. 346.

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 1, hal. 347.

Secara umum, terdapat beberapa bentuk persaudaraan yang dikategorikan oleh para ulama berdasarkan isyarat yang terdapat dalam Al-Qur'an. Menurut Quraish Shihab, persaudaraan yang berdasarkan pada arti persamaan, terbagi dalam beberapa bentuk, yaitu *ukhuwwah 'ubūdiyyah*, *ukhuwwah fi insāniyyah*, *ukhuwwah wathaniyyah wa an-nasbiyyah*, *ukhuwwah fi ad-dīn al-islām*.⁸⁰ Selain itu, Muhammad Chirzin membagi persaudaraan dalam Islam menjadi 5 bentuk, yaitu 1) persaudaraan antara sesama manusia yang dilandasi oleh kesamaan dan kesetaraan dihadapan Allah swt. 2) Persaudaraan dalam keturunan dan perkawinan. 3) Persaudaraan kebangsaan. 4) Persaudaraan sesama pemeluk agama. 5) Persaudaraan seiman-seagama.⁸¹ Sedangkan, Nasaruddin Umar membaginya dalam 4 bentuk, yaitu *ukhuwwah islāmiyyah*, *ukhuwwah basyariyyah*, *ukhuwwah imāniyyah*, dan *ukhuwwah wathaniyyah*.⁸²

Dari berbagai sudut pandang tentang persaudaraan yang diisyaratkan Al-Qur'an pada penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa persaudaraan dalam arti yang luas memiliki berbagai bentuk, baik persaudaraan yang berkaitan langsung dengan istilah *ukhuwwah* yang berakar pada kata *akh* dalam bentuk jamaknya, maupun persaudaraan yang diisyaratkan secara tidak langsung berdasarkan konteks ayat. Menurut penulis, kategorisasi persaudaraan dalam pandangan para ulama di atas saling melengkapi dan tidak terdapat perbedaan yang mendasar. Karena itu, pembahasan persaudaraan dalam Al-Qur'an pada bagian ini, akan memperhatikan beberapa bentuk persaudaraan yang telah dikonstruksi oleh para ulama tersebut. Diantaranya adalah sebagai berikut:

a. Persaudaraan antara Sesama Manusia (*Ukhuwah Basyariyah*)

Dalam konteks persaudaraan antara sesama manusia, Al-Qur'an memberi isyarat bahwa manusia berasal dari sumber yang satu, memiliki kesamaan dan kesetaraan di hadapan Allah, walaupun berbeda warna kulit, bangsa dan bahasanya, bahkan berbeda agamanya. Sebagaimana yang diisyaratkan oleh Allah dalam QS. Al-Hujurat/49: 13, yaitu:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 357.

⁸¹ Muhammad Chirzin, "Ukhuwah dan Kerukunan dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Aplikasi*, Vol. VIII No. 1 Tahun 2007, hal. 2-6.

⁸² Nasaruddin Umar, *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2019, hal. 149.

bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.

Terdapat beberapa riwayat terkait dengan sebab turunnya ayat di atas, di antaranya adalah berkaitan dengan permintaan Nabi kepada *Banī Bayadhah* untuk menikahkan salah satu putri mereka dengan Abu Hind yang berprofesi sebagai tukang bekam. Permintaan Nabi ditolak oleh *Banī Bayadhah*, karena tidak patut bagi mereka untuk menikahkan putrinya dengan salah seorang dari bekas budak mereka. Kemudian, Allah menurunkan ayat di atas, sebagai kecaman atas sikap *Banī Bayadhah*, karena kemuliaan di sisi Allah berdasarkan ketakwaan, bukan atas dasar keturunan atau status kebangsawanan.⁸³

Ibn Katsīr dalam tafsirnya menjelaskan tentang ayat di atas, bahwa semua manusia berasal dari tanah, dari tanah itu Allah ciptakan Adam dan Hawa, kemudian Allah menjadikan keturunan Adam berbangsa-bangsa. Karena itu, setelah Allah melarang untuk menggunjing dan menghina orang lain pada ayat sebelumnya, kemudian Allah memberi peringatan melalui ayat di atas bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama.⁸⁴ Lebih lanjut, al-Maragī menafsirkan ayat di atas, bahwa manusia memiliki ikatan persaudaraan dari nasab yang sama, yaitu dari Adam dan Hawa. Karena itu, perbuatan saling mengolok, mencela dan mengejek, akan merusak ikatan persaudaraan di antara sesama manusia.⁸⁵ Menurut Qurais Shihab, ayat di atas membahas tentang prinsip yang fundamental tentang hubungan antara sesama manusia. Hal ini ditunjukkan oleh ayat di atas dengan menggunakan panggilan yang ditujukan kepada manusia, bukan ditujukan kepada orang beriman sebagaimana ayat sebelumnya. Penciptaan manusia yang bersumber dari sperma dan ovum menegaskan bahwa semua manusia memiliki derajat dan kedudukan yang sama di sisi Allah.⁸⁶

Bagi umat Islam, Al-Qur'an bukan saja merupakan pedoman dalam hal-hal yang berkaitan tentang Tuhan, namun menjadi pedoman juga dalam mengatur hubungan antara sesama manusia. Hubungan antara sesama manusia dalam realitas kehidupan merupakan sebuah keniscayaan, karena manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan manusia lainnya dalam keberlangsungan kehidupannya di dunia. Ketika manusia membutuhkan manusia yang lain, maka perbedaan yang ada pada diri masing-masing harus bisa dipahami bersama, karena perbedaan tersebut bertujuan untuk saling

⁸³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 12, hal. 616.

⁸⁴ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 7, hal. 360.

⁸⁵ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 26, hal. 142.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 12, hal. 615-616.

melengkapi dan bekerjasama. Melalui jalinan kerjasama dan saling melengkapi, akan tercipta persaudaraan di antara manusia. Artinya, persaudaraan di antara manusia merupakan wujud dari rasa saling membutuhkan, sehingga terbangunnya kerjasama dan saling melengkapi.

Allah menciptakan manusia dari sumber yang satu, yaitu Adam dan Hawa untuk saling mengenal antara sesama *Banī Ādam*, sehingga dapat saling memberi manfaat dan bukan untuk saling menghina dan membenci, karena semua manusia sama di sisi Allah. Perbedaan suku, bangsa, bahkan agama sekalipun bertujuan untuk mejalin persaudaraan, karena isyarat Al-Qur'an pada ayat di atas, melalui perbedaan tersebut manusia dapat saling mengenal antara satu dengan yang lainnya. Maksudnya, melalui saling mengenal, akan melahirkan persaudaraan di antara manusia.

Semua petunjuk Al-Qur'an tentang hubungan di antara manusia bertujuan untuk mempererat persaudaraan di antara mereka. Persaudaraan menjadi spirit ketuhanan sekaligus spirit kemanusiaan, karena persaudaraan yang dibangun atas dasar saling memberi manfaat antara sesama manusia, merupakan perintah Allah yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Karena itu, persaudaraan antara sesama manusia menuntut usaha yang sungguh-sungguh dalam saling memberi manfaat, saling melengkapi dan saling memperbaiki antara sesama manusia. Melalui usaha-usaha tersebut, akan terwujud rasa saling mengasihi dan saling mencintai, sehingga melahirkan harmonisasi dan kedamaian di antara manusia.

b. Persaudaraan dalam Keturunan (*Ukhuwah Nasabiyyah*)

Dalam Islam, keturunan atau nasab merupakan faktor penting, karena akan berpengaruh pada banyak hal dalam kehidupan manusia. Misalnya, dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan, warisan, perkawinan, dan lain sebagainya. Dalam hal ini, Al-Qur'an menyebutkan tentang nasab sebanyak tiga kali, yaitu pada QS. Al-Mu'minūn/23: 101, QS. Al-Furqān/25: 54 dan pada QS. Al-Shāffāt/37: 158. Dari ketiga ayat tersebut, Allah memberi penegasan bahwa manusia diciptakan untuk memiliki keturunan atau nasab di dunia, sekaligus memberi isyarat bahwa masalah nasab sangat penting dalam kehidupan dunia.

Para mufasir memberikan pandangannya masing-masing tentang nasab dalam beragam arti dan pengertian. Di antaranya, Ibn Katsīr mengartikan nasab sebagai hubungan secara turun-temurun yang membetuk keluarga-keluarga melalui hubungan yang bersumber dari perkawinan.⁸⁷ Wahbah az-Zuhaylī mendefinisikan nasab sebagai suatu asas dalam hubungan kekeluargaan yang berdasarkan pada pertalian darah. Artinya, orang-orang

⁸⁷ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 6, hal. 107.

yang senasab adalah orang-orang yang satu pertalian darah.⁸⁸ Secara umum, dapat dipahami bahwa nasab merupakan hubungan yang mengikat seseorang dengan yang lainnya atas dasar pertalian darah melalui perkawinan yang sah.

Dalam konteks persaudaraan berdasarkan keturunan, Al-Qur'an memberi isyarat dengan menggunakan kata *ikhwān* dan *ikhwah*. Kata *ikhwah* yang digunakan Al-Qur'an, secara keseluruhan mengisyaratkan tentang persaudaraan dalam keturunan, hanya dalam QS. Al-Hujurat/49: 10 yang menyinggung tentang persaudaraan atas dasar Iman. Sedangkan, kata *ikhwān* yang disebutkan Al-Qur'an sebanyak 22 kali, terdapat 7 ayat yang mengisyaratkan tentang persaudaraan dalam keturunan dengan berbagai konteks ayatnya masing-masing. Ayat-ayat itu terdapat pada QS. Al-An'am/6: 87, QS. At-Tawbah/9: 23 dan 24, QS. An-Nūr/24: 31 dan 61, QS. Al-Ahzāb/33: 55, QS. Al-Mujādalah/58: 22. Persaudaraan dalam keturunan pada berbagai ayat yang menggunakan kata *ikhwān*, memberi isyarat bahwa hubungan antara saudara maupun keluarga yang senasab adalah hubungan yang tidak dapat diputuskan, walaupun terjadi pertengkaran dan perselisihan. Karena itu, hak-hak sesama saudara harus diperhatikan dan ditunaikan, agar persaudaraan tetap terjaga dan harmonis. Misalnya, Al-Qur'an memberi isyarat tentang hubungan di antara saudara maupun keluarga yang senasab. Dalam hal ini, Allah berfirman dalam QS. An-Nūr/24: 61, yaitu:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^٤

Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu, makan (bersama-sama mereka) di rumah kamu atau di rumah bapak-bapakmu, di rumah ibu-ibumu, di rumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudara-saudaramu yang perempuan, di rumah saudara-saudara bapakmu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara bapakmu yang perempuan, di rumah saudara-saudara ibumu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara ibumu yang perempuan, (di rumah) yang kamu miliki kuncinya atau (di rumah) kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri. Apabila kamu memasuki rumah-rumah hendaklah kamu

⁸⁸ Wahbah az-Zuhayfi, *At-Tafsir al-Munir...*, Jilid 10, hal. 92.

memberi salam (kepada penghuninya, yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, dengan salam yang penuh berkah dan baik dari sisi Allah. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat(-Nya) bagimu, agar kamu mengerti.

Secara umum, ayat di atas berbicara tentang hubungan kekerabatan di antara sesama kaum kerabat. Pada ayat sebelumnya, Allah menjelaskan tentang tata cara dan etika dalam rumah tangga, agar terciptanya rumah tangga yang harmonis. Selanjutnya, pada ayat di atas, Allah menerangkan tentang tata cara dan etika makan di rumah sendiri atau di rumah sanak saudara. Dalam hal ini, Ibn Katsīr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa makan di rumah sendiri dalam ayat di atas, sebagai penegasan kepada lafaz lain yang disebutkan setelahnya agar memiliki perlakuan yang sama.⁸⁹ Maksudnya, tidak ada larangan bagi seseorang untuk makan bersama dengan orang buta, pincang, dan sakit, baik di rumahnya sendiri, maupun di rumah keluarga, saudara, bahkan di rumah temannya sekalipun.

Lebih lanjut, al-Maragī memberikan penafsirannya terhadap ayat di atas, bahwa orang yang berkebutuhan khusus dan orang yang sakit tidak ada larangan untuk makan bersama orang yang sehat, dan tidak ada larangan untuk makan di rumah yang di dalamnya ada istri dan keluarganya, atau di rumah sanak saudaranya, bahkan di rumah kawan karibnya, karena tuan rumah akan merasa senang jikalau sanak saudaranya makan bersama di rumahnya. Begitu juga dengan teman, akan merasa senang menjamu teman karibnya. Melalui ayat di atas, Allah mengajarkan juga tata cara memasuki rumah dengan memberi salam yang penuh dengan keberkahan di sisi Allah.⁹⁰

Dalam hal ini Quraish Shihab menjelaskan tentang tata cara memasuki rumah, baik untuk makan maupun untuk silaturahmi. Ketika seseorang memasuki suatu rumah di antara rumah-rumah yang disebutkan pada ayat di atas, maka harus memberi salam kepada tuan rumah, baik karena persaudaraan seagama maupun persaudaraan senasab. Pada hakikatnya salam tersebut sama dengan memberi salam kepada dirinya sendiri.⁹¹

Menurut penulis, penjelasan tentang makan bersama atau sendiri di rumah keluarga, saudara, maupun teman karib pada ayat di atas, merupakan isyarat agar di antara sesama saudara hendaklah saling bersilaturahmi. Dalam berinteraksi dengan sesama manusia, bahkan dengan keluarga atau saudara senasab sekalipun, hendaklah memperhatikan tata cara dan sikap yang baik. Sebagaimana disinggung juga pada ayat sebelumnya tentang tata cara dan sikap yang baik dalam berumah tangga. Melalui menjaga sikap dan etika

⁸⁹ ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Juz 6, hal. 78.

⁹⁰ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 18, hal. 135-137.

⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 8, hal. 614.

yang baik di antara keluarga, saudara, dan teman, akan melahirkan persaudaraan yang harmonis. Penjelasan tentang mengucapkan salam ketika memasuki rumah, merupakan isyarat untuk memperhatikan sikap dan etika yang baik terhadap hubungan persaudaraan, termasuk dalam persaudaraan senasab.

Begitu juga, isyarat yang terkandung dalam ayat-ayat yang menggunakan kata *ikhwah*, bahwa hal terpenting dalam membangun hubungan persaudaraan dengan saudara senasab adalah memperhatikan sikap dan etika yang baik. Sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS. An-Nisā'/4: 11 dan 176 tentang tata cara pembagian harta warisan dengan baik dan benar sesuai dengan ketentuan Allah. Ketentuan-ketentuan dalam pembagian harta warisan di antara keluarga dan saudara, merupakan isyarat untuk memperhatikan sikap dan etika dalam memenuhi hak-hak di antara keluarga dan saudara, khususnya saudara senasab.

Walaupun demikian, Al-Qur'an memberi penegasan secara khusus tentang hubungan dengan saudara senasab yang kafir. Dalam hal ini, orang-orang yang beriman (Islam) dilarang untuk menjadikan keluarga ataupun saudaranya tersebut sebagai teman dekat, yaitu orang yang dipercaya atau orang yang dicintai melebihi cintanya kepada Allah dan RasulNya. Sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS. At-Tawbah/9: 23, bahwa larangan tersebut dikhawatirkan keluarga dan saudara dari orang yang beriman, mengetahui keadaan dan kekuatan orang-orang Islam saat diperintahkan hijrah ke Madinah. Karena itu, orang Islam diperintahkan untuk menjaga sikap dan etika saat berinteraksi dengan keluarga dan saudaranya yang masih kafir, sehingga hubungan persaudaraan tetap terjalin dengan baik atas dasar saling menghargai terhadap posisi dan kedudukannya masing-masing.

c. Persaudaraan dalam Kebangsaan (*Ukhuwwah Wathaniyyah*)

Fakta bahwa manusia hidup dalam suatu bangsa merupakan anugerah Tuhan, agar manusia bersatu dalam menjalankan kehidupannya secara rukun dan damai. Keadaan yang menyatukan manusia dalam satu suku, bahasa, budaya dan adat istiadat yang bertujuan agar terwujudnya kehidupan harmonis merupakan wujud dari kebangsaan. Secara normatif, Islam juga memperhatikan masalah kebangsaan, karena dapat menjamin terciptanya kehidupan yang rukun dan damai. Melalui keadaan yang rukun dan damai tersebut ajaran Islam dapat dilaksanakan, sehingga kehidupan dalam bingkai kebangsaan menjadi salah satu faktor terlaksananya ajaran Islam.

Dalam Al-Qur'an, terdapat 3 kata yang mengisyaratkan tentang bangsa atau kebangsaan, yaitu *syab* atau *syūb* (jamak), *qaum* dan *ummah*. Kata *qaum* dan *qaumiyyah* sering dipahami dalam arti bangsa dan kebangsaan.⁹²

⁹² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 331.

Dalam Al-Qur'an, kata *syu'ūb* disebut satu kali, kata *qaum* disebut sebanyak 322 kali, dan kata *ummah* sebanyak 51 kali. Penggunaan kata-kata tersebut pada berbagai konteks dan pengulangannya dalam Al-Qur'an semakin menegaskan bahwa tidak ada pertentangan antara ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dengan paham kebangsaan. Hal ini sebagaimana tergambar dalam QS. Al-Hujurat/49:13, bahwa manusia yang memiliki perbedaan jenis kelamin, suku, golongan dan lainnya, diperintahkan untuk beradaptasi dan bersinergi agar tercapai kehidupan yang rukun, damai, toleran, dan terpenuhi segala kebutuhan hidupnya. Isyarat tersebut merupakan salah satu dasar pemikiran tentang kebangsaan dalam Al-Qur'an.

Dalam konteks persaudaraan atas dasar kebangsaan, Al-Qur'an memberi isyarat melalui dialog para Nabi terdahulu dengan kaumnya, dengan menggunakan kata *ikhwān* pada QS. Qāf/50: 13, dan seringkali Al-Qur'an mengisyaratkan dengan kata *akhūhum* dan *akhāhum* dalam berbagai ayat. Dalam konteks ini, kata *akhāhum* disebut sebanyak 8 kali dalam QS. Al-A'rāf/7: 65 dan 73, QS. Hūd/11: 50, 61, 84, dan 85, QS. An-Naml/27: 45, dan dalam QS. Al-'Ankabūt/29: 36. Sedangkan kata *akhūhum* disebut sebanyak 4 kali dalam QS. Asy-Syu'arā'/26: 106, 124, 142, 161. Ketiga kata tersebut, memiliki makna yang mengisyaratkan tentang saudara sebangsa dalam kaum atau bangsa tertentu sesuai dengan konteks ayat masing-masing. Misalnya, Allah berfirman pada QS. Asy-Syu'arā'/26: 106, yaitu:

إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ^{٩٣}

Ketika saudara mereka (Nuh) berkata kepada mereka, "Mengapa kamu tidak bertakwa?"

Menurut al-Maragī, kata *akhūhum* pada ayat di atas berarti saudara sebangsa, sebutan "saudara sebangsa" seringkali disandingkan bersamaan dengan nama bangsanya, seperti sebutan "saudara Arab".⁹³ Senada dengan itu, Quraish Shihab menegaskan bahwa kata *akhūhum* memiliki makna saudara sebangsa.⁹⁴ Lebih lanjut dalam tafsir as-Sa'dī dijelaskan, bahwa kata *akhūhum* bermakna saudara sebangsa, karena Allah mengutus para Rasul yang berasal dari bangsanya sendiri untuk memudahkan komunikasi dengan kaumnya, sehingga mereka dengan mudah memahami dan mengikuti ajaran yang disampaikan para Rasul tersebut, termasuk dalam hal ini adalah Nabi Nuh.⁹⁵

⁹³ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 19, hal. 80.

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Misbah...*, Vol. 9, hal. 284.

⁹⁵ 'Abdurrahmān bin Nāshir as-Sa'dī, *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān fi at-Tafsīr Kalām al-Mannān*, Saudi Arabiyah: Dār as-Salām, 2002, hal. 695.

Ayat di atas menerangkan tentang Nabi Nuh dan kaumnya, dan Nabi Nuh disebut sebagai saudara kaumnya. Menurut penulis, maksud dari Nabi Nuh diutus kepada saudaranya, yaitu orang-orang yang dianggap masih kerabat dengan Nabi Nuh atau dalam ayat lain disebutkan bahwa Nabi Nuh diutus kepada kaumnya. Hal ini menunjukkan hubungan antara Nabi Nuh dengan kaumnya adalah sebagai saudara, sehingga Nabi Nuh memiliki tanggung jawab sebagai Nabi dan sebagai saudara untuk menyampaikan ajaran Allah kepada bangsanya yang sekaligus saudaranya. Hal ini menandakan bahwa Al-Qur'an mengakui eksistensi persaudaraan berdasarkan kebangsaan (*ukhuwwah wathaniyyah*).

Selain itu, pluralitas hubungan dalam persaudaraan kebangsaan merupakan suatu yang pasti, karena sudah pasti terdapat perbedaan di antara saudara sebangsa. Dalam hal ini, Al-Qur'an menjelaskan bahwa terdapat orang-orang munafik dan kafir juga yang hidup di Madinah, sehingga Al-Qur'an memberi isyarat dengan menggunakan kata *ikhwān* untuk menggambarkan persaudaraan kebangsaan di antara sesama penduduk madinah. Dalam konteks ini, kata *ikhwān* disebut sebanyak 4 kali pada QS. Āli 'Imrān/3: 156 dan 168, QS. Al-Aḥzāb/33: 18, dan pada QS. Al-Ḥasyr/59: 11. Memang konteks ayat-ayat itu berbicara tentang hubungan orang munafik dan kafir dengan saudara-saudara mereka sebangsa yang hidup di Madinah, yang menghasut dan menyebarkan kemunafikannya. Namun, ayat-ayat tersebut mengandung isyarat tentang adanya pluralitas dalam kehidupan berbangsa, dengan berbagai macam kondisi dan aktivitas yang ada dalam bangsa tersebut.

Menariknya Allah menggunakan kata *ikhwān* untuk menggambarkan hubungan di antara orang-orang yang ada dalam naungan bangsa tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an mengakui persaudaraan atas dasar kebangsaan itu, sehingga di antara saudara sebangsa memiliki tanggung jawab untuk saling mengenal, bersinergi dan bekerjasama dalam menjaga eksistensi bangsanya. Kerjasama tersebut harus dibangun berdasarkan nilai-nilai universal tentang keadilan, kebenaran, kasih sayang, dan sebagainya, sehingga antara saudara sebangsa dapat saling menghargai dalam berbagai perbedaan yang dimilikinya. Karena itu, berbagai perbedaan yang ada di antara saudara sebangsa tersebut, baik perbedaan agama maupun paham keagamaan, harus dibingkai dalam persaudaraan kebangsaan.

d. Persaudaraan Sesama Pemeluk Agama (*Ukhuwwah Imāniyyah*)

Suatu kenyataan bahwa manusia memiliki persamaan asal penciptaannya, namun memiliki perbedaan dalam berbagai hal di kehidupan dunia, termasuk dalam hal ini adalah masalah kepercayaan atau agama. Dalam sejarah peradaban dunia, agama yang dianut oleh manusia tidak selalu

sama, karena Allah sendiri yang tidak menghendaki agar semua manusia memiliki keyakinan yang sama, seperti yang diisyaratka dalam QS. Yūnus/10: 99. Allah memberi kebebasan untuk memilih keyakinan dan agama sesuai dengan yang dikehendaki oleh manusia, setelah Allah memberi petunjuk dalam wahyu melalui RasulNya tentang kebenaran Islam, hal ini disinggung dalam QS. Al-Baqarah/2: 256. Hal ini menunjukkan bahwa manusia hidup di tengah-tengah pluralitas penganut agama.

Karena itu, Allah menyinggung persaudaraan antara orang Islam dengan orang non-Islam tersebut dengan menggunakan kata *ikhwān*, dalam QS. Al-A'rāf/7: 202. Menurut Quraish Shihab, terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli tafsir tentang huruf *waw* dalam konteks hubungan ayat. Pendapat Thabathaba'i, bahwa huruf *waw* itu dihubungkan dengan orang yang bertakwa pada ayat sebelumnya. Maksudnya, *waikhwānuhum* bermakna "dan saudara dari orang bertakwa itu, yaitu orang musyrikin dan para pendurhaka." Sedangkan, al-Biqā'i berpendapat bahwa huruf *waw* itu menghubungkan keadaan orang bertakwa dengan keadaan orang kafir sebagai pendurhaka dan saudara-saudaranya sesama pendurhaka.⁹⁶ Artinya, menurut Thabathaba'i *waikhwānuhum* adalah persaudaraan anatar orang Islam dengan non-Islam, dan pendapat al-Biqā'i bahwa *waikhwānuhum* adalah persaudaraan antara sesama orang non-Islam.

Dalam konteks ini, Quraish Shihab lebih cenderung mengikuti pendapat al-Biqā'i, yaitu menghubungkan antara keadaan orang bertakwa dengan orang musyrikin. Maksud dari *ikhwānuhum* berarti saudara-saudara kaum musyrikin dan pendurhaka. Dalam hal ini, penulis cenderung terhadap pendapat Thabathaba'i, sehingga ayat tersebut mengisyaratkan bahwa orang-orang musyrikin merupakan saudara dari orang-orang Islam, namun orang-orang musyrikin itu membantu setan dalam menyesatkan dan berbuat kerusakan. Karena itu, dalam ayat lain Al-Qur'an mengatur sikap dan etika umat Islam dalam berinteraksi dengan pemeluk agama lain, sebagai dasar dalam membangun persaudaraan di antara keduanya.

Dalam Al-Qur'an, Allah memberi petunjuk untuk berlaku baik dan adil terhadap pemeluk agama dan keyakinan yang berbeda, selama mereka tidak berbuat zalim kepada umat Islam. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Mumtahānah/60: 8, yaitu:

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا
إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 4, hal. 435-436.

kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Ayat di atas turun berkaitan dengan sikap Asma' bint Abū Bakr yang dihampiri oleh ibundanya Qutailah yang belum memeluk Islam, dengan membawa hadiah. Pada awalnya Asma' menolak kedatangan ibunya tersebut, bahkan enggan menerima hadiah itu dan tidak memperkenankan ibunya masuk ke rumahnya. Namun setelah Asama' bertanya kepada 'Aisyah, kemudian Allah menurunkan ayat di atas. Hal ini, menunjukkan bahwa Allah tidak melarang hubungan dalam kebaikan antara muslim dan non-muslim, sebagaimana hubungan Asma' yang sudah Islam dan Ibunya yang non Islam. Dengan kata lain, Allah tidak melarang orang Islam menjalin hubungan baik dengan orang non Islam yang tidak memerangi karena persoalan agama.⁹⁷

Menurut As-Sa'dī, pada ayat-ayat sebelumnya diperintahkan untuk memusuhi orang-orang non muslim, sehingga orang muslim merasa harus melaksanakan perintah tersebut dengan sungguh-sungguh dan merasa berdosa ketika menyambung hubungan baik dengan orang-orang non muslim itu. Karena itu, Allah memberi petunjuk melalui ayat di atas, bahwa berbuat baik dan bersikap adil terhadap orang non muslim yang tidak mengganggu keutuhan orang muslim, tidak termasuk dalam hal yang dilarang oleh Allah.⁹⁸ Sejalan dengan pendapat tersebut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat di atas turun untuk menampik kesan terhadap ayat-ayat sebelumnya untuk memusuhi orang kafir, kemudian menegaskan tentang hubungan antara orang muslim dan orang non-muslim.⁹⁹

Pada ayat di atas, di satu sisi Allah memperbolehkan orang muslim untuk menjalin hubungan kerjasama dengan orang-orang yang berbeda keyakinan, dengan syarat orang-orang itu tidak mengganggu dan memusuhi orang muslim. Namun, di sisi lain pada ayat setelahnya, Allah melarang orang muslim untuk berteman dan bersahabat dengan orang non-muslim yang memusuhi dan memerangi mereka. Menurut penulis, perintah dan larangan pada dua ayat itu tidak bersifat *muthlaq*, tetapi bersifat *muqayyad* atau bersifat tentatif, karena dibatasi dan dihubungkan dengan sebab tertentu, sebagaimana yang tergambarkan pada dua ayat tersebut. Perintah berbuat baik dengan orang non-muslim juga diisyaratkan oleh Allah dalam QS. Al-Ankabūt/29: 46, untuk berdebat dengan mereka menggunakan cara yang sebaik-baiknya. Bagi orang non-muslim yang membantah kebenaran dan menyatakan permusuhan dengan orang muslim, Allah memerintahkan untuk

⁹⁷ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 8, hal. 118-119.

⁹⁸ 'Abdurrahmān bin Nāshir as-Sa'dī, *Taisīr al-Karīm...*, hal. 1010.

⁹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 4, hal. 596.

membalasnya dengan balasan yang setimpal, namun kesabaran lebih baik dari membalasnya, seperti yang diisyaratkan pada QS. An-Nahl/16: 126.

Ayat di atas dapat dijadikan pijakan dalam menjelaskan tentang persaudaraan dan solidaritas antara pemeluk agama. Persaudaraan yang diisyaratkan dalam ayat itu adalah menjalin hubungan baik dengan orang non-muslim secara damai melalui kerjasama atas dasar kemanusiaan, karena dari sisi kemanusiaan semua manusia adalah sama dan bersaudara. Maksudnya, hubungan baik itu harus sama-sama muncul dari dua belah pihak, baik dari orang non-muslim maupun orang muslim. Karena itu, kebaikan yang dibangun antara pemeluk beragama, bukan dalam urusan akidah dan keyakinan masing-masing, namun untuk urusan kemanusiaan yang melahirkan kemaslahatan bersama di antara umat beragama.

e. Persaudaraan Seiman-Seagama Islam (*Ukhuwwah Islāmiyyah*)

Terdapat perbedaan pendapat antara para ulama tentang penggunaan istilah *ukhuwwah islāmiyyah*, namun penulis lebih cenderung menggunakan istilah tersebut untuk menggambarkan persaudaraan sesama orang Islam. Menurut Musthafa al-Qudhah, *ukhuwwah islāmiyyah* adalah persaudaraan atas dasar akidah yang sama, sehingga dapat menyatukan hati setiap orang Islam, walaupun berbeda dalam keturunan, suku, bangsa dan bahasa. Melalui ikatan seiman dan seagama, menjadikan orang Islam bersatu dalam membentuk bangunan umat yang kokoh, yaitu umat Islam.¹⁰⁰ Dalam hal ini, keimanan menjadi perakat dan pengikat persaudaraan antara sesama orang Islam, baik yang senasab maupun yang berbeda nasabnya, yang sebangsa maupun berbeda bangsa. Karena itu, persaudaraan sesama orang Islam terwujud dalam rasa satu cita yang melahirkan rasa peduli, saling menyayangi, saling menghargai, saling membantu, dan bekerjasama untuk kepentingan bersama umat Islam.

Dalam Al-Qur'an *ukhuwwah islāmiyyah* disinggung sekali dengan menggunakan kata *ikhwah*, dan disebut sebanyak 5 kali dengan menggunakan kata *ikhwān*. Kata *ikhwān* yang mengisyaratkan tentang ukhuwah islamiyah, yaitu QS. Āli 'Imrān/3: 103, QS. At-Tawbah/9: 11, QS. Al-Hijr/15: 47, QS. Al-Ahzāb/33: 5, QS. Al-Hasyr/59: 10. Penggunaan kata *ikhwah* pada konteks ini, merupakan penekanan khusus terhadap perasaudaraan sesama Islam. Kata *ikhwah* pada tempat yang lain dalam Al-Qur'an, semuanya mengandung isyarat tentang persaudaraan atas dasar keturunan, hanya pada QS. Al-Hujurat/49: 10, kata *ikhwah* menyinggung tentang persaudaraan sesama Islam. Dalam hal ini, Allah berfirman dalam QS. Al-Hujurat/49: 10, yaitu:

¹⁰⁰ Mushtafa Al-Qudhah, *Prinsip Ukhuwah dalam Islam*, diterjemahkan oleh Fathur Suhardi dari judul *Mabda' al-Ukhuwwah fi al-Islām*, Solo: Hazanah Ilmu, 1994, hal. 14.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ^١

Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat.

Menurut Ibn Katsīr, ayat di atas menganjurkan kepada orang-orang beriman, yaitu hamba Allah yang taat untuk mempererat persaudaraan di antara mereka.¹⁰¹ Senada dengan itu, al-Maragī menjelaskan bahwa pada hakikatnya orang Islam itu bersandar pada satu akidah, yaitu iman kepada Allah, yang menyebabkan saling terikat secara lahir dan batin, sehingga melahirkan *ukhuwwah islāmiyyah*. Karena itu, perbaikilah hubungan di antara saudara seagama, seperti hubungan baik yang terjadi antara dua saudara yang senasab.¹⁰²

Lebih lanjut, Quraish Shihab memberikan penafsirannya, bahwa ayat di atas mempertegas ayat sebelumnya tentang perdamaian antara orang beriman. Perdamaian itu perlu diwujudkan, karena orang-orang mukmin yang memegang teguh imannya dan dipersatukan oleh keimanan, seperti saudara senasab. Inilah di antara alasan penggunaan kata *ikhwah* dalam ayat di atas.¹⁰³ Selain itu, ‘Alī Ash-Shābūnī menyatakan bahwa ayat di atas, memberi isyarat bahwa pada hakikatnya persaudaraan sesama Islam lebih kokoh dari persaudaraan senasab, karena saudara senasab yang tidak beriman akan membentuk persaudaraan yang tidak kokoh secara lahir dan batin.¹⁰⁴

Penggunaan kata *ikhwah* pada ayat di atas memberi isyarat khusus bahwa hubungan di antara sesama orang Islam itu sangat kuat, seakan-akan hubungan tersebut dibangun bukan saja atas dasar keimanan, namun berdasarkan persaudaraan senasab. Artinya, persaudaraan seiman dan seagama di antara sesama orang Islam itu erat dan kuat, seperti erat dan kuatnya hubungan persaudaraan dalam keturunan atau nasab. Karena itu, tidak ada alasan bagi umat Islam untuk terpecah belah dalam berbagai hal. Kalaupun terjadi perpecahan, peperangan di antara sesama orang Islam, maka jalan perdamaian harus ditempuh dengan cara yang baik dan adil.

Hal inilah yang ditegaskan oleh Al-Qur’an pada QS. Ali ‘Imrān/3: 103, agar orang Islam tidak terpecah belah dan selalu berpegangteguh pada agama Allah. Ayat ini menggunakan kata *ikhwān* sebagai isyarat bahwa *ukhuwwah islāmiyyah* merupakan karunia Allah dengan menyatukan hati di antara

¹⁰¹ ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Juz 7, hal. 349.

¹⁰² Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 26, hal. 131.

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Misbah...*, Vol. 12, hal. 598-599.

¹⁰⁴ Muḥammad ‘Alī ash-Shābūnī, *Shafwah at-Tafāsīr*, Juz 1, Kairo: Dār ash-Shābūnī, t.th., hal. 234 – 235.

sesama orang Islam. Karena itu, kesatuan hati atas dasar iman dan agama yang sama tidak membuat umat Islam bercerai-berai. Menurut Ibn Katsīr, orang-orang yang beriman dan beragama Islam merupakan saudara. Berdasarkan persaudaraan tersebut, menjadikan orang Islam tidak boleh saling menghina, tidak saling memfitnah, tidak menzalimi saudaranya, dan tidak mengkafirkan sesama muslim. Jika terjadi permasalahan di antara sesama orang Islam, maka harus menempuh jalan perdamaian dengan adil, yaitu memperlakukan kedua pihak itu benar-benar sebagai saudara. Kalaupun ada sanksi yang diberikan, maka harus secara adil sesuai dengan ketentuan syariat Islam.¹⁰⁵

Secara umum, kata *ikhwān* yang digunakan ayat lain dalam konteks persaudaraan sesama Islam, memberi isyarat untuk memperhatikan dan menunaikan hak-hak saudaranya tersebut. Di antaranya dengan cara saling tolong menolong, sebagaimana yang dicontohkan oleh kaum *Muhājirin* dan *Anshār*, sehingga persaudaraan mereka disebut dengan persaudaraan atas dasar iman, seperti yang diisyaratkan Al-Qur'an dalam QS. Al-Ḥasyr/59: 10. Selain itu, orang-orang yang sebelumnya bermusahan dengan orang Islam, ketika mereka bertaubat dan menjalankan syariat Islam, maka mereka harus diperlakukan sebagai saudara seagama. Perbuatan masa lalunya tidak lagi menjadi pijakan dalam berhubungan dengan orang-orang tersebut, namun taubat dan perbuatannya dalam melaksanakan salat dan menunaikan zakat yang menjadi perhatian, karena mereka disebut oleh Allah sebagai saudara seagama, sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. At-Tawbah/9: 11. Begitu juga dengan seorang anak yang tidak diketahui ayahnya, dan anak tersebut dipelihara oleh seorang muslim yang lain, maka hak anak dari hubungan pemeliharaan tersebut adalah sebagai saudara seagama, penjelasan ini dapat dilihat pada QS. Al-Aḥzāb/33: 5. Karena itu, persaudaraan atas dasar iman dan Islam ini, disinggung oleh Allah sebagai persaudaraan yang kekal hingga berada di surga (QS. Al-Ḥijr/15: 47).

Jadi, *ukhuwwah islāmiyyah* yang diisyaratkan dengan menggunakan kata *ikhwah* maupun *ikhwān* dalam Al-Qur'an, semuanya bertujuan untuk membangun keutuhan dan solidaritas umat Islam yang kuat, sehingga tidak terjadi perpecahan di antara mereka. Perhatian dan pemenuhan hak-hak di antara sesama umat Islam menjadi faktor penting dalam memupuk rasa persaudaraan tersebut. Hal ini harus dibangun dalam semangat saling menghormati dan menghargai, saling memberi dan membantu, saling mengingatkan dan menasehati, serta lain sebagainya.

Berdasarkan penjelasan di atas, *ukhuwwah* dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk dan penggunaannya pada ayat, baik yang menggunakan kata

¹⁰⁵ 'Imādudḍīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*, Juz 2, hal. 77.

ikhwān, ikhwah, akhāhum, akhūhum, maupun yang tidak menggunakan kata tersebut, dapat dilihat pada tabel berikut:

NO	Bentuk Ukhuwah	Kata Ukhuwah	Surat dan Ayat
1	Persaudaraan antara Sesama Manusia (<i>Ukhuwah Basyariyah</i>)	-	QS. Al-Hujurāt/49: 13
2	Persaudaraan dalam Keturunan (<i>Ukhuwah Nasabiyyah</i>)	<i>Ikhwān</i>	QS. Al-An'ām/6: 87, QS. At-Tawbah/9: 23 dan 24, QS. An-Nūr/24: 31 dan 61, QS. Al-Aḥzāb/33: 55, QS. Al-Mujādalah/58: 22.
		<i>Ikhwah</i>	QS. An-Nisā'/4: 11 dan 176, Yūsuf/12: 5, 7, 58, dan 100.
3	Persaudaraan dalam Kebangsaan (<i>Ukhuwwah Wathaniyyah</i>)	<i>Ikhwān</i>	QS. Qāf/50: 13, QS. Āli 'Imrān/3: 156 dan 168, QS. Al-Aḥzāb/33: 18, QS. Al-Ḥasyr/59: 11.
		<i>Akhāhum</i>	QS. Al-A'rāf/7: 65 dan 73, QS. Hūd/11: 50, 61, 84, dan 85, QS. An-Naml/27: 45, QS. Al-'Ankabūt/29: 36
		<i>Akhūhum</i>	QS. Asy-Syu'arā'/26: 106, 124, 142, 161.
4	Persaudaraan Sesama Pemeluk Agama (<i>Ukhuwwah Imāniyyah</i>)	<i>Ikhwān</i>	QS. Al-A'rāf/7: 202
		-	QS. Al-Mumtaḥanah/60: 8
5	Persaudaraan Seiman-Seagama Islam (<i>Ukhuwwah Islāmiyyah</i>)	<i>Ikhwan</i>	QS. Āli 'Imrān/3: 103, QS. At-Tawbah/9: 11, QS. Al-Hijr/15: 47, QS. Al-Aḥzāb/33: 5, QS. Al-Ḥasyr/59: 10.

3. Isyarat Al-Qur'an tentang Persamaan

Istilah persamaan biasa digunakan untuk menggambarkan tentang hubungan kemanusiaan secara universal. Terdapat beberapa adagium yang menyinggung tentang persamaan manusia, yaitu manusia adalah sama, manusia mempunyai hak untuk diperlakukan secara sama, dan manusia

diciptakan sederajat. Adagium tersebut menggambarkan bahwa persamaan di antara manusia merupakan suatu yang mutlak adanya, dan perbedaan merupakan sarana untuk membangun persatuan atas dasar persamaan manusia sebagai makhluk Tuhan.

Dalam bahasa Indonesia, persamaan dapat diartikan sebagai keadaan serupa dengan yang lain, persesuaian, atau persamaan dalam konteks menyamakan.¹⁰⁶ Persamaan dalam bahasa Inggris disebut dengan *equality* yang artinya keadaan yang sama dalam status, hak dan sebagainya.¹⁰⁷ Sedangkan dalam bahasa Arab, persamaan disebut dengan *musāwāh*, yang berasal dari kata *sawiya* yang memiliki arti sama, rata dan lurus.¹⁰⁸ Istilah *musāwāh* inilah yang dijadikan dasar prinsip persamaan dalam Islam.

Dalam Islam, persamaan adalah mengakui bahwa semua manusia sama dalam jenis dan tabiatnya, sehingga tidak ada seorang manusia pun yang mendominasi manusia lainnya, baik dari segi ras maupun keturunan tertentu. Atas dasar ini, terdapat pengakuan hak-hak yang sama antara orang Islam maupun dengan orang non-Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Hal tersebut, meliputi persamaan hak, kedudukan, dan nilai sebagai khalifah di bumi, kemudian melahirkan persamaan kemanusiaan secara universal. Karena itu, manusia menjadi istimewa di hadapan Tuhannya, berdasarkan kualitas moral dan intelektualnya kepada Tuhan, bukan karena perbedaan-perbedaan yang menjadi keunggulan di antara masing-masing manusia.¹⁰⁹

Perbedaan di antara manusia mencerminkan kondisi dan keadaannya dalam kehidupan dunia, sehingga manusia memiliki orientasi hidup yang berbeda-beda. Hal ini merupakan suatu kewajiban, karena manusia membutuhkan berbagai hal untuk menunjang kehidupannya di dunia. Karena itu, interaksi dan komunikasi antara sesama manusia dalam kehidupan, biasanya tergantung pada orientasi hidupnya masing-masing. Tidak jarang manusia menjadikan perbedaan di antara mereka sebagai indikator dalam berinteraksi dan berkomunikasi, sehingga melupakan persamaan di antara mereka, sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan. Padahal sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan, manusia memiliki kedudukan dan hak yang sama dalam menjalani kehidupannya di dunia. Kesamaan tersebut, kemudian melahirkan prinsip persamaan, yaitu persamaan atas dasar kesatuan asal

¹⁰⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1252.

¹⁰⁷ A.S. Hornboy, *et.al.*, *Oxford Advance Learner's Dictionary*, Oxford University Press, London, 1974, hal. 358.

¹⁰⁸ Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1994, hal. 681.

¹⁰⁹ Abdul Wahid Wafi', *Persamaan Hak dalam Islam*, diterjemahkan oleh Anshari Umar Sitanggal dan Rasichin dari judul *Al-Musāwāh fi al-Islām*, Bandung: Pustaka Ma'arif, 1984, hal 28.

manusia dan persamaan derajat kemanusiaan, sehingga melahirkan persamaan hak dan perlakuan, serta menentang adanya diskriminasi karena perbedaan suku, ras, bahasa, warna kulit, dan agama.

Dalam Al-Qur'an, istilah *musāwāh* tidak digunakan secara eksplisit untuk menjelaskan persamaan atas dasar kesatuan asal manusia dan persamaan dalam konteks hak dan perlakuan. Namun, Al-Qur'an memberi isyarat secara implisit tentang esensi persamaan kemanusiaan secara universal, serta persamaan atas dasar hak dan perlakuan terhadap sesama manusia. Terdapat beberapa bentuk istilah *musāwāh* yang digunakan oleh Al-Qur'an, yaitu *sawā*, *istawa-yastawi*, *istawaita*, *istawaitum*, dan *istawat*.

Istilah *musāwāh* yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya tersebut, tidak semuanya secara harfiah memiliki arti "sama". Misalnya, kata *sawāun* yang disebutkan sebanyak 27 kali dalam Al-Qur'an, hanya 20 kali yang mengandung makna "sama", sisanya menunjukkan arti lurus dan jujur. Kata *istawa* disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 15 kali, tidak terdapat satupun yang berarti "sama", semuanya berarti "bersemayam", "menuju", dan "berkehendak". Selanjutnya, kata *istawa* yang menunjukkan arti "sama" dalam Al-Qur'an, disebut dalam bentuk *yastawi* (*mudhari*) sebanyak 12 kali, arti "sama" yang dimaksud bukan menjelaskan tentang persamaan manusia dari segi penciptaannya, namun untuk menggambarkan tentang perbedaan manusia dari segi kualitasnya. Selain itu, kata *sawā* sebagai kata dasar digunakan oleh Al-Qur'an satu kali untuk menerangkan tentang suatu perbandingan atau perumpamaan yang sama, seperti yang terdapat pada QS. Al-Kahfi/18:96.¹¹⁰

Selain istilah *musāwāh* yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya itu, terdapat istilah lain dalam Al-Qur'an yang menyinggung tentang persamaan, yaitu *'adl*. Secara bahasa kata *'adl* berarti keadilan, tetapi arti dasarnya adalah sama rata. Kata *'adl* dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 28 kali dengan berbagai derivasinya.¹¹¹ Kata *'adl* dalam Al-Qur'an memiliki aspek dan objek yang beragam, sehingga mengakibatkan keragaman makna yang terkandung di dalamnya. Di antara makna keadilan yaitu adil dalam arti "sama", misalnya pada QS. An-Nisā'/4: 58. Menurut al-Maragī, adil dalam ayat tersebut bermakna menyampaikan hak kepada pemiliknya secara jelas, bukan bermakna persamaan hak.¹¹² Lebih lanjut, Sayyid Quthb memberi penekanan bahwa keadilan bersifat mutlak atas dasar persamaan sebagai prinsip dasar dari kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap orang. Keadilan

¹¹⁰ Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras...*, hal. 372-373.

¹¹¹ Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras...*, hal. 448-449.

¹¹² Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 5, hal. 69.

juga bersifat inklusif dan universal, serta tidak eksklusif untuk kelompok tertentu.¹¹³

Istilah-istilah di atas, memang tidak mengandung arti persamaan secara prinsip, tetapi sebagai penegasan bahwa Al-Qur'an secara implisit menyinggung persamaan melalui istilah-istilah tersebut. Hal ini, menunjukkan bahwa isyarat-isyarat persamaan yang terkandung di dalamnya, menggambarkan keberpihakan Al-Qur'an dalam menciptakan kondisi sosial masyarakat yang humanis, egaliter.

Karena itu, pembahasan persamaan dalam konteks Al-Qur'an, akan di bahas bukan berdasarkan pada istilah-istilah di atas, tetapi akan dibahas berdasarkan pengertian persamaan dalam Islam, yang penekanannya terhadap persamaan manusia karena asalnya dan persamaan derajat kemanusiaan, sehingga melahirkan persamaan dalam hak dan perlakuan. Berdasarkan pengertian tersebut, terdapat dua hal yang menjadi poin penting untuk menjelaskan persamaan dalam pandangan Al-Qur'an, yaitu isyarat Al-Qur'an tentang persamaan atas dasar kesatuan asal manusia, dan isyarat Al-Qur'an tentang persamaan derajat kemanusiaan, yang menentang adanya diskriminasi atas dasar perbedaan suku, ras, bahasa, warna kulit, agama, dan lain sebagainya.

Pertama, isyarat Al-Qur'an tentang persamaan berdasarkan kesatuan asal manusia. Dalam Al-Qur'an, isyarat tentang kesatuan asal manusia disebut secara eksplisit dengan istilah *nafs wāḥidah*. Istilah *nafs wāḥidah* disinggung sebanyak 5 kali dalam beberapa ayat Al-Qur'an, yaitu QS. An-Nisā'/4: 1, QS. Al-An'ām/6: 98, QS. Al-A'rāf/7: 189, QS. Luqmān/31: 28, dan QS. Az-Zumar/39: 6. Ayat-ayat tersebut menyinggung tentang asal penciptaan manusia dari sumber yang satu, selain itu terdapat juga beberapa ayat yang mengisyaratkan secara implisit tentang penciptaan manusia dari asal yang sama, misalnya penciptaan manusia dari unsur air, unsur tanah, dan melalui pertemuan sperma dan ovum.¹¹⁴ Walaupun demikian, dalam pembahasan ini istilah *nafs wāḥidah* dijadikan acuan untuk membahas tentang persamaan berdasarkan kesatuan asal manusia, karena secara eksplisit menyinggung tentang hal tersebut. Mislanya, Allah berfirman dalam QS. An-Nisā'/4: 1, yaitu:

¹¹³ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an...*, Jilid 2, hal. 397.

¹¹⁴ Nasaruddin Umar membagi ayat-ayat tentang penciptaan manusia dalam 3 pengelompokan. Pertama, ayat-ayat tentang penciptaan segala sesuatu, termasuk manusia dari unsur air. Kedua, ayat-ayat yang berbicara tentang penciptaan manusia dari unsur tanah. Ketiga, ayat-ayat yang berkaitan tentang penciptaan manusia dari proses reproduksi, yaitu melalui sperma yang bertemu dengan ovum. Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 209-247.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)-nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.

Dalam ayat di atas, istilah *nafs wāhidah* ditafsirkan beragam oleh para ulama, namun secara garis besar terdapat dua kelompok ulama yang berbeda penafsiran tentang istilah tersebut. Pertama, para ulama yang menafsirkan *nafs wāhidah* adalah Nabi Adam. Di antara para ulama tersebut adalah az-Zamakhshār, al-Qurthubī, at-Thabarī, Ibn Katsīr, al-Maragī, dan lain-lain. Misalnya Ibn Katsīr, memaknai ayat di atas sebagai penciptaan Siti Hawa dari Nabi Adam, untuk memperkuat pandangannya bahwa yang dimaksud *nafs wāhidah* adalah Nabi Adam, Ibn Katsīr menukil sebuah hadis *shahīh* yang menyatakan perempuan tercipta dari tulang rusuk lakik-laki.¹¹⁵

Berkaitan dengan hadis tersebut, terdapat dua jalur dalam periwayatannya, yaitu dari Abū Hurayrah dan Abū Dzar. Hadis yang berasal dari jalur Abū Hurayrah dapat ditemukan dalam kitab *Shahīh* Bukhārī, *Shahīh* Muslim, *Musnad Ahmad* bin Hanbal, *Sunan Tirmidzī*, dan *Sunan ad-Dārimī*. Sedangkan, hadis yang bersumber dari jalur Abū Dzar hanya terdapat pada kitab *Sunan ad-Dārimī*. Berikut kutipan hadis dari jalur Abū Hurayrah yang terdapat dalam kitab *Shahīh* Bukhārī,¹¹⁶

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ وَمُوسَى بْنُ حِرَامٍ قَالَا: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ مَيْسَرَةَ
الْأَشَجَعِيِّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الصِّلَعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ
ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسَرْتَهُ وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ.

“Telah bercerita kepada kami Abū Kurayb dan Mūsa bin Hizām, berkata keduanya: telah bercerita kepada kami Husayn bin ‘Alī dari Zāidah dari

¹¹⁵ ‘Imādud-dīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Juz 2, hal. 181.

¹¹⁶ Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī; Al-Jāmi’ al-Musnad as-Shahīh al-Mukhtashar min umūr Rasūlillah Salallahu ‘alaihi wa sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, Juz: 11, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th, hal. 112.

Maysarah al-Asyja'ī dari Abū Hāzīm dari Abū Hurayrah radhiyallahu'anhu, berkata Rasulullah saw: "Berilah wasiat kepada perempuan dengan cara yang baik, karena perempuan diciptakan dari tulang rusuk, dan sesungguhnya bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian atasnya. Jika engkau akan meluruskannya, tulang rusuk itu akan patah; dan jika engkau membiarkannya, tulang rusuk itu akan tetap bengkok. Maka berwasiatlah kepada perempuan dengan cara yang baik".

Pada masa pra-Islam perempuan dipandang sebagai makhluk yang tidak berharga, tidak mempunyai hak, dan diperlakukan dengan sewenang-wenang oleh laki-laki. Karena itu, hadis di atas menunjukkan salah satu cara Islam dalam mengatur pola hubungan antara laki-laki dengan perempuan. Dalam hal ini, Nabi memberi wasiat kepada para kaum laki-laki untuk bersikap kasih sayang, lemah lembut, tidak sewenang-wenang, karena para perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dan cepat patah, sehingga para kaum laki-laki harus sangat berhati-hati dalam berinteraksi dengan perempuan dalam berbagai hal. Pada dasarnya hadis di atas tidak berhubungan dengan proses penciptaan perempuan, namun hadis tersebut berkaitan tentang tata cara memperlakukan perempuan dengan baik. Walaupun demikian, banyak para ulama yang menjadikan hadis ini untuk memperkuat argumentasi tentang penciptaan perempuan berasal dari tulang rusuk Nabi Adam.

Kedua, para ulama yang menafsirkan *nafs wāhidah* dengan bukan Nabi Adam, melainkan sesuatu yang tidak dapat diketahui. Di antara ulama yang berpandangan seperti itu adalah Muhammad 'Abduh dan muridnya Rasyīd Ridha. Kedua ulama tersebut memberi penekanan bahwa kata *nafs wāhidah* merupakan suatu sumber utama dalam penciptaan manusia yang hakikatnya tidak dapat diketahui, dari sumber itu manusia menjadi spesial. Menurut Rasyīd Ridha, *nafs wāhidah* pada ayat di atas menegaskan bahwa manusia secara esensial mempunyai asal kemanusiaan yang sama. Karena itu, semua manusia bersaudara, tanpa memperhatikan perbedaan warna kulit, bahasa, atau perbedaan asal usul manusia itu sendiri.¹¹⁷

Dari dua pendapat di atas, penulis cenderung memaknai ayat tersebut secara esensial bahwa manusia diciptakan dari satu sumber yang sama dan sumber tersebut tidak dapat diketahui. Sebagaimana ditegaskan bahwa *nafs wāhidah* dalam ayat di atas maupun ayat lainnya, selalu digunakan dalam bentuk *nakirah* yang tidak dapat dikenal secara pasti keberadaannya, bukan digunakan dalam bentuk *ma'rifah* yang menunjukkan kekhususan. Kemudian ditegaskan lagi dengan kata *wahidah* sebagai sifat dari *min nafs*. Walaupun tidak dicantumkan kata *wāhidah* sebenarnya sudah menunjukkan arti "dari

¹¹⁷ Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsir al-Manār*, Jilid 4, Mesir: Dār al-Manār, 1367 H, hal. 324.

satu diri”.¹¹⁸ Artinya, *nafs wāhidah* yang diisyaratkan dalam Al-Qur’an merupakan asal usul kejadian untuk semua manusia, tanpa ada indikasi untuk menafsirkan bahwa *nafs wāhidah* adalah Nabi Adam.

Selain itu, ayat di atas juga menunjukkan ciri-ciri *makkiyyah*, karena menggunakan kalimat *yā ayyuha an-nās*, namun dari sisi realitas ayat tersebut turun di Madinah. Hal ini dapat dipahami bahwa ayat di atas sedang berdialog dengan realitas masyarakat Madinah yang plural, sehingga isyarat yang terkandung di dalamnya menunjukkan bahwa walaupun adanya perbedaan di antara manusia, tetap berasal dari *nafs wāhidah*. Karena itu, proses penciptaan manusia yang digambarkan pada ayat di atas, merupakan penegasan untuk membangun hubungan baik atau kekeluargaan atas dasar persamaan, tanpa melihat perbedaan-perbedaan yang terdapat di antara manusia.

Dalam konteks persamaan, istilah *nafs wāhidah* dalam Al-Qur’an memberi gambaran bahwa pada hakikatnya semua manusia memiliki asal usul penciptaan yang sama sebagai makhluk Tuhan. Karena itu, persamaan atas dasar kesatuan asal manusia yang diisyaratkan Al-Qur’an dapat dipahami bahwa secara esensial manusia memiliki asal kemanusiaan yang sama, dengan potensi yang sama, sehingga semua manusia memiliki kesempatan yang sama untuk mengaktualisasikan dirinya masing-masing berdasarkan potensi yang dimilikinya tersebut di hadapan Tuhan dan manusia. Berdasarkan esensi dari persamaan itu, tidak ada seorang manusia pun yang berhak menjadikan perbedaan dalam hal apapun, sebagai dasar dalam berkomunikasi, berinteraksi, bahkan dalam konteks hukum sekalipun.

Persamaan merupakan petunjuk Al-Qur’an dalam menegakkan prinsip-prinsip kemanusiaan universal, yang kemudian melahirkan keadilan sosial, dan kesetaraan di antara sesama manusia. Setiap manusia sebagai makhluk yang diciptakan dari satu asal yang sama, harus menjunjung tinggi nilai-nilai persamaan, persaudaraan dan kebebasan dalam menjalin dan menjaga keutuhan umat manusia, serta alam semesta. Karena itu, persamaan yang dibangun atas dasar kesatuan asal manusia, bertujuan agar manusia saling kenal mengenal di antara sesamanya. Bukan saja mengenal secara fisik, namun mengenal dalam konteks yang lebih luas, melintasi batas-batas primordial, bahkan agama dan keyakinan.

Kedua, isyarat Al-Qur’an tentang persamaan atas dasar derajat kemanusiaan. Dalam Al-Qur’an derajat kemanusiaan identik dengan kemuliaan dan kehormatan, hal ini berhubungan dengan moralitas dan ketakwaan manusia terhadap Tuhannya, bukan berhubungan dengan harta dan kekayaan. Berkaitan dengan persamaan derajat atas dasar kemuliaan manusia, Al-Qur’an menyinggungnya dalam QS. Al-Isrā’/17: 70, yaitu:

¹¹⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*, hal. 243.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Kalimat *wa laqad karramnā banī ādam* pada ayat di atas, menunjukkan makna yang mendalam tentang kemuliaan manusia yang dianugerahkan Allah, baik secara jasmani maupun ruhani. Dalam hal ini, Ibn Katsīr menafsirkan bahwa Allah mengisyaratkan tentang penghormatan dan kemuliaan terhadap *Banī Ādam*, karena Allah telah menciptakannya dalam bentuk yang paling baik dan paling sempurna, yang tidak dimiliki oleh makhluk-makhluk lainnya.¹¹⁹ Artinya, manusia memiliki kedudukan yang sama berdasarkan keistimewaan itu, tanpa membedakan antara seseorang dengan yang lainnya. Lebih lanjut, Wahbah az-Zuhayfī mengungkapkan bahwa manusia diberikan kemuliaan dan penghormatan karena memiliki empat keistimewaan. Pertama, manusia memiliki fisik yang sempurna dan bagus. Kedua, manusia diberi kemuliaan berupa akal dan ilmu, sehingga melahirkan insting dan pemahaman. Ketiga, manusia dianugrahi transportasi, di darat maupun di laut. Keempat, manusia diberi rezeki yang baik-baik dalam berbagai rupa.¹²⁰

Menurut Quraish Shihab, ayat di atas tidak mengungkapkan secara spesifik bentuk keistimewaan manusia yang dianugerahkan Allah. Hal ini memberi isyarat bahwa terdapat banyak keistimewaan yang dimiliki manusia, tidak khusus untuk ras tertentu, dan tidak juga berdasarkan pada keturunan atau agama tertentu, namun Allah menganugerahkan bagi seluruh anak cucu Adam. Karena itu, ayat di atas mengisyaratkan pandangan Al-Qur'an tentang persamaan hak manusia yang harus dihormati tanpa perbedaan. Semua manusia memiliki hak yang sama dalam menjalani aktivitas kehidupannya, namun hak-hak tersebut tidak boleh bertentangan dengan ketentuan Allah yang ada dalam tuntunan agama.¹²¹

Menurut penulis, dari beberapa pendapat di atas, ada hal yang menarik untuk dianalisis dalam ayat tersebut terkait dengan kelebihan manusia di atas makhluk-makhluk lainnya. Bahkan hal ini, dipertegas oleh Ibn Katsīr bahwa dari segi bentuk manusia merupakan makhluk yang lebih sempurna dan

¹¹⁹ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 5, hal. 89.

¹²⁰ Wahbah az-Zuhayfī, *At-Tafsīr al-Munīr...*, Jilid 8, hal. 121.

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 7, hal. 151-152.

utama dari semua jenis makhluk. Terdapat dua kalimat dalam ayat tersebut yang saling mendukung tentang kemuliaan dan kelebihan manusia, yaitu kalimat *wa laqad karramnā banī ādam* dan kalimat *wa fadhhdhalnāhum ‘alā katsīrin mimman khalqnā tafdhīlā*. Kalimat pertama mengisyaratkan tentang kemuliaan yang dianugerahkan oleh Allah dalam berbagai bentuk yang konkrit, sebagaimana yang diungkap oleh Wahbah az-Zuhaylī di atas. Sedangkan kalimat kedua, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Alusi, bahwa kalimat tersebut mengisyaratkan tentang kelebihan manusia kerana mampu berusaha mencari keselamatan dengan menggunakan berbagai bentuk kemuliaannya itu untuk menyembah dan berbakti kepada Allah, sehingga melahirkan derajat ketakwaan di sisi Allah.¹²²

Berdasarkan penjelasan di atas, terdapat dua bentuk persamaan berkaitan dengan derajat kemanusiaan yang diisyaratkan Al-Qur’an. Pertama, persamaan karena kemuliaan yang telah dianugerahkan oleh Allah dan menjadi fitrah setiap anak cucu Adam. Hal ini dapat dipahami bahwa manusia dalam menjalin hubungan dengan sesamanya harus memperhatikan unsur fitrah kemuliaannya. Berdasarkan hal itu, manusia dapat salaing menghormati dan menghargai, sehingga hak-haknya sebagai manusia dapat terpenuhi. Seperti hak hidup, hak berpendapat, hak beragama, dan lain sebagainya. Kedua, persamaan kerana kemuliaan yang diperoleh manusia berdasarkan usahanya dalam memanfaatkan fitrah kemuliaannya sesuai dengan ketentuan Allah, sehingga manusia mulia di sisi Allah. Dalam konteks ini, manusia memiliki persamaan derajat kemuliaan di sisi Allah, karena mampu menggunakan fitrah kemuliaannya untuk membangun hubungan baik dengan sesama manusia, bukan karena keunggulan fisik, keturunan, agama dan lainnya.

Sebagaimana disinggung dalam QS. Al-Hujurāt/49: 13, bahwa orang yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang dapat menjalankan perintah Tuhannya dengan sebaik-baiknya, bukan orang yang memiliki keturunan dan kerabat yang mulia. Dengan kata lain, persamaan kedua ini, berkaitan dengan derajat kemuliaan di sisi Allah dalam memanfaatkan fitrah kemuliaannya di dunia tanpa melanggar ketentuan-ketentuan Allah. Sedangkan persamaan yang pertama, berkaitan dengan derajat kemuliaan manusia berdasarkan fitrahnya untuk memperoleh haknya di dunia.

B. Budaya dalam Al-Qur’an

Budaya dalam arti terminologis, walaupun tidak ditemukan dalam Al-Qur’an, namun wujud kebudayaan yang dideskripsikan oleh para antropolog dapat ditemukan isyaratnya dalam Al-Qur’an. Pembahasan isyarat Al-Qur’an

¹²² Abū al-Fadhīl Syihāb ad-Dīn Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm wa as-Saba’ al-Matsānī*, Juz. 15, Beirut: Dār iḥyā’ at-Turāts al-Arabī, t.th., hal. 118.

tentang wujud budaya dalam pembahasan ini didasari pada tiga model wujud budaya yang dijelaskan oleh Koentjaraningrat, yaitu; kebudayaan ideal berupa ide dan gagasan yang diwujudkan dalam bentuk ekspresi budaya, kebudayaan dalam bentuk aktivitas, dan kebudayaan berupa hasil karya yang diwujudkan dalam bentuk material.

1. Ekspresi Budaya dalam Al-Qur'an

Ekspresi budaya merupakan kegiatan manusia dalam bentuk ide, gagasan, nilai, dan norma. Dalam konteks ini, ekspresi budaya disampaikan oleh seseorang secara personal maupun kelompok melalui ungkapan dan perasaan yang diterima serta diikuti sebagai sebuah nilai dan norma oleh generasi setelahnya.¹²³ Budaya sebagai sebuah nilai dan norma yang diterima dari generasi sebelumnya tersebut tergambar dalam Al-Qur'an melalui ungkapan-ungkapan sebagai budaya lisan yang menggambarkan kondisi masyarakat tertentu dengan budaya tertentu. Dalam Al-Qur'an terdapat beberapa isyarat tentang ungkapan-ungkapan yang menjadi bagian dari budaya lisan itu, diantaranya dapat dicermati pada tabel berikut:

No	Ungkapan	Surat dan Ayat	Keterangan
1	<i>uff</i>	QS. Al-Isra'/17: 23	ungkapan <i>uff</i> merupakan kata "ah".
2	<i>hijran mahjūran</i>	QS. Al-Furqan/25: 22	ungkapan <i>hijran mahjūra</i> biasa digunakan oleh orang Arab pada masa pra Islam saat bertemu dengan musuh yang tidak dapat dihindari lagi atau saat ditimpa suatu bencana yang tidak dapat dihindari. Ketika Islam datang, ungkapan tersebut diganti dengan <i>ta'awwuzh</i> .
3	<i>yuzhāhirūna</i>	QS. Al-Mujadalah/58: 2-3	<i>Zhihar</i> adalah perkataan seorang suami kepada istrinya dalam hal mempersamakan istrinya itu dengan ibu kandungnya atau dengan wanita lain yang haram dinikahnya, baik mempersamakannya dengan punggung atau bagian badan lain dari ibu atau wanita lain tersebut.

¹²³ Muahammad Taufiq, "Relasi Budaya Minang dan Al-Qur'an dalam Perkawinan Adat di Minangkabau", *Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2019, hal. 87.

			Hal ini merupakan kebiasaan orang Arab pra Islam yang tidak menceraikan istrinya tapi dalam saat yang bersamaan istri itu tidak memiliki hak-hak sebagai istri lagi. Al-Qur'an merespons kebiasaan ini dengan melarangnya dan orang yang melakukannya tidak boleh menggauli istrinya sampai membayar <i>kaffarat</i> .
4	<i>al-mauūdah</i>	QS. At-Takwīr/81: 8	ungkapan <i>al-mauūdah</i> digunakan pada masa pra Islam untuk menyebutkan bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup.

Beberapa ungkapan di atas, menunjukkan bahwa ekspresi budaya yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an merupakan bagian dari budaya masyarakat Arab pra Islam, sebagai ciri kebudayaan masyarakat Arab saat itu. Wujud budaya tersebut, direspons oleh Al-Qur'an dalam berbagai bentuk, ada yang masih dipergunakan sebagai ungkapan dalam budaya, seperti perkataan "ah" untuk mengekspresikan ketidaksenangan seseorang terhadap orang lain atau orang tua. Selain itu Al-Qur'an juga merespons tentang budaya *zihar* dengan ketentuan yang berbeda dengan budaya *zihar* pra Islam. Dalam QS. Al-Mujadalah/58: 2-3, Allah berfirman:

الَّذِينَ يُظْهِرُونَ مِنْ نِسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ يُظْهِرُونَ مِنْ نِسَابِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾

Orang-orang di antara kamu yang menzihar istrinya, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) istri mereka itu bukanlah ibunya. Ibu-ibu mereka hanyalah perempuan yang melahirkannya. Dan sesungguhnya mereka benar-benar telah mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun. Dan mereka yang menzihar istrinya, kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan, maka (mereka diwajibkan) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepadamu, dan Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

Ayat di atas berhubungan dengan ayat sebelumnya yang berkaitan dengan pengaduan Khaulah binti Ts'labah yang di-*zihār* oleh suaminya

Aus bin Shamit kepada Nabi Muhammad. Kemudian, Allah memberikan keputusan tentang masalah *zhīhār* melalui ayat di atas, yang mengurai secara jelas keburukan dan keharaman *zhīhar*, dilanjutkan dengan keputusan penyelesaian masalah *zhīhār* melalui *kaffarat*.

Kata *yuzhāhirūna* pada dasarnya terambil dari kata *zhahr* yang berarti punggung. Maksudnya bahwa istri diibaratkan dengan kendaraan yang ditunggangi. Dalam tradisi Yahudi, terdapat larangan untuk menggauli istri dari belakang. Berdasarkan tradisi Yahudi tersebut, orang Arab madinah para pengucap *zhīhār* itu bermaksud menegaskan keharaman menggauli istrinya menggunakan dua macam penegasan, yaitu menjadikan istrinya seperti ibu, dan menggauli istrinya dari punggung atau belakang.¹²⁴

Dalam tafsir Ibnu Katsīr, dijelaskan bahwa orang Arab pada masa pra Islam (Jahiliah) melakukan *zhīhār* dengan mengatakan kepada istrinya; “menurut ku engkau sama dengan punggung ibu ku”, Dalam konteks hukum, kalimat *zhīhār* tersebut dapat diberlakukan secara kias terhadap anggota tubuh lainnya.¹²⁵ Lebih lanjut, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa pada masa Jahiliah *zhīhār* dianggap sebagai talak, yaitu mengharamkan istri untuk digauli tetapi istri tidak bercerai dari suaminya.¹²⁶ Artinya, budaya *zhīhār* pada masa Jahiliah hanya berkaitan dengan mengharamkan hubungan sexual antara suami-istri, tanpa putusannya hubungan antara suami-istri dalam hal lain.

Melalui ayat di atas, Allah memberikan jalan keluar bagi permasalahan *zhīhār* yang menjadi budaya mada masa Jahiliah terssebut, sehingga seseorang yang telah melakukan *zhīhār*, jika membatalkan *zhīhār* karena ingin kembali melakukan hubungan sexual dengan istrinya, maka wajib bagi orang itu untuk memerdekakan budak sebelum melakukan hubungan sexual tersebut. Hal ini merupakan pembelajaran dari Allah, agar seseorang tidak mudah melakukan *zhīhār*, karena *zhīhār* adalah perlakuan yang buruk dan melecehkan perempuan.

Dalam konteks ekspresi sebagai wujud budaya, Al-Qur’an hadir dalam rangka menstimulasi manusia untuk mengekspresikan budayanya agar sesuai dan tidak bertentangan dengan ajaran Al-Qur’an. Melalui isyarat Al-Qur’an tentang *zhīhār* tersebut, kebudayaan berupa ide dan gagasan yang diwarisi secara turun temurun harus disesuaikan dengan ajaran universal Al-Qur’an, sehingga budaya pada suatu masyarakat Islam tertentu dapat menjadi budaya qur’ani, sebagaimana Al-Qur’an merespons budaya pra Islam pada masa Jahiliah dengan menyesuaikan dan meluruskannya agar sejalan dengan nilai dan norma universal Al-Qur’an.

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah....*, Vol. 13, hal. 471.

¹²⁵ ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Juz 8, hal. 68.

¹²⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur’an....*, Jilid 11, hal. 186.

2. Aktivitas dalam Al-Qur'an

Aktivitas sebagai bagian dari wujud kebudayaan merupakan kegiatan manusia yang berhubungan dengan tingkah laku maupun pekerjaan sebagai suatu proses dalam menjalankan dan mengembangkan kebudayaan. Jika, aktivitas sebagai suatu proses dalam kebudayaan, maka Al-Qur'an merespons setiap kebudayaan tersebut. Dalam konteks ini, aktivitas sebagai wujud kebudayaan dalam Al-Qur'an dapat dimaknai sebagai proses manusia mewujudkan totalitas dirinya dalam menjalani kehidupan yang disebut *'amal*. Karena itu, kualitas seorang manusia akan ditentukan dari seberapa besar kemampuannya dalam mengembangkan potensi diri dengan beramal sesuai dengan fitrah manusia.

Kata *'amal* merupakan bentuk *masdar* dari *'amila - ya'malu - 'amalan*, dan *a'māl* dalam bentuk jamaknya. Secara literal, kata *'amal* berarti perbuatan, pekerjaan, dan kativitas. Ar-Ragīb al-Asfahānī menerangkan bahwa makna kata *'amal* adalah segala perbuatan atau pekerjaan yang dilakukan dengan sengaja oleh makhluk hidup.¹²⁷ Lebih lanjut, Ibn Fāris menjelaskan bahwa kata *'amal* merupakan akar dari suatu kata yang menunjukkan suatu makna yang sama tentang semua pekerjaan yang dilakukan.¹²⁸ Dalam konteks ini dapat dipahami bahwa perbuatan apapun yang dilakukan oleh makhluk hidup, baik itu manusia, hewan dan tumbuhan merupakan *'amal*. Bagitupun dengan *'amal* yang dilakukan oleh manusia sangat luas cakupannya, karena berkaitan dengan segala aktivitas manusia yang dilakukan secara sengaja, baik yang menimbulkan kebaikan ataupun keburukan.

Dalam Al-Qur'an, kata *'amal* dan derivasinya ditemukan sebanyak 369 kali. Kata *'amal* yang bermakna perbuatan, memiliki kedekatan dengan beberapa kata lain di dalam Al-Qur'an, seperti *fi'il*, *sa'yu*, *shan'u*, *kasab*, dan *jarah*. Persamaan dari semua term tersebut berkaitan dengan perbuatan manusia. Walaupun memiliki kedekatan makna, namun masing-masing term itu memiliki fokus makna yang berbeda. Seperti kata *'amal* dan *fi'il* yang sama-sama memiliki arti perbuatan yang dilakukan oleh makhluk hidup, namun kata *'amal* lebih khusus maknanya dari kata *fi'il*. Kata *'amal* hanya khusus menunjukan pada berbagai perbuatan yang dilakukan makhluk hidup, sedangkan kata *fi'il* dipakai juga untuk menunjukkan aktivitas benda mati.¹²⁹

Al-Qur'an menggunakan kata *'amal* yang berarti perbuatan untuk menunjukkan bahwa suatu perbuatan itu baik atau buruk bukan ditentukan sendiri oleh pelakunya, namun ditentukan juga oleh pihak lain, bahkan lebih

¹²⁷ Ar-Ragīb al-Asfahānī, *Mufradāt al-Fāzh al-Qur'ān*, hal. 587.

¹²⁸ Abī Ḥusain Ahmad ibn Fāris ibn Zakaryā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Mesir: Dār al-Kutb 'Alamiyah, t.th.), hal. 1-17.

¹²⁹ Ar-Ragīb al-Asfahānī, *Mufradāt al-Fāzh al-Qur'ān*, hal. 587.

ditentukan oleh Allah.¹³⁰ Artinya, penilaian baik terhadap suatu perbuatan itu ditentukan oleh pelakunya, orang lain, dan Allah, begitupun sebaliknya dengan perbuatan buruk. Hal ini menunjukkan bahwa setiap ‘amal yang dilakukan oleh manusia akan dilihat dan diperhatikan oleh Allah, Rasulullah dan orang lain. Sebagaimana yang disinggung oleh Allah dalam QS. At-Tawbah/9: 105, yaitu:

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ
فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

Dan katakanlah, “Bekerjalah kamu, maka Allah akan melihat pekerjaanmu, begitu juga Rasul-Nya dan orang-orang mukmin, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan.”

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menegaskan bahwa perbuatan apapun yang dikerjakan oleh manusia di dunia, baik atau buruk, Allah, Rasul dan orang-orang mukmin menjadi saksi atas perbuatan tersebut kelak di hari kiamat. Manusia dituntut untuk mawas diri dan mengawasi aktivitasnya, karena setiap amal baik dan buruk memiliki esensi yang tidak dapat disembunyikan.¹³¹ Karena itu, manusia dianjurkan untuk melakukan segala perbuatan yang sesuai dengan kehendak Allah. Sebaliknya, ayat inipun berisi peringatan keras terhadap orang-orang yang menyalahi perintah agama, bahwa semua perbuatannya nanti akan diperlihatkan kepada Rasul dan kaum Muslimin lainnya kelak di hari kiamat.¹³²

Lebih lanjut, as-Sa’di menjelaskan bahwa melalui ayat ini Nabi Muhammad diperintah untuk menyampaikan kepada orang-orang munafik agar bekerja sesuai dengan presepsinya, dan jangan salah menduga bahwa Allah, Rasul dan orang beriman tidak melihat hasil perbuatannya.¹³³ Ayat ini juga menunjukkan peringatan keras terhadap orang-orang yang menyalahi perintah agama, bahwa perbuatan yang dilakukan itu nantinya akan diperlihatkan kepada Rasul dan kaum muslimin lainnya kelak di hari kiamat. Dengan demikian akan tersingkaplah aib orang-orang tersebut, karena akan terbukti bahwa amal-amal kebajikannya sangat sedikit, dan sebaliknya dosa dari kejahatan-kejahatan yang dilakukan lebih banyak.¹³⁴

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa terdapat dua bentuk perbuatan yang dilakukan oleh manusia yang berimplikasi pada kebaikan dan

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur’an...*, Jilid 1, hal. 21.

¹³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 5, hal. 238.

¹³² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Juz 11, Jakarta: Widya Cahaya, 2011, hal. 201.

¹³³ ‘Abdurrahman bin Nāshir as-Sa’di, *Taisir al-Karim...*, hal. 401.

¹³⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya...*, Juz 11, hal. 201.

keburukan. Dalam Al-Qur'an dua bentuk perbuatan tersebut diisyaratkan dengan ungkapan *'amiluw as-shālihāt* dalam konteks positif (*'amal shālih*) dan *'amiluw as-sayyiāt* dalam konteks negatif (*'amal sayyiāt*). Jika *'amal* dimaknai dengan bekerja yang menghasilkan sesuatu dan *shalih* berarti sesuatu yang bermanfaat atau terhentinya kerusakan, maka *'amal shalih* adalah segala perbuatan yang yang dilakukan secara sadar untuk mendatangkan manfaat atau menolak kerusakan. Sedangkan *'amal sayyiāt* adalah perbuatan yang menyimpang dan tidak mengandung manfaat, serta tidak sejalan dengan fungsi, sifat, atau kodrat sesuatu.¹³⁵

Suatu hal yang menarik, dalam Al-Qur'an tidak ditemukan rincian tentang *'amal shālih*. Hal ini menunjukkan bahwa cakupan *'amal shālih* sangat luas, baik untuk kepentingan di dunia maupun untuk akhirat nanti. Bentuk penegasan yang paling nyata tentang keterkaitan antara *'amal shālih* dengan unsur eksatologis dalam Islam yaitu pada penyandingan kata *'amal shālih* dengan *īmān*, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah/2: 25 dan QS. Al-'Ashr/103: 3. Dalam hal ini, dapat dipahami bahwa setiap *'amal shālih* merupakan pancaran dari rasa iman kepada Allah.

Berdasarkan berbagai penjelasan di atas dapat dipahami bahwa aktivitas sebagaimana yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an sebagai wujud kebudayaan harus mendapatkan bimbingan dari ajaran-ajaran agama yang diwahyukan oleh Allah melalui para Nabi dan Rasul. Akal dan fikiran manusia tidak mampu menentukan semua hal-hal yang berkaitan dengan kebaikan dan keburukan, karena banyak hal yang dianggap baik oleh akal dan fikiran ternyata buruk menurut ajaran agama. Begitu juga sebaliknya, hal yang dianggap tercela oleh akal dan fikiran, justru dianggap baik dalam ajaran agama. Karena itu, agar aktivitas sebagai wujud kebudayaan terhindar dari jalan yang buruk, maka harus dilandasi dengan ajaran agama.

Dari sudut pandang ini, Al-Qur'an dapat berfungsi melegitimasi, meluruskan, dan menolak sama sekali suatu aktivitas yang dipraktikan pada suatu kebudayaan tertentu. Melalui aktivitas yang berdasarkan pada ajaran Al-Qur'an, seseorang atau sekelompok orang yang melakukannya dapat melahirkan berbagai hal yang dapat dilihat, diraba dan dirasakan langsung oleh orang lain, sehingga menjadi suatu kebudayaan qur'ani. Artinya, sebagai kitab suci yang bertujuan memberikan petunjuk bagi manusia, Al-Qur'an menjadi inspirasi bagi setiap orang yang meyakinkannya dalam melakukan berbagai aktivitas, sehingga menjadi sebuah sistem atau norma dalam suatu kebudayaan tertentu, yang pada akhirnya membentuk kebudayaan qur'ani.

3. Material dalam Al-Qur'an

Wujud kebudayaan yang paling kongkrit adalah kebudayaan material yang mengacu pada benda-benda fisik sebagai bentuk eksistensi seseorang

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 1, hal. 21-22.

atau sekelompok orang dalam mendefinisikan kebudayaannya. Benda-benda fisik tersebut dapat menunjukkan tentang keberadaan, karakteristik dan identitas suatu kelompok dalam kebudayaan tertentu. Bentuk kebudayaan material memiliki unsur yang bersifat material yang dapat diraba, dilihat dan dirasakan secara nyata, yang digunakan untuk mendefinisikan suatu kebudayaan. Material dalam budaya menunjukkan kepada benda-benda yang digunakan untuk menunjang keberlangsungan kehidupan agar berjalan dengan baik.¹³⁶ Artinya, melalui wujud kebudayaan material, orang dapat mengekspresikan dan menunjukkan ciri kebudayaannya dalam berbagai bentuk benda fisik, seperti bangunan, pakaian, alat transportasi, perhiasan, makanan dan lain-lain.

Al-Qur'an sangat memperhatikan material yang dilahirkan oleh manusia sebagai wujud kebudayaan. Dalam Al-Qur'an terdapat banyak sekali kebudayaan material yang diungkapkan oleh Allah, sebagai bentuk respons terhadap eksistensi manusia dalam menjalankan kehidupannya di dunia. Isyarat-isyarat tentang kebudayaan material dalam Al-Qur'an merupakan gambaran dari informasi Al-Qur'an tentang adanya kebudayaan secara material yang telah ada pada masa umat-umat terdahulu. Hal ini menunjukkan bahwa kebudayaan material dalam Al-Qur'an diperuntukkan agar manusia dapat mewujudkan totalitasnya dalam menjalankan berbagai aktivitas kehidupan di dunia.

Dalam pembahasan ini, penulis akan kemukakan beberapa bagian dari ayat Al-Qur'an yang menunjukkan budaya dalam bentuk material, diantaranya tergambar dalam tabel berikut:

No	Ungkapan	Surat dan Ayat	Keterangan
1	<i>al-azlām</i>	QS. Al-Māidah/5: 3	<i>al-azlām</i> berarti anak panah yang belum terdapat bulunya
2	<i>qarāthīs</i>	QS. Al-An'ām/6: 91	<i>qarāthīs</i> adalah lembaran-lembaran kertas
3	<i>darāhim</i>	QS. Yūsuf/12: 20	<i>darāhim</i> berarti beberapa dirham
4	<i>jalābīb</i>	QS. Al-Aḥzāb/33: 59	<i>jalābīb</i> berarti adalah jenis baju yang longgar yang menutupi semua aurat perempuan
5	<i>sarābīl</i>	QS. An-Nahl/16: 81	<i>sarābīl</i> berarti pakaian
6	<i>sābigāt</i>	QS. Saba'/34: 11	<i>sābigāt</i> berarti baju besi (perisai)
7	<i>al-qalām</i>	QS. Al-Qalām/68: 1	<i>al-qalām</i> berarti pena

¹³⁶ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan*, Bandung: Penerbit Nusa Media, 2014, hal. 13.

Beberapa term di atas dapat dikatakan sebagai bentuk respons Al-Qur'an terhadap kebudayaan material, baik yang telah ada pada umat-umat terdahulu maupun kebudayaan material yang terdapat pada masyarakat Arab saat Al-Qur'an diturunkan. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an hadir bukan dalam posisi menghancurkan budaya yang telah berurat akar pada masyarakat, namun dalam waktu yang bersamaan Al-Qur'an hadir untuk membimbing umat manusia agar memperhatikan isyarat-isyarat Al-Qur'an, sehingga dapat dijadikan pedoman dan pelajaran dalam menjalani kehidupannya.

Kebudayaan material yang disinggung oleh Al-Qur'an menjadi suatu isyarat agar manusia dapat mengetahui bahwa terdapat benda-benda material, seperti baju besi yang dapat digunakan dan dikembangkan untuk kepentingan kehidupannya. Hal ini sebagaimana disinggung dalam QS. Saba'/34: 11, yaitu:

أَنْ أَعْمَلَ سَبِيغَتٍ وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Buatlah baju besi yang besar-besar dan ukurlah anyamannya; dan kerjakanlah kebajikan. Sungguh, Aku Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Ayat di atas merupakan lanjutan dari ayat sebelumnya yang menerangkan tentang anugrah yang diberikan Allah kepada nabi Daud yaitu kemampuan yang luar biasa untuk melunakkan besi. Terdapat beberapa pendapat terkait dengan kemampuan nabi Daud dalam melunakkan besi tersebut. Dalam tafsir Ibnu Katsir diterangkan bahwa kemampuan nabi Daud melunakkan besi itu dengan tanpa memasukkannya ke dalam tungku api, sehingga cukup dengan menggunakan tangannya. Karena itu, ayat di atas bermakna bahwa dalam membuat baju besi nabi Daud tidak perlu memasukkannya ke dalam tungku api dan tidak memerlukan palu untuk membentuknya, namun cukup memintalnya dengan tangan.¹³⁷

Lebih lanjut Quraish Shihab menjelaskan bahwa pendapat seperti di atas bukan sesuatu hal yang mustahil dari segi qudrah Allah. Karena itu, pendapat di atas tidak menghalangi pendapat yang menyatakan bahwa kemampuan melunakkan besi yang secara khusus dianugrahkan kepada nabi Daud itu mengandung makna bahwa nabi Daud merupakan orang pertama yang diberi pengetahuan oleh Allah tentang cara melunakkan besi untuk dibuat menjadi baju besi, sehingga dapat dijadikan perisai dalam peperangan. Pengetahuan dan cara tersebut yang diajarkan kepada umat manusia dan diwarisi hingga sekarang.¹³⁸

¹³⁷ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 6, hal. 439.

¹³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 10, hal. 580.

Menurut penulis, karya nabi Daud berupa baju besi itu merupakan wujud kebudayaan manusia yang monumental pada zaman itu. Terlepas dari bagaimana cara dan teknik melunakkan besi dalam membuatnya, namun nabi Daud dengan bimbingan Allah telah mampu menciptakan baju besi sebagai suatu produk kebudayaan masa itu yang dapat dilihat, dimanfaatkan dan dipergunakan oleh orang lain, serta diwariskan kepada generasi sesudahnya. Karena itu, isyarat dalam ayat di atas menunjukkan bahwa terdapat kebudayaan material yang dapat dijadikan inspirasi dalam mengembangkan berbagai teknologi tentang besi, dan pondasinya telah dilakukan oleh nabi Daud pada masa lalu.

Selain itu terdapat juga kebudayaan material yang harus diikuti dan dipatuhi oleh umat yang menjadikan Al-Qur'an sebagai pedomannya, seperti menggunakan pakaian yang menutupi aurat bagi perempuan. Hal ini sebagaimana yang difirmankan Allah dalam QS. Al-Aḥzāb/33: 59 tentang perintah kepada para perempuan yang beriman untuk menggunakan pakaian yang menutup auratnya, sehingga terlihat lebih sopan dan menunjukkan keistimewaan dan kehormatan bagi perempuan muslimah.¹³⁹ Menurut penulis, seperti apapun model pakaian yang digunakan oleh perempuan muslimah harus menutupi seluruh auratnya, dan model pakainya itu tidak mengundang keinginan orang untuk menggonggonya atau menimbulkan nafsu bagi orang yang memandang dan melihatnya.

Karena itu, kebudayaan material yang dinyatakan dalam Al-Qur'an akan menjadi sumber pengetahuan dan pelajaran kepada umat manusia bahwa aktivitas kehidupan yang dijalani di dunia ini, membutuhkan unsur-unsur material sebagai penunjang dan pelengkap dalam kehidupan. Unsur-unsur material yang digunakan, dikembangkan, bahkan diwariskan akan menjadi suatu wujud kebudayaan dalam bentuk material, yang harus didasari dan disesuaikan dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an.

Berbagai penjelasan di atas dapat dipahami bahwa Al-Qur'an telah memberi dorongan terhadap manusia untuk berbudaya, sehingga setiap kebudayaan yang dihasilkan merupakan produk manusia dan usaha manusia yang diliputi relativitas dan kenisbian, sedangkan Al-Qur'an tidak ada yang berhak untuk mereduksinya. Artinya, wujud budaya sebagai produk manusia, ketika didasari dan disesuaikan dengan ajaran Al-Qur'an, maka Al-Qur'an dapat berfungsi melegitimasi, meluruskan dan menolak sama sekali wujud budaya tersebut. Jadi, ketika wujud kebudayaan itu telah didasari dan disesuaikan dengan nilai Al-Qur'an, maka akan membentuk suatu kebudayaan yang qur'ani.

Ketika dialog intelektual terus dilakukan terhadap Al-Qur'an dalam bentuk respons umat Islam terhadap berbagai ciptaan Allah, dan selama hal

¹³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 10, hal. 533.

itu tidak keluar dari ajaran Al-Qur'an, maka semua hal yang lahir dari dialog tersebut bersifat qur'ani. Artinya, dialog intelektual umat Islam dengan Al-Qur'an dengan sendirinya akan melahirkan produk budaya, baik berupa ide, pemikiran, nilai, norma, aktivitas, maupun produk-produk material yang bersifat qur'ani.

C. Nilai Falsafah Hidup dalam Al-Qur'an

1. Nilai Ketuhanan dalam Al-Qur'an

Nilai merupakan keyakinan yang mempengaruhi dan menggerakkan seseorang untuk berbuat atas dasar pilihannya. Nilai biasanya berkaitan dengan akhlak dan moral yang memberi makna terhadap ucapan dan tindakan seseorang. Kepatuhan seseorang terhadap Tuhannya merupakan wujud dari kesadaran beragama yang mengkristal dalam dirinya, sehingga segala ucapan, tindakan, dan perilaku selalu diupayakan berada dalam seperangkat nilai religius yang diyakini. Artinya, kepatuhan seseorang terhadap Tuhannya tersebut merupakan wujud dari nilai ketuhanan yang memiliki dasar kebenaran tertinggi. Nilai tertinggi yang harus dicapai adalah kesatuan semua unsur kehidupan, antara kehendak manusia dengan perintah Tuhan, sehingga antara ucapan dan tindakan, antara iktikad dan perbuatan senantiasa memiliki keselarasan.¹⁴⁰ Dalam Islam, keselarasan antara kehendak dan perbuatan manusia dengan perintah Tuhan tergambar dalam konsep iman dan takwa. Karena itu, nilai ketuhanan dalam Al-Qur'an yang akan dibahas pada bagian ini berkaitan dengan isyarat Al-Qur'an tentang iman dan takwa.

a. Isyarat Al-Qur'an tentang Iman

Istilah iman merupakan serapan dari bahasa Arab, berasal dari kata *amana* yang berarti percaya.¹⁴¹ Ar-Rāgib al-Ashfahānī mengartikan kata *amana* dengan ketenangan hati dan jiwa dari ketakutan.¹⁴² Lebih lanjut, Ibnu Faris menjelaskan bahwa kata *amana* berasal dari dua kata yang saling berkaitan maknanya, di antaranya adalah *amānah* yang bermakna ketenangan hati atau kepercayaan.¹⁴³ Dalam bahasa Indonesia, percaya berarti meyakini atau yakin bahwa sesuatu yang dipercaya itu benar dan nyata adanya. Artinya, iman yang bermakna percaya berkaitan dengan kepercayaan, keyakinan, serta ketetapan atau keteguhan hati.¹⁴⁴ Dalam bahasa Inggris, iman diterjemahkan dengan *to know, to believe, to be convinced beyond the last shadow of doubt* (mengetahui, mempercayai, meyakini dengan tanpa

¹⁴⁰ Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, Bandung: ALFABETA, 2004, hal. 35.

¹⁴¹ Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, hal. 45.

¹⁴² Ar-Rāgib al-Ashfahānī, *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*, hal. 90.

¹⁴³ Abū al-Husayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyyīs al-Lughah*, Juz 1, Bairut: Dār al-Fikr, 1994, hal. 133.

¹⁴⁴ Kaelany HD, *Iman, Ilmu dan Amal Saleh*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, hal. 58.

keraguan).¹⁴⁵ Dari penjelasan di atas, iman dapat diartikan sebagai keyakinan yang kuat dan kepercayaan yang utuh terhadap suatu subjek tertentu, tanpa adanya keraguan sedikitpun.

Dalam Islam, beragam makna yang diberikan oleh para ulama tentang iman, bahkan dalam teologi Islam, iman dimaknai berdasarkan pemikiran aliran-aliran tertentu. Secara umum, iman adalah percaya kepada Allah, percaya kepada utusan Allah, dan percaya kepada pesan yang dibawa oleh utusan Allah.¹⁴⁶ Kepercayaan tersebut, diiringi dengan penuh keyakinan tanpa keraguan sedikitpun, dan memberi pengaruh pada pandangan hidup, perilaku dan kativitas.¹⁴⁷ Artinya, iman bukan sekedar pengetahuan tentang rukun iman yang diikrarkan dengan lisan, namun harus tertanam dalam hati sampai pada tingkatan keyakinan yang kuat, sehingga membentuk watak dan jiwa manusia menjadi baik dan kuat yang diwujudkan dalam bentuk perbuatan dan tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari.

Lebih lanjut dijelaskan oleh ‘Izzuddīn ‘Abd as-Salām bahwa secara hakikat kebahasaan, iman adalah suatu pernyataan tentang membenaran dalam hati (*tashdīq al-qalb*) terhadap sesuatu apapun. Namun, secara majazi digunakan untuk makna amal, sebagai efek dari *tashdīq*. Maksud dari *tashdīq al-qalb* dalam konteks Islam adalah *tashdīq* terhadap ajaran-ajaran syariah, minimal *tashdīq* terhadap *syahādatain* dan *tashdīq* terhadap Allah, para malaikat, kitab-kitab yang diturunkan Allah, para Rasul, hari kiamat, dan kadar Allah. Sedangkan amal dinisbahkan sebagai iman secara majazi, karena keberadaannya menjadi efek dari iman yang terpatri dalam hati. Hal ini menegaskan bahwa eksistensi amal sebagai sesuatu hal yang penting dalam syariah, dan menjadi bagian dari iman, walaupun secara majazi. Dengan kata lain, amal merupakan manifestasi iman, baik amal secara lahiriyah maupun amal secara batiniyah.¹⁴⁸

Dalam Al-Qur’an, istilah iman yang berarti percaya disebut dengan berbagai macam bentuk dan derivasinya tidak kurang dari 550 kali. Menurut Ali Audah, istilah iman dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 718 kali dalam Al-Qur’an.¹⁴⁹ Di antaranya dalam bentuk *fi’il mādhi* yang berarti keyakinan atau telah yakin, seperti; kata *āmana*, *āmanat*, *āmantu*, *āmannā*, *āmantum*, dan *āmanū*. Sedangkan dalam bentuk *fi’il mudhari* yang berarti

¹⁴⁵ Abū al-A’lā Mawdūdī, *Toward Understanding*, Riyadh: Islamic Dakwah, 1985, hal. 18.

¹⁴⁶ HAR. Gibb and JH Krammers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1974, hal. 167

¹⁴⁷ Yūsuf al-Qardhāwī, *Iman Revolusi dan Reformasi Kehidupan*, diterjemahkan oleh Anwar Wahdi Hasidan H.M. dan Mochtar Zoerni, Surabaya: Bina Ilmu, 1986, hal. 9.

¹⁴⁸ ‘Izzuddīn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd as-Salām, *Ma’nā al-Imān wa al-Islām*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āshir, 1922, hal. 9-10.

¹⁴⁹ Ali Audah, *Konkordansi Qur’an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur’an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2003, hal. 77-81.

sedang atau akan beriman, seperti; kata *tu'min*, *nu'min*, *yu'min*, dan *tu'minūn*. Selain itu, terdapat juga beberapa bentuk yang berasal dari kata *āmina*, seperti dalam bentuk *isim fā'il* yang berarti orang-orang beriman, yaitu; kata *mu'min*, *mu'minnā*, *mu'minūn*, *mu'minīn*, *mu'minah*, dan *mu'mināt*, serta kata *al-īmānu* dan kata *īmānān* yang berarti keyakinan.¹⁵⁰ Untuk lebih jelasnya penggunaan istilah iman dalam bentuk *fi'il mādhi* dan *fi'il mudhari'* dalam Al-Qur'an dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Bentuk Kata	Kata	Surat dan Ayat
1	<i>fi'il mādhi</i>	<i>āmana</i>	QS. Al-Baqarah/2: 13, 126, 62, 177, 253, 285, Ali 'Imrān/3: 99, 110, An-Nisa'/4: 55, Al-Māidah/5: 69, Al-An'ām/6: 48, Al-A'rāf/7: 75, 86, At-Tawbah/9: 18, 19, Yūnus/10: 83, 99, Hūd/11: 36, 40, Al-kahfi/18: 88, Maryam/19: 60, Thāhā/20: 82, Al-Furqān/25: 70, Al-Qashash/28: 67, 80, Al-'Ankabūt/29: 26, Saba'/34: 37, Gāfir/40: 30, 38, Al-Ahqāf/46: 10.
		<i>āmanat</i> (<i>muannats</i>)	QS. Yūnus/10: 90, 98, Al-An'ām/6: 158, Al-Anbiyā'/21: 6, As-Shaff/61: 14.
		<i>āmantu</i>	QS. Yūnus/10: 90, Yāsin/36: 25, Asy-Syūrā/42: 15.
		<i>āmanna</i>	QS. Al-Baqarah/2: 8, 14, 76, 136, Āli 'Imrān/3: 7, 16, 52, 53, 84, 119, 193, Al-Māidah/5: 41, 59, 61, 83, 111, Al-A'rāf/7: 121, 126, Thāhā/20: 70, 73, Al-Mu'minūn/23: 109, An-Nūr/24: 47, Asy-Syu'arā'/26: 47, Al-Qashash/28: 53, Al-'Ankabūt/29: 2, 10, 46, Saba'/34: 52, Gāfir/40: 84, Al-Hujurat/49: 14, Al-Mulk/67: 29, Al-Jinn/72: 2, 13.
		<i>āmantum</i>	QS. Al-Baqarah/2: 137, An-Nisā'/4: 147, Al-Māidah/5: 12, Al-A'rāf/7: 76, 123, Al-Anfāl/8: 41, Yūnus/10: 51, 84, Thāhā/20: 71, Asy-

¹⁵⁰ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Mahmud Yunus wa Dzurriyah, 1989, hal. 49.

			Syu'arā'/26: 49.
		<i>āmanū</i>	<p>QS. Al-Baqarah/2: 9, 13, 14, 25, 62, 76, 82, 103, 104, 137, 153, 165, 172, 178, 183, 208, 212, 214, 218, 249, 254, 257, 264, 267, 277, 278, 282, Āli 'Imrān/3: 57, 68, 72, 100, 102, 118, 130, 140, 141, 149, 156, 200, An-Nisā'/4: 19, 29, 39, 43, 51, 57, 59, 60, 71, 76, 94, 122, 135, 136, 137, 144, 152, 173, 175, Al-Māidah/5: 1, 2, 6, 8, 9, 11, 35, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 65, 69, 82, 87, 90, 93, 94, 95, 101, 105, 106, Al-An'ām/6: 82, Al-A'rāf/7: 32, 42, 87, 88, 96, 153, 157, Al-Anfāl/8: 12, 15, 20, 24, 27, 29, 45, 72, 74, 75, At-Tawbah/9: 20, 23, 28, 34, 38, 61, 88, 113, 119, 123, 124, Yūnus/10: 2, 4, 9, 63, 98, 103, Hūd/11: 23, 29, 58, 66, 94, Yūsuf/12: 57, Ar-Ra'd/13: 28, 29, 31, Ibrāhīm/14: 23, 27, 31, 99, 102, Al-Kahfi/18: 13, 30, 107, Maryam/19: 73, 96, Al-Hajj/22: 14, 17, 23, 38, 50, 54, 56, 77, An-Nūr/24: 19, 21, 27, 55, 58, 62, Asy-Syu'arā'/26: 227, An-Naml/27: 53, Al-'Ankabūt/29: 7, 9, 11, 12, 52, 56, 58, Ar-Rūm/30: 15, 45, Luqmān/31: 8, As-Sajadah/32: 19, Al-Ahzāb/33: 9, 41, 49, 53, 56, 69, 70, Saba'/34: 4, Fātir/35: 7, Yāsin/36: 47, As-Shāffāt/37: 148, Shād/38: 24, 28, Az-Zumar/39: 10, Gāfir/40: 7, 25, 35, 51, 58, Fushshilat/41: 8, 18, 44, Asy-Syūrā/42: 18, 22, 23, 26, 36, 45, Az-Zukhruf/43: 69, Al-Jātsiyah/45: 14, 21, 30, Al-Aḥqāf/46: 11, Muḥammad/47: 2, 3, 7, 11, 12, 20, 33, Al-Fath/48: 29, Al-Hujurat/49: 1, 2, 6, 11, 12, 15, At-Tur/52: 21, Al-Hadīd/57: 7, 13, 16, 19, 21, 27, 28,</p>

			Al-Mujādalah/58: 9, 10, 11, 12, Al-Hasyr/59: 10, 18, Al-Mumtahanah/60: 1, 10, 13, As-Shaff/61: 2, 10, 14, Al-Jum'ah/62: 9, Al-Munafiqūn/63: 3, 9, At-Tagābun/64: 14, At-Thalāq/65: 10, 11, At-Tahrīm/66: 6, 8, 11, Al-Muddatstsir/74: 31, Al-Muthaffifīn/83: 24, 34, Al-Insyiqāq/84: 25, Al-Burūj/85: 11, Al-Balād/90: 17, At-Tīn/95: 6, Al-Bayyinah/98: 7, Al-'Ashr/103: 3.
2	<i>fi'il mudhāri'</i>	<i>tu'min</i>	Al-Baqarah/2: 260, Al-Māidah/5: 41, Yūnus/10: 100.
		<i>nu'min</i>	Al-Baqarah/2: 13, 55, 91, Āli 'Imrān/3: 183, An-Nisā'/4: 150, Al-Māidah/5: 84, Al-An'ām/6: 124, Al-A'rāf/7: 134, At-Tawbah/9: 94, Al-Isrā'/17: 90, 93, Al-Mu'minūn/23: 47, Asy-Syu'arā'/26: 111, Saba'/34: 31.
		<i>yu'min</i>	Al-Baqarah/2: 221, 228, 264, Āli 'Imrān/3: 199, Al-A'rāf/7: 158, At-Tawbah/9: 61, 99, Hūd/11: 36, Yūsuf/12: 106, Thāhā/27: 81, As-Sajadah/32: 15, Saba'/34:21, Gāfir/40: 27, At-Thalāq/65: 2, Al-Haqqah/69: 33.
		<i>tu'minūn</i>	Al-Baqarah/2: 85, Āli 'Imrān/3: 81, 110, 119, An-Nisā'/4: 59, An-Nūr/24: 2, Al-Hadīd/57: 8, As-Saff/61: 11.
		<i>tu'minū</i>	QS. Āli 'Imrān/3: 73, 179, Al-Isrā'/17: 107, Gāfir/40: 12, Ad-Dukhān/44: 21, Muḥammad/47: 36, Al-Fath/48: 9, Al-Hujurāt/49: 14, Al-Mujādalah/58: 4, Al-Mumtahanah/60:1, 4.
		<i>yu'minūn</i>	Al-Baqarah/2: 3, 4, 6, 88, 100, 121, Āli 'Imrān/3: 114, An-Nisā'/4: 38, 46, 51, 65, 155, 162, Al-Māidah/5:

		81, Al-An'ām/6: 20, 54, 92, 99, 113, 125, 150, 154, Al-A'rāf/7: 27, 52, 156, 185, 188, 203. Al-Anfāl/8: 55, At-Tawbah/9: 29, 44, 45, Yūnus/10: 33, 96, 101, Hud/11:17, 121, Yūsuf/12: 37, 111, Ar-Ra'd/13: 1, Al-Hijr/15: 13, An-Nahl/16: 22, 60, 64, 72, 79, 104, 105, Al-Isrā'/17: 10, 45, Maryam/19: 39, Al-Anbiyā'/21: 6, 30, Al-Mu'minūn/23: 44, 58, 74, An-Nūr/24: 62, Asy-Syu'arā'/26: 201, An-Naml/27: 4, 86, Al-Qashash/28: 3, 52, Al-'Ankabūt/29: 24, 47, 51, 67, Ar-Rūm/30: 37, Saba'/34: 8, Yāsin/36: 7, 10, Az-Zumar/39: 45, 52, Gāfir/40: 7, 59, Fushshilat/41: 44, Asy-Syūrā/42: 18, Az-Zukhruf/43: 88, Al-Jātsiyah/45: 6, At-Thūr/ 53: 27, An-Najm/53: 27, Al-Mujādalah/58: 22, Al-Mursalāt/77: 50, Al-Insyiqāq/84: 20.
	<i>yu'minū</i>	Al-Baqarah/2: 186, 221, Al-An'ām/6: 25, 110, 111, Al-A'rāf/7: 87, 101, 146, Yūnus/10: 13, 74, 88, Al-Isrā'/17: 94, Al-Kahfi/18: 6, 55, Al-Hajj/22: 54, Al-Aḥzāb/33: 19, Al-Burūj/85: 8.

Penggunaan istilah iman dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk memiliki penekanan dan maksud yang berbeda. Secara umum, penggunaan istilah iman dalam Al-Qur'an dapat ditinjau dalam dua bentuk, yaitu *fi'il mādhī* dan *fi'il mudhāri'*. Istilah iman dalam bentuk *fi'il mādhī* ditujukan kepada beragam subjek, seperti kepada para sahabat Nabi, *Ahl al-kitāb*, orang-orang beriman terdahulu dan orang-orang kafir. Penggunaan *fi'il mādhī* tersebut memiliki penekanan tertentu, di antaranya penekanan terhadap praktik ibadah dan perbuatan baik. Misalnya, sebagaimana dijelaskan oleh Allah dalam QS. Al-Baqarah/2: 277, yaitu:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Sungguh, orang-orang yang beriman, mengerjakan kebajikan, melaksanakan salat dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.

Sedangkan istilah iman dalam bentuk *fi'il mudhāri'* menunjukkan makna seseorang yang beriman tetapi masih terdapat keraguan. Seperti keraguan Nabi Ibrahim tentang bagaimana cara Allah menghidupkan orang yang mati, sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah/2: 260, yaitu:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَبْتَلِيَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata, “Ya Tuhanku, perhatikanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati.” Allah berfirman, “Belum percayakah engkau?” Dia (Ibrahim) menjawab, “Aku percaya, tetapi agar hatiku tenang (mantap).” Dia (Allah) berfirman, “Kalau begitu ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah olehmu kemudian letakkan di atas masing-masing bukit satu bagian, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Ketahuilah bahwa Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

Ayat di atas menegaskan tentang rasa ingin tahu Nabi Ibrahim yang kemudian diungkapkan dalam bentuk pertanyaan kepada Tuhannya. Nabi Ibrahim memohon kepada Allah agar diperlihatkan bukti empirik tentang cara Allah bisa menghidupkan kembali makhluk yang telah mati untuk meyakinkan hatinya dan memastikan secara rasional tentang segala hal yang berkaitan dengan hal tersebut.¹⁵¹ Hal ini menunjukkan bahwa permohonan Nabi Ibrahim kepada Allah tersebut melibatkan akal dalam melihat realitas yang ada untuk meneguhkan keimanannya. Dialog dalam ayat di atas menggambarkan sikap kritis Nabi Ibrahim terhadap sesuatu yang diyakininya, sebagai wujud eksistensi akal dan pikiran manusia. Berpikir dalam hal ini merupakan bagian dari risalah kenabian yang melibatkan aspek akal dan mental seorang Nabi dalam merespons realitas yang ada untuk menyelesaikan masalah umat. Karena itu pertanyaan Nabi kepada Allah itu dapat dipahami sebagai pertanyaan yang sangat filosofis, karena lahir dari proses berfikir dengan menggunakan akal.

Menurut Ibn Katsīr, permintaan Nabi Ibrahim agar Allah memperlihatkan bagaimana cara Allah menghidupkan orang mati pada ayat di atas, untuk menambah keyakinannya agar meningkat menjadi *'ain al-*

¹⁵¹ Abī Al-Faraj Jamāluddīn ‘Abd Ar-Rahmān Ibn ‘Alī Ibn Muhammad Al-Jauzī, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm at-Tafsīr*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002, hal. 160.

yaqīn.¹⁵² Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ketika Nabi Ibrahim mengajukan permohonan untuk melihat cara Allah menghidupkan orang mati, Nabi Ibrahim belum sampai pada tingkat keyakinan yang kokoh terhadap keimanannya. Pada saat itu, keyakinan Nabi Ibrahim masih pada tingkatan *'ilm al-yaqīn*, belum *'ain al-yaqīn*, apalagi *haqq al-yaqīn*. Karena itu, iman pada tahap-tahap pertama itu masih penuh dengan pertanyaan-pertanyaan tentang kemaha kuasa Tuhan, baik karena keterbatasan ilmu dan pengetahuan, maupun godaan setan.¹⁵³

Berkaitan dengan pertanyaan Allah kepada Nabi Ibrahim dalam ayat di atas, yaitu "*qāla awalām tu'min*", bukan berarti Nabi Ibrahim tidak beriman kepada Allah, tetapi masih terdapat keraguan dalam keimanannya. Karena itu, butuh pembuktian untuk meyakinkan keimanan Nabi Ibrahim, sehingga Allah mengabulkan perhonnannya tersebut. Hal ini, menunjukkan bahwa penggunaan *fi'il mudhāri'* dalam mengisyaratkan tentang keimanan pada ayat di atas, merupakan proses keimanan yang telah ada pada seseorang membutuhkan pembuktian kembali, sehingga dapat memberi keyakinan yang semakin kuat. Karena itulah, iman dalam bentuk *fi'il mudhāri'* selalu dihubungkan juga dengan Allah, Rasul dan hari akhir. Hal ini merupakan isyarat penegasan terhadap orang-orang yang beriman terkait dengan keimanannya kepada Allah, Rasul dan hari akhir.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa konsep iman dalam Al-Qur'an adalah membenaran tentang keesaan Allah, hari akhir, dan membenaran terhadap risalah yang disampaikan oleh para Rasul Allah, disertai dengan kesungguhan dalam mengikuti dan melaksanakannya. Konsep ini tergambar pada penekanan kata iman baik dalam bentuk *fi'il mādhī* maupun *fi'il mudhāri'*. Bagi orang-orang yang telah mengikrarkan keimanannya, harus disertai membenaran dengan hati tanpa ada keraguan sedikitpun, dan mengamalkannya dalam bentuk ibadah dan perbuatan baik.

Penekanan iman dengan *fi'il mudhāri'* mengisyaratkan amalan hati atau amalan batin, yaitu kondisi dan perbuatan hati atau kejiwaan yang melibatkan dimensi keyakinan dan sikap. Dimensi keyakinan adalah meyakini dengan kesungguhan hati doktrin dan ajaran Islam yang meliputi keyakinan kepada Allah, Malaikat, Rasul, Kitab Suci, *Qadhā* dan *Qadar* Allah, serta hari kemudian. Dimensi sikap adalah sikap kejiwaan atau batin dalam menerima keadaan disertai adanya keinginan yang kuat dalam hati untuk menjalani kehidupan sesuai dengan perintah dan aturan Allah. Sedangkan penekanan iman dengan *fi'il mādhī* mengisyaratkan amalan anggota badan atau amalan lahiriah, yaitu mengamalkan ajaran Islam yang berkaitan dengan ibadah yang

¹⁵² 'Imādudđīn Abī al-Fidā' Ismā'il Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 1, hal. 528.

¹⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 1, hal. 680-681.

berhubungan dengan Tuhan, maupun ibadah yang berhubungan dengan manusia.

Karena itu, iman bukan hanya ikrar lisan seseorang bahwa dirinya telah beriman, karena orang munafik juga menyatakan hal yang sama melalui lisannya, tetapi hatinya mengingkari apa yang diikrarkan itu. Iman juga bukan hanya melaksanakan ibadah dan perbuatan baik secara lahiriah saja, kerena orang munafik juga melakukan ibadah dan berbuat baik, namun hatinya bertentangan dengan perbuatan lahiriahnya, sebab apa yang dilakukan bukan atas dasar keimanan yang sesungguhnya.¹⁵⁴ Artinya, antara amalan batin dan amalan lahiriah harus berjalan bersamaan, sehingga menghasilkan iman yang paripurna sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah.

Orang yang beriman secara batin maupun lahiriah akan mendapatkan keindahan dalam hatinya, karena iman terdiri dari tiga komponen yang tidak dapat dipisahkan, yaitu membenaran dengan hati, ucapan dengan lisan, dan pengamalan dengan anggota tubuh. Ketiga komponen itu harus menyatu dan beriringan, karena lawan dari membenaran hati adalah kekufuran, lawan dari ucapan dengan lisan adalah kefasikan, dan lawan dari pengamalan adalah kedurhakaan terhadap Allah.¹⁵⁵

Dalam konteks falsafah hidup, iman merupakan pengetahuan dan penyelidikan dengan akal tentang keyakinan yang mendalam terhadap Tuhan sebagai penggerak perubahan sosial dan moral.¹⁵⁶ Jika dianalisis melalui pendekatan iman dari segi bahasa, maka iman yang menjadi nilai dari falsafah hidup mengarah pada istilah-istilah iman dalam bentuk *fi'il mudhāri'* maupun *fi'il mādhī'*. Iman dalam falsafah hidup menjadi tolak ukur perilaku dan moral dalam interaksi sosial. Karena itu, iman berkaitan dengan moral dan perilaku yang baik, sehingga Tuhan memperbaiki keadaan individu maupun keadaan sosial orang-orang yang beriman menjadi lebih baik. Hal ini merupakan dampak dari iman yang dijadikan sebagai falsafah hidup, karena dapat menggerakkan orang-orang yang beriman memiliki moral dan perilaku baik, sehingga mendapat ganjaran dari Tuhannya. Berkaitan dengan hal ini, Allah berfirman dalam QS. Muḥammad/47: 2, yaitu:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ
سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ

¹⁵⁴ Yūsuf Qardhāwī, *Merasakan Kehadiran Tuhan*, diterjemahkan oleh Jaziroatul Islamiyah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 27-28.

¹⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 1, hal. 681.

¹⁵⁶ Alparslan Acikgence, "The Framework for A history of Islamic Philosophy", dalam *Jurnal Al-Shajarah, journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Vol. 1 No. 1 dan 2 Tahun 1996, hal. 6.

Dan orang-orang yang beriman (kepada Allah) dan mengerjakan kebajikan serta beriman kepada apa yang diturunkan kepada Muhammad; dan itulah kebenaran dari Tuhan mereka; Allah menghapus kesalahan-kesalahan mereka, dan memperbaiki keadaan mereka.

Menurut penulis, isyarat Al-Qur'an di atas, menegaskan bahwa iman yang dijadikan falsafah hidup memiliki andil besar dalam mengkonstruksi sebuah peradaban yang baik bagi keberlangsungan hidup orang-orang yang beriman. Iman menjadi pangkal kebajikan, karena iman yang benar mampu menggerakkan hati, nurani, fikiran, dan jasad untuk selalu sejalan dengan tuntunan Al-Qur'an dan sunnah. Karena itu, iman bukan saja berkaitan dengan membenaran terhadap rukun iman tetapi lebih dari itu, yaitu mengikuti dan melaksanakan perintah Allah dalam bentuk amal-amal saleh.

Itulah sebabnya, Al-Qur'an menyebut orang-orang yang beriman dengan sifat yang indah atau ganjaran yang melimpah, selalu digandeng dengan menyebut amal saleh.¹⁵⁷ Hal ini menunjukkan bahwa iman yang menjadi nilai dari falsafah hidup adalah iman yang hakiki, sehingga orang-orang yang beriman di dalam dirinya terwujud semua makna keimanan dengan berbagai macam sifat baik yang Allah berikan.

b. Isyarat Al-Qur'an tentang Takwa

Takwa merupakan istilah yang berasal dari bahasa Arab, akar katanya adalah *waqā-yaqī-wiqāyah* yang berarti menjaga dan memelihara.¹⁵⁸ Menurut pakar bahasa, dari makna dasar tersebut terdapat beberapa pengertian takwa secara bahasa, di antaranya: menjaga sesuatu dari hal-hal yang menyakitkan dan membahayakan, menjaga diri dari sesuatu yang ditakutkan, dan menghalangi antara dua hal.¹⁵⁹ Kata takwa merupakan bentuk masdar dari kata *ittaqa-yattaqi* yang berarti menjaga diri dari semua yang membahayakan.¹⁶⁰

Dalam kamus Ensiklopedia Oxford, secara umum kata takwa memiliki makna yang bermacam-macam seperti, rasa takut, rasa takut terhadap Tuhan, kesalehan, perbuatan yang benar, kebajikan, kebenaran, kehati-hatian, dan penolakan terhadap perbuatan jahat. Selain itu, kata takwa sering digandeng dengan keimanan, kebaikan, kejujuran, keadilan, persamaan, kecermatan, keteguhan, bimbingan, keikhlasan, kemurahan hati, kesucian, kepatuhan kepada Tuhan, dan kepasrahan diri terhadap Tuhan.

¹⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 12, hal. 442.

¹⁵⁸ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, hal. 915.

¹⁵⁹ Ar-Rāgib al-Ashfahāni, *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*, hal. 881.

¹⁶⁰ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 3, hal. 988.

Kata takwa juga sering dipertentangkan dengan *fisq* (penyimpangan), *fujūr* (sikap ingkar), dan *zulm* (penindasan).¹⁶¹

Dalam terminologi Islam takwa mengandung pengertian menjaga diri dari semua perbuatan dosa dengan menjalankan segala yang diperintahkan Allah dan meninggalkan segala yang dilarang Allah.¹⁶² Lebih lanjut, Muhammad al-Buzy dalam *Maḥmūm at-Taḳwā fī al-Qur’ān wa al-Ḥadīṭs* menjelaskan pengertian takwa adalah perasaan takut orang beriman terhadap Tuhannya yang dilandasi oleh ilmu, dengan istikamah taat kepada Allah dalam melaksanakan segala kewajiban dan amal-amal yang dapat mendekatkan diri kepada Allah, serta menjauhi segala larangannya, untuk mengharap pahala dan keselamatan dari Allah.¹⁶³ Senada dengan al-Buzy, menurut ‘Alīy Ash-Shābūnī bahwa takwa adalah rasa takut dari orang yang beriman terhadap murka Allah dengan melaksanakan perintahNya dan meninggalkan semua laranganNya, sebagai wujud ketundukan dan kepatuhan kepada Allah.¹⁶⁴

Takwa merupakan wujud dari penjagaan dan pemeliharaan diri seorang yang beriman dari semua hal yang dapat merusak dan membinasakan.¹⁶⁵ Artinya, seseorang menjalankan amal ketaatan kepada Allah karena iman, dengan mengharap pahala dari Allah, dan meninggalkan perbuatan yang dilarang Allah atas dasar iman karena takut terhdap ancaman Allah. Berdasarkan hal tersebut, takwa seringkali dijadikan standar kualitas moral bagi orang-orang yang beriman, sehingga dengan ketakwaan itu dapat mengendalikan dirinya dari dorongan emosi dan penguasaan hawa nafsunya.

Takwa mengandung ragam pengertian yang bervariasi di kalangan para ulama, namun menurut penulis terdapat penekanan yang sama terhadap pengertian takwa tersebut; pertama, seorang yang beriman mengharap ganjaran dan pahala dari Allah, sehingga melaksanakan segala yang diperintahkan Allah. Sudut pandang ini dapat dipahami sebagai bentuk dari pemeliharaan diri dan ketaatan kepada Allah. Kedua, seorang yang beriman meminta perlindungan kepada Allah dari azab-Nya, yang dibuktikan dengan menjauhi segala larangan Allah. Pengertian ini merupakan wujud dari rasa takut kepada Allah. Dengan kata lain, seorang yang bertakwa akan menolak sesuatu yang merugikan dan mencelakakan dirinya, serta menerima sesuatu

¹⁶¹ John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford; Dunia Islam Modern*, Jilid 5, diterjemahkan oleh Eva Y.N., *et.al.*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 336.

¹⁶² Ar-Rāgib al-Ashfahānī, *Mufradāt al-Fāzh al-Qur’ān*, hal. 881.

¹⁶³ Muḥammad al-Buzy, *Maḥmūm At-Taḳwā fī al-Qur’ān wa al-Ḥadīṭs*, hal. 120.

¹⁶⁴ Muḥammad ‘Alī ash-Shābūnī, *Shafwah at-Tafāsīr*, Jilid 1, Kairo: Dār ash-Shābūnī, t.th., hal. 129.

¹⁶⁵ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5, Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Houve, 1993, hal. 48

yang menguntungkan dan membahagiakan dirinya sesuai dengan tuntunan Allah.

Dalam Al-Qur'an, istilah takwa disebut tidak kurang dari 232 kali dalam berbagai bentuk.¹⁶⁶ Bahkan dalam ensiklopedia Al-Qur'an dijelaskan bahwa kata takwa dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 258 kali dengan berbagai macam konteks.¹⁶⁷ Di antaranya dalam bentuk *masdar* diungkapkan dengan kata *tuqāt* dan kata *taqwā*. Dalam bentuk *fi'il mādhi* menggunakan kata *ittaqa*, *ittaqaw*, dan *ittaqaaytunna*. Sedangkan kata takwa dalam bentuk *fi'il mudhari'* diungkapkan dengan *tattaqūn*, *yattaqūn* dan *tattaqū*. Untuk lebih jelasnya penggunaan istilah takwa dalam berbagai bentuk di atas dalam Al-Qur'an dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Bentuk Kata	Kata	Surat dan Ayat
1	<i>masdar</i>	<i>tuqāt</i>	QS. Āli 'Imrān/3: 28 dan 102.
		<i>taqwā</i>	QS. Al-Baqarah/2: 197 dan 237, Al-Māidah/5: 2 dan 8, Al-A'rāf/7:26, At-Tawbah/9: 108 dan 109, Thāhā/20: 132, Al-Hajj/22: 32 dan 37, Muḥammad/47: 17, Al-Fath/48: 26, Al-Hujurat/49: 3, Al-Mujādilah/58: 9, Al-Muddatstsir/74: 56, Al-'Alaq/96: 12, Asy-Syams/91: 8.
2	<i>fi'il mādhi</i>	<i>Ittaqā</i>	QS. Al-Baqarah/2: 189, 203, Āli 'Imrān/3: 76, An-Nisā'/4: 77, Al-A'rāf/7: 35, An-Najm/53: 32, Al-Lail/92: 5.
		<i>ittaqaw</i>	QS. Al-Baqarah/2: 103 dan 212, Āli 'Imrān/3: 15, 172 dan 198, Al-Māidah/5: 65 dan 93, Al-A'rāf/7: 96 dan 201, Yūsuf/12: 109, Ar-Ra'd/13: 35, An-Nahl/16: 30 dan 128, Maryam/19: 72, Az-Zumar/39: 20, 61, 73.
		<i>ittaqaaytunna</i>	QS. Al-Ahzāb/33: 32.
3	<i>fi'il mudhari'</i>	<i>yattaqi</i>	QS. Al-Baqarah/2: 282 dan 283, Yūsuf/12: 90, Ath-Thalāq/65: 2, 4 dan 5.
		<i>tattaqūn</i>	QS. Al-Baqarah/2: 21, 63, 179, dan

¹⁶⁶ Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras...*, hal. 758-761.

¹⁶⁷ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 3, hal. 988.

		183, Al-An'ām/6: 153, Al-A'rāf/7: 65 dan 171, Yūnus/10: 31, An-Nahl/16: 52, Al-Mu'minūn/23: 23, dan 32, Asy-Syu'arā'/26: 106, 124, 142, 161, dan 177, As-Shaffāt/37: 124, Al-Muzzammil/73: 17.
	<i>yattaqūn</i>	QS. Al-Baqarah/2: 187, Al-An'ām/6: 32, 51, dan 69, Al-A'rāf/7: 156, 164, dan 169, Al-Anfāl/8: 56, At-Tawbah/9: 115, Yūnus/10: 6 dan 63, Yūsuf/12: 57, Thāhā/20: 113, Asy-Syu'arā'/26: 11, An-Naml/39: 53, Az-Zumar/39: 28, Fushshilat/41: 18.
	<i>tattaqū</i>	QS. Al-Baqarah/2: 224, Āli 'Imrān/3: 28, 120, 125, 179, dan 186, An-Nisā'/4: 128 dan 129, Al-A'rāf/7: 63, Al-Anfāl/8: 29, Muhammad/47: 36.
	<i>yattaqū</i>	QS. An-Nisā'/4: 9.

Penggunaan istilah takwa dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuknya memiliki penekanan dan maksud yang berbeda. Dalam bentuk *masdar*, kata takwa dalam Al-Qur'an pada umumnya menjelaskan tentang segala perbuatan yang dilakukan di dunia harus berdasarkan ketakwaan kepada Allah, seperti pada QS. Al-Hajj/23: 32. Selanjutnya, kata takwa dalam *fi'il mādhi* pada umumnya menjelaskan tentang sifat, keadaan, dan ganjaran bagi orang-orang yang bertakwa, seperti pada QS. Āli 'Imrān/3: 172. Sedangkan kata takwa yang menggunakan *fi'il mudhāri'* menjelaskan tentang kemenangan, ganjaran dan pahala yang diberikan kepada orang-orang bertakwa, seperti dalam QS. Ath-Thalāq/65: 5, serta menerangkan tentang ancaman dan peringatan bagi orang-orang yang bertakwa, seperti dalam QS. Al-Mu'minūn/23: 32. Selain itu, terdapat kata takwa yang diungkapkan dalam kalimat *la'allakum tattaqūn* menggambarkan tentang sifat dan keadaan yang harus dimiliki oleh orang-orang yang beriman, sehingga dapat mencapai derajat takwa, seperti pada QS. Al-Baqarah/2: 183.¹⁶⁸

Selain istilah takwa dengan berbagai derivasinya yang digunakan Al-Qur'an, terdapat beberapa kata yang sinonim dengan kata takwa yaitu *khasyyah*, *khauf* dan *rahbah* yang berarti takut. Kata-kata tersebut dalam Al-Qur'an memiliki makna yang beragam sesuai dengan konteksnya masing-masing, namun secara umum kata-kata tersebut memiliki makna yaitu:

¹⁶⁸ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 3, hal. 988.

khasyyah berarti rasa takut yang disertai dengan penghormatan dan pengkultusan kepada Allah karena adanya pengetahuan tentang keagungan Allah, sehingga menjadikan seseorang taat kepada-Nya.¹⁶⁹

Kata *khauf* berarti rasa takut dari suatu ancaman atau hukuman yang akan menimpa seseorang karena ketidak taatannya dan melakukan perbuatan yang dilarang, sehingga meninggalkan perbuatan tersebut. Karena itu, *khauf* merupakan rasa takut yang dapat dimiliki oleh setiap manusia, walaupun setiap orang memiliki tingkatan *khauf* yang berbeda-beda.¹⁷⁰ Sedangkan kata *rahbah* berarti rasa takut yang diringi dengan wujud pengabdian kepada Allah.¹⁷¹ Lebih lanjut, Abū ‘Alī ad-Daqqāq dalam kitab *Al-Akhlāq al-Matbūliyyah* karangan ‘Abd al-Wahhāb asy-Sya‘rānī menjelaskan bahwa *al-Khasyyah* adalah syarat untuk memperoleh ilmu (QS Fāthir/35: 28), *al-Khauf* adalah syarat untuk mendapatkan iman (QS. Āli ‘Imrān/3: 175), dan *al-Haibah* adalah syarat untuk mendapatkan *ma’rifah* (QS Āli ‘Imrān/3: 30).¹⁷²

Menurut Nasaruddin Umar, ketiga sinonim takwa yang berarti takut tersebut memiliki tingkatannya masing-masing; *khauf* adalah bentuk takut yang paling dasar, karena hanya dapat menghentikan seseorang dari perbuatan dosa, sehingga melahirkan rasa penyesalan dan pertaubatan atas dosa-dosa yang telah dilakukan sebelumnya. Takut pada tingkatan ini dapat mengendalikan seseorang untuk menghindari dan tidak melakukan perbuatan-perbuatan yang menimbulkan dosa.¹⁷³

Selanjutnya, apabila seseorang telah berhasil sampai pada tingkatan *khauf*, maka akan membawanya pada jenjang berikutnya yaitu *rahbah*. Takut pada level ini dapat memotivasi seseorang untuk lebih taat dan patuh kepada Allah, sehingga mampu membawa seseorang untuk selalu melaksanakan perbuatan baik dan taat pada perintah Allah. Ketika seseorang mampu mempertahankan rasa *rahbah*-nya, maka akan membawanya pada tingkatan *khasyyah*. Takut seperti ini merupakan ketakutan yang sangat kuat, sehingga tidak ada yang ditakuti lagi selain takut kepada Allah. Seseorang yang berada pada tingkatan ini, tidak akan memperdulikan keritikan dan hinaan, karena menanggapi hal itu dapat menyita waktunya untuk beribadah kepada Allah. Hal ini menunjukkan bahwa seseorang yang telah sampai pada tingkatan

¹⁶⁹ Asmullah, “Al-Khasyyah Perspektif Al-Qur’an”, *Disertasi*, Makassar: Pascasarjana UIN Alauddin, 2017, hal. 22.

¹⁷⁰ Abī Hilāl al-‘Askarī, *Al-Furūq al-Lugawiyah*, Kairo: Dār al-Ilm wa ats-Tsaqāfah, 1998, hal. 218-219.

¹⁷¹ Nasaruddin Umar, *40 Seni Hidup Bahagia; Berdasarkan Tuntunan Al-Qur’an, As-Sunnah dan Salafush-Salih*, Semarang: Pesantren Karya dan Wirausaha Basmala Indonesia, 2005, hal. 235-236.

¹⁷² Abd al-Wahhāb asy-Sya‘rānī, *Al-Akhlāq al-Matbūliyyah al-Hafādah min al-Hadharah al-Muḥammadiyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th., hal. 442.

¹⁷³ Nasaruddin Umar, *40 Seni Hidup Bahagia....*, hal. 236.

khasyyah dalam hatinya tidak terdapat sedikitpun ketakutan akan kehilangan sesuatu yang dimilikinya, karena hatinya telah dipenuhi ketakutan hanya kepada Allah.¹⁷⁴

Menurut Toshihiko Izutsu, penggunaan sinonim kata takwa tersebut menunjukkan bahwa pada dasarnya takwa merupakan jenis ketakutan yang tidak biasa, sehingga Al-Qur'an menggunakan kata lain untuk menjelaskan jenis ketakutan yang lain. Namun, secara umum kata-kata tersebut sering kali digunakan sebagai sinonim untuk menerangkan antara satu dengan yang lainnya. Misalnya, pada QS. Al-Anbiyā'/21: 48-49, kata *khasyyah* digunakan untuk menjelaskan tentang takwa, yaitu menerangkan tentang kata *muttaqīn*. Dalam hal ini, kata *khasyyah* mengandung makna yang sama dengan *muttaqīn*, yaitu sebagai pengganti dari *muttaqīn* (orang-orang yang bertakwa).¹⁷⁵

Menurut penulis, rasa takut merupakan unsur takwa yang paling penting, karena muncul dari keyakinan yang mendalam terhadap kebesaran Allah, sehingga timbullah kesadaran untuk memuliakan dan mentaati Allah. Dalam konteks takwa, orang yang takut kepada Allah sadar atas pengawasan-Nya terhadap setiap tutur kata, tingkah laku, dan perbuatannya. Kesadaran tersebut atas dasar ilmu dan pengetahuannya tentang keagungan dan kekuasaan Allah, sehingga merasa selalu bersama Allah. Ketika seseorang sudah merasa selalu bersama Allah, maka akan lebih hati-hati dalam berkata, bersikap, dan berbuat, karena merasa diawasi oleh Allah, sehingga merasa malu dan berdosa saat melakukan perbuatan yang bertentangan dengan tuntunan Allah. Selain itu, orang yang takut (takwa) kepada Allah juga memahami tentang kedahsyatan akhirat, sehingga mempersiapkan dirinya dengan memperbanyak ketaatan dan meninggalkan kemaksiatan sebagai bekal di akhirat nanti.

Berdasarkan penjelasan istilah takwa dari segi makna dan penggunaannya dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk dan sinonimnya, dapat dipahami bahwa takwa mengandung dimensi ketuhanan berupa kesadaran vertikal yaitu hubungan hamba dengan Tuhannya. Konsekuensi dari kesadaran vertikal ini adalah lahirnya kesadaran horizontal yaitu hubungan dengan sesama manusia. Karena itu, takwa mengandung dua kesadaran tersebut yang harus diwujudkan secara seimbang yaitu merawat hubungan baik dengan Tuhan yang dibuktikan dengan menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya, serta membangun hubungan baik dengan sesama manusia yang diwujudkan melalui perbuatan-perbuatan

¹⁷⁴ Nasaruddin Umar, *40 Seni Hidup Bahagia...*, hal. 237.

¹⁷⁵ Toshihiko Izutsu, *Ethico Religius Concepts in the Qur'an*, Canada: McGill University Press, 1966, hal. 196.

baik. Artinya, hubungan baik antara makhluk dengan Tuhannya akan tergambarkan dalam hubungan baik dengan sesama manusia.

Dalam falsafah hidup nilai ketuhanan berkaitan dengan nilai kemanusiaan. Sedangkan nilai kemanusiaan erat kaitannya dengan nilai kehidupan yang meliputi nilai moral, nilai sosial, nilai intelektual, dan sebagainya.¹⁷⁶ Karena itu, takwa dalam konteks falsafah hidup bukan saja tentang hubungan makhluk dengan Tuhannya, tetapi berhubungan juga dengan perbuatan-perbuatan kemanusiaan. Artinya, sikap takwa tidak hanya selalu tentang urusan akhirat, namun terdapat keseimbangan antara sisi dunia dan akhirat secara bersamaan. Hal ini seperti yang difirmankan oleh Allah dalam QS. Al-Qashshash/28: 83, yaitu:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

Negeri akhirat itu Kami jadikan bagi orang-orang yang tidak menyombongkan diri dan tidak berbuat kerusakan di bumi. Dan kesudahan (yang baik) itu bagi orang-orang yang bertakwa.

Ayat di atas menerangkan tentang negeri akhirat yang disediakan untuk orang-orang yang memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan dalam setiap tutur kata, sikap dan tindakan yang dilakukannya di dunia. Menurut Ibn Katsir, kenikmatan akhirat hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang tidak bersikap angkuh, tidak sombong, tidak berbuat sewenang-wenang terhadap sesama makhluk Allah yang lain, dan tidak membuat kerusakan berupa perbuatan-perbuatan maksiat di dunia.¹⁷⁷ Ayat di atas memberi penegasan terhadap kisah Qarun pada ayat-ayat sebelumnya bahwa kebahagiaan akhirat tidak mungkin dicapai oleh orang-orang yang angkuh seperti Qarun.¹⁷⁸ Artinya, sikap angkuh, sombong, sewenang-wenang terhadap orang lain bukan termasuk sikap orang-orang yang bertakwa, sebab kenikmatan akhirat disediakan untuk orang-orang yang bertakwa.

Konteks ayat di atas dapat dipahami bahwa perbuatan kemanusiaan di dunia merupakan salah satu indikator untuk mendapatkan kebaikan dari Allah di akhirat. Bahkan dalam ayat selanjutnya dijelaskan bahwa perbuatan tersebut akan mendapat ganjaran yang lebih baik dari Allah di akhirat. Jadi, takwa tidak hanya memperhatikan urusan akhirat saja, namun urusan dunia juga penting untuk diperhatikan. Sikap dan perbuatan untuk mengharagai dan memuliakan sesama manusia merupakan perwujudan dari takwa. Dalam konteks falsafah hidup, Al-Qur'an menegaskan bahwa ketakwaan seseorang

¹⁷⁶ Himyari Yusuf, *Filsafat Kebudayaan, Strategi Pengembangan Kebudayaan Berbasis Kearifan Lokal*, Bandar Lampung: Harakindo Publishing, 2013, hal. 158-159.

¹⁷⁷ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 6, hal. 232-233.

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 9, hal. 675.

harus dapat memuliakan manusia dengan cara membangun dan mempererat hubungan persaudaraan antara sesama orang-orang Islam dan dilanjutkan dengan mempererat persaudaraan antara sesama manusia tanpa memandang identitas suku, agama, kedudukan dan kemuliaan di dunia.

Ketakwaan yang diaplikasikan dalam bentuk perbuatan kemanusiaan tersebut merupakan gambaran dari keimanan seorang hamba kepada Tuhannya. Iman yang diyakini dalam hati, kemudian diwujudkan dalam bentuk melaksanakan perintah Allah dan menjauhi segala larangannya. Hal ini menandakan bahwa iman dan takwa adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan dan saling melengkapi. Bahkan dalam Al-Qur'an takwa sering kali dikaitkan dengan iman, karena ketakwaan seseorang tidak akan pernah terwujud tanpa diawali dengan keimanan. Begitupun sebaliknya, keimanan tidak akan bernilai apapun kalau tidak sampai pada derajat ketakwaan. Isyarat Al-Qur'an tentang takwa yang dihubungkan dengan iman dapat ditemukan seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 103, QS. Āli 'Imrān/3: 179, QS. Al-A'rāf/7: 96, QS. Al-Anfāl/8: 29, dan QS. Muḥammad/47: 36.¹⁷⁹

Dalam konteks ini, iman dan takwa dapat berupa penjelasan terhadap sikap keimanan dan ketakwaan seseorang atau sekelompok orang, sehingga berdampak pada ganjaran yang akan didapatkan. Dalam menyatakan hal tersebut, Al-Qur'an menggunakan kata iman dan takwa dalam bentuk *fi'il mādhī*, seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 103 yang menerangkan bahwa jika orang-orang Yahudi beriman dan bertakwa kepada Allah, maka akan mendapatkan ganjaran dan pahala yang lebih baik.¹⁸⁰ Selain itu, Al-Qur'an menggunakan kata iman dan takwa dalam bentuk *fi'il mudhāri'* untuk menjelaskan tentang keuntungan dan pahala bagi orang-orang yang bertakwa, seperti yang dijelaskan pada QS. Muḥammad/47: 36.

Berbagai penjelasan di atas menunjukkan bahwa nilai ketuhanan yang terdapat pada falsafah hidup saling berhubungan, seperti antara nilai iman dan takwa memiliki dimensi yang seimbang dan saling melengkapi. Dalam hal ini, keyakinan dan pengakuan terhadap keesaan dan keagungan Allah saja belum cukup, karena seorang yang beriman dituntut untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik dan meninggalkan segala perbuatan-perbuatan tercela sebagai wujud dari ketakwaan orang yang beriman. Walaupun iman dan takwa mengandung nilai ketuhanan, namun dibalik itu terdapat nilai kemanusiaan yang harus ditunaikan juga sebagai sarana mendapatkan keridaan Allah.

¹⁷⁹ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 3, hal. 990.

¹⁸⁰ Ayat ini merupakan penjelasan dari ayat sebelumnya tentang sikap dan keadaan orang Yahudi yang mengabaikan kebenaran kitab Taurat terhadap kedatangan Nabi Muhammad dan ajaran-ajaran yang dibawa. Atas sikap tersebut, Allah memberi penegasan atas iman dan takwa orang Yahudi pada ayat ini. 'Imādudḍīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 1, hal. 249-250.

2. Nilai Kemanusiaan dalam Al-Qur'an

Manusia diciptakan dengan beragam keadaan, bersuku-suku, berkelompok-kelompok, dengan beragam latar belakang yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Hal ini menuntut manusia untuk membangun interaksi yang baik agar terciptanya harmonisasi di antara sesamanya. Agar komunikasi dan interaksi terjalin dengan baik antara sesama manusia, maka harus memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan. Secara umum, nilai kemanusiaan berhubungan dengan etika dan moral, sehingga komunikasi dan interaksi yang dibangun oleh sesama manusia melahirkan suatu kebaikan.

Menurut Koentjaraningrat, nilai kemanusiaan adalah sesuatu yang berkaitan dengan perilaku dan perbuatan manusia, sesuai dengan norma-norma serta menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Nilai kemanusiaan harus bersifat universal, tidak menjadikan perbedaan yang ada di antara manusia sebagai pijakan.¹⁸¹ Artinya, melalui nilai kemanusiaan, seseorang dapat melihat orang lain sederajat dengannya sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan, sehingga segala tutur kata, sikap dan perbutannya mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan.

Dalam Islam nilai-nilai kemanusiaan merupakan unsur yang sangat penting, karena mengajarkan kepada para pemeluknya untuk saling tolong menolong dan saling menasehati. Hal ini dilakukan untuk menciptakan kebaikan dalam kebersamaan, bukan untuk memicu keburukan dan pertikaian.¹⁸² Karena itu, nilai kemanusiaan yang akan dibahas pada bagian ini berkaitan dengan isyarat Al-Qur'an tentang musyawarah dan gotong royong atau tolong menolong.

a. Isyarat Al-Qur'an tentang Musyawarah

Interaksi antara sesama manusia, baik dalam lingkungan keluarga maupun lingkungan sosial tidak terlepas dari berbagai permasalahan, karena masalah merupakan bagian dari kehidupan manusia. Dalam hal ini, terdapat suatu tradisi yang hidup dan berkembang di tengah-tengah umat manusia untuk menyelesaikan berbagai permasalahan tersebut, yaitu musyawarah. Musyawarah menjadi identitas masyarakat dunia dengan berbagai bentuknya sesuai dengan tradisi yang berkembang di masing-masing wilayah, dalam melahirkan kebijakan-kebijakan untuk kepentingan masyarakat, bangsa dan negara. Misalnya, di Indonesia musyawarah menjadi azas dalam mewujudkan mufakat untuk kepentingan bersama. Hal ini menunjukkan bahwa

¹⁸¹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1984, hal. 8.

¹⁸² Hilman Latief dan Zezen Zaenal Mutaqin (ed.), *Islam dan Urusan Kemanusiaan; Konflik, Perdamaian, dan Filantropi*, Jakarta: Serambi, 2015, hal. 33.

musyawarah memiliki peran penting dalam melahirkan solusi dari masalah-masalah yang ada dalam kehidupan manusia.

Musyawarah merupakan istilah dalam bahasa Indonesia yang mengandung arti berunding dan berembuk, yaitu rangkaian pembahasan bersama dengan maksud mencapai sebuah keputusan atas penyelesaian masalah secara bersama-sama.¹⁸³ Musyawarah merupakan serapan dari kata *syūrā* dalam bahasa Arab yang berbentuk *masdar*. kata *syūrā* berasal dari akar kata *syawara* dan *asyara*, yang secara literal berarti memulai sesuatu, menampakkkan dan melebarkannya, selain itu dapat berarti juga mengambil atau menyarikan madu dari sarang lebah.¹⁸⁴

Dari kata *syūrā* lahir bentuk *fi'il* yaitu *syāwara* - *yusyāwiru* - *musyāwarah*, yang memiliki arti mencapai sebuah pendapat atau pemikiran sebagaimana mengeluarkan madu dari sarang lebah.¹⁸⁵ Menurut Ar-Rāgib al-Ashfahānī, kata *musyāwarah* berarti mengatakan atau mengajukan sesuatu, atau sesuatu yang dimusyawarahkan.¹⁸⁶ Lebih lanjut, Quraish Shihab mengatakan bahwa kata tersebut mengalami perkembangan arti, yaitu segala sesuatu yang bisa diambil atau disampaikan, termasuk sebuah pendapat untuk memperoleh kebaikan.¹⁸⁷

Dalam Islam, musyawarah dikenal dengan istilah *syūrā*. Ketika mendefinisikan istilah *syūrā* atau musyawarah, maka terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli. Menurut asy-Syaukanī, musyawarah adalah saling menyampaikan dan menarik suatu pendapat dalam pertemuan tertentu. Pada saat proses tersebut, setiap orang harus bisa saling menghargai pendapat orang lain, karena pengambilan pendapat dalam suatu musyawarah bukan berdasarkan pada pendapat pribadi, melainkan pendapat bersama.¹⁸⁸ Senada dengan itu, Wahbah az-Zuhayfī menerangkan bahwa musyawarah adalah wahana dalam saling bertukar pendapat dan pikiran untuk mengetahui kebenaran.¹⁸⁹ Lebih lanjut, Abd al-Hamid al-Anshārī mengatakan bahwa musyawarah adalah saling merembukkan atau bertukar pikiran dan pendapat tentang permasalahan tertentu atau meminta pendapat dari berbagai kalangan,

¹⁸³ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, hal. 1059.

¹⁸⁴ Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-Fikr, 1990, hal. 434.

¹⁸⁵ Ibrāhīm Anīs, *ct.al., Mu'jam al-Wasith*, Juz. 1, Teheran: Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 501.

¹⁸⁶ Ar-Rāgib al-Ashfahānī, *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*, hal. 469.

¹⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 469.

¹⁸⁸ Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad asy-Syaukanī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannai ar-Riwāyah wa ad-Dirayah min 'Ilm at-Tafsīr*, Juz. 1, Beirut: Dār Al-Fikr, 2005, hal. 593.

¹⁸⁹ Wahbah az-Zuhayfī, *At-Tafsīr Al-Munīr...*, Jilid 13, hal. 86-87.

kemudian dipertimbangkan dan diputuskan yang terbaik untuk kepentingan bersama.¹⁹⁰

Selain itu, Louis Ma'luf menjelaskan bahwa musyawarah merupakan majelis yang dibuat untuk mengeksplorasi saran dan ide dengan memperhatikan aturan yang berlaku.¹⁹¹ Pendapat yang sama dikemukakan oleh Dawam Raharjo bahwa musyawarah adalah suatu forum, dimana setiap orang memiliki kesempatan untuk berpartisipasi dalam tukar pikiran, urun rembung, menyelaraskan pendapat, dan menyelesaikan suatu permasalahan bersama, baik persoalan-persoalan yang berkaitan dengan kepentingan tertentu, maupun persoalan-persoalan tentang nasib masyarakat yang menjadi fokus forum tersebut. Dalam konteks ini, musyawarah sering dikaitkan dengan demokrasi, sistem perwakilan, parlemen, senat, formatur, serta berbagai konsep yang berhubungan dengan sistem pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat.¹⁹²

Beberapa penjelasan tentang definisi *syūra* atau musyawarah di atas dapat dipahami dalam dua konteks, yaitu; pertama, musyawarah sebagai proses penyampaian pendapat untuk menyelesaikan masalah tertentu, atau merundingkan suatu hal untuk mencari kesepakatan dan keputusan yang terbaik tentang hal tersebut. Kedua, musyawarah merupakan forum tertentu yang menghimpun berbagai ide dan pendapat tentang berbagai hal yang menjadi fokus dari forum tersebut, kemudian menghasilkan kesepakatan bersama.

Karena itu, di Indonesia istilah *syūra* atau musyawarah digunakan dalam dua konteks tersebut. Jika istilah *syūra* digunakan langsung dalam bahasa Indonesia, maka mengandung makna suatu institusi atau forum yang dikenal dengan majelis atau dewan *syūra*. Sedangkan istilah *syūra* yang diartikan sebagai musyawarah mengandung makna menyampaikan pendapat dan berunding tentang suatu hal atau masalah tertentu secara bersama-sama untuk mendapatkan kesepakatan bersama.

Musyawarah merupakan bagian integral dalam Islam yang berhubungan dengan kehidupan manusia, baik secara pribadi maupun bersama. Sebagai kitab suci umat Islam, Al-Qur'an menggunakan berbagai term untuk menjelaskan segala aspek yang berkaitan dengan kehidupan manusia, termasuk musyawarah. Istilah musyawarah yang digunakan Al-Qur'an menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya menyinggung tentang masalah-masalah agama, pemerintahan, namun menyinggung juga tentang hal-hal yang berkaitan dengan hubungan sesama manusia dalam konteks

¹⁹⁰ Abd al-Ḥamid Isma'il al-Anshārī, *Nizhām al-Hukmi fī al-Islām*, Qathar: Dār al-Qatharayin al-Fujāh, 1985, hal. 45.

¹⁹¹ Louis Ma'luf, *Al-Munjid...*, hal. 408.

¹⁹² Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 440.

keluarga, antara tetangga, antara majikan dan pekerja, serta antara mitra dalam bisnis.¹⁹³

Dalam Al-Qur'an istilah musyawarah disebutkan dalam tiga ayat dengan menggunakan beberapa bentuk, yaitu *syūra* dalam QS. Asy-Syūrā/42: 38, *tasyawur* dalam QS. Al-Baqarah/2: 233, dan *syāwir* dalam QS. Ali 'Imrān/3: 159. Secara umum, musyawarah yang diisyaratkan dalam ayat-ayat tersebut terlihat singkat dan hanya mengandung prinsip-prinsip umum saja. Walaupun demikian, tidak bisa disimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak memiliki perhatian yang cukup tentang musyawarah. Salah satu ayat yang menjelaskan tentang musyawarah ditujukan kepada orang-orang yang menerima dan mematuhi seruan Allah, karena ketaatannya yang diringi dengan musyawarah dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kemasyarakatan, sehingga dapat mengundang pujian Allah dan menganugerahkan kepada orang-orang itu kenikmatan ukhrawi. Sebagaimana yang terdapat dalam QS. Asy-Syūrā/42: 38, Allah berfirman:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Ayat ini diturunkan berkaitan dengan golongan *Anshār* di Madinah yang diajak oleh Nabi untuk beriman, kemudian kaum *Anshār* menyambut baik ajakan tersebut dan bersedia membela Nabi. Hal ini dilakukan melalui musyawarah oleh Nabi dan orang-orang *Anshār* di rumah Abū Ayyub al-Anshārī.¹⁹⁴ Menurut Ibn Katsīr, Nabi selalu bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam menghadapi peperangan dan urusan penting lainnya, sehingga melahirkan ketenangan dan kesenangan dalam hati.¹⁹⁵ Berdasarkan penjelasan tersebut, ayat di atas memberi isyarat bahwa perintah musyawarah tidak hanya terbatas pada Nabi dan orang-orang *Anshār*, namun berlaku secara umum kepada setiap orang yang menjadikan musyawarah sebagai sarana untuk mengemukakan pendapat dan memutuskan suatu perkara yang berkaitan dengan kepentingan dan kemaslahatan bersama, sehingga orang-orang tersebut dijanjikan ganjaran yang lebih baik dan kekal di sisi Allah berupa kenikmatan ukhrawi.

¹⁹³ Muhammad al-Bahī, *Ad-Dīn wa ad-Dawlah min Tawjīh al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1971, hal. 389.

¹⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 470

¹⁹⁵ 'Imādud-dīn Abī al-Fidā' Ismā'il Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 7, hal. 193.

Dalam ayat di atas, pembahasan musyawarah diungkapkan dalam kalimat *wa amruhum syūrā bainahum*. Menurut al-Maragī isyarat tersebut mengandung makna apabila terdapat suatu urusan di antara satu golongan, maka urusan itu harus dimusyawarahkan, agar bisa dibahas dan dipelajari bersama, terutama dalam urusan peperangan dan lain-lain.¹⁹⁶ Dalam konteks urusan yang harus dimusyawarahkan pada ayat di atas, terdapat dua pendapat di antara para mufassir. Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa urusan yang boleh dimusyawarahkan hanya urusan duniawi, dan bukan urusan agama. Kedua, pendapat yang menghendaki bahwa musyawarah boleh dilakukan untuk urusan dunia maupun urusan agama.

Berkaitan dengan pendapat pertama, menurut al-Maragī, Rasulullah dan para sahabatnya bermusyawarah berkaitan dengan banyak urusan, namun tidak bermusyawarah tentang urusan yang berkaitan dengan hukum, karena hal itu sudah merupakan ketentuan Allah.¹⁹⁷ Senada dengan itu, Rasyīd Ridha menyatakan bahwa apabila urusan agama seperti ibadah, aqidah, halal dan haram dijadikan objek musyawarah, maka agama akan menjadi ketetapan manusia, padahal agama merupakan hak otoritas Allah.¹⁹⁸ Lebih lanjut, Wahbah az-Zuhaylī menegaskan bahwa musyawarah meliputi semua urusan baik, perdamaian, strategi, politik, dan segala urusan yang berhubungan dengan dunia.¹⁹⁹

Sedangkan pendapat kedua, menurut al-Qurthubī bahwa musyawarah memiliki peran dalam masalah-masalah agama maupun duniawi. Lebih lanjut, al-Qurthubī menegaskan bahwa musyawarah dalam urusan agama harus diikuti oleh orang-orang yang menguasai ilmu agama. Begitupun sebaliknya, dalam urusan dunia orang-orang yang melakukan musyawarah harus cakap dan bijaksana agar dapat memberi saran dan pendapat yang masuk akal. Karena itu, ruang lingkup pembahasan musyawarah meliputi masalah-masalah agama yang tidak terdapat petunjuk secara rinci dan masalah-masalah duniawi, baik yang memiliki petunjuk secara global, maupun yang tidak memiliki petunjuk dan yang mengalami perkembangan dan perubahan.²⁰⁰

Isyarat musyawarah dalam ayat di atas menegaskan tentang objek atau urusan yang dimusyawarahkan, sehingga pembahasan dalam musyawarah harus berkaitan dengan urusan-urusan yang berkaitan dengan kepentingan bersama. Walaupun terdapat perbedaan pendapat tentang urusan yang menjadi pembahasan dalam musyawarah, antara urusan dunia dan agama,

¹⁹⁶ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 25, hal. 52.

¹⁹⁷ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 25, hal. 53.

¹⁹⁸ Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid 4, hal. 170.

¹⁹⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *At-Tafsīr al-Munīr...*, Jilid 2, hal. 468.

²⁰⁰ Abī ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurthubī, *Al-Jamī’ al-Aḥkām al-Qur’ān*, juz 5, hal. 379-380.

menurut penulis kedua urusan tersebut sama-sama memiliki porsinya masing-masing untuk dimusyawarahkan. Urusan agama yang belum memiliki petunjuk secara rinci dapat dimusyawarahkan oleh para tokoh agama, tanpa harus mengabaikan ketentuan-ketentuan yang sudah menjadi ketetapan Allah.

Begitupun juga dengan urusan dunia, musyawarah menjadi tanggung jawab bersama dalam menyelesaikan persoalan-persoalan tertentu serta memutuskannya untuk kepentingan dan kemaslahatan bersama. Hal ini menunjukkan bahwa setiap orang berhak memusyawarahkan berbagai urusannya dan mendapatkan keadilan atas kebebasan menyampaikan pendapat dalam musyawarah, sehingga melahirkan keputusan dan kesepakatan yang baik dan adil untuk kepentingan bersama.

Ayat di atas turun pada permulaan hadirnya Islam di Madinah, sehingga diungkapkan dalam bentuk pujian terhadap orang-orang yang baru beriman, karena ketaatannya dalam melaksanakan ibadah yang diiringi dengan musyawarah. Ketika Islam telah berdiri kokoh di Madinah, musyawarah diungkapkan dalam bentuk perintah, sehingga memiliki penekanan yang berbeda dengan ayat di atas. Dalam konteks ini, musyawarah lebih ditekankan pada etika dan tata cara dalam bermusyawarah, serta penegasan kembali terhadap urusan yang menjadi objek dalam musyawarah. Sebagaimana Allah memberi isyarat dalam QS. Āli ‘Imrān/3: 159, yaitu:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.

Ayat di atas turun berkaitan dengan tragedi yang terjadi pada perang Uhud, menegaskan bahwa Nabi telah melakukan yang terbaik sebelum peperangan, dengan bermusyawarah bersama para sahabatnya untuk mencari keputusan yang terbaik melalui berbagai pendapat, baik pendapat mayoritas maupun minoritas. Namun, banyak dari hasil muusyawarah yang tidak ditaati dan dilaksanakan oleh sebagian sahabat, sehingga terjadilah kekalahan umat Islam pada perang Uhud. Walaupun demikian, Nabi tidak memaki, mempersalahkan, dan membenci sahabatnya, tetapi menegurnya dengan halus dan lemah lembut.²⁰¹

²⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 309-310.

Secara redaksional, ayat di atas ditujukan kepada Nabi Muhammad untuk bermusyawarah berkaitan dengan persoalan-persoalan tertentu bersama para sahabat dan umatnya. Dalam hal ini, para ulama sepakat bahwa musyawarah tidak terbatas hanya untuk Nabi saja, namun ditujukan juga untuk semua umatnya. Artinya, musyawarah yang diisyaratkan pada ayat di atas secara khusus ditujukan kepada Nabi, namun secara umum ditujukan untuk semua orang. Karena itu, musyawarah diperintahkan untuk setiap manusia, mengingat sifat manusia yang seringkali salah dan lupa, sebab Nabi yang *ma'shum* saja masih diperintahkan oleh Allah untuk melakukan musyawarah.²⁰²

Melalui ayat di atas, al-Maragī menafsirkan bahwa Nabi diperintahkan untuk bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam menyelesaikan masalah-masalah penting yang tidak terdapat petunjuk wahyu terkait dengan hal tersebut. Penekanan yang terpenting dalam musyawarah adalah sikap yang tenang dan penuh hati-hati. Dalam hal ini, Nabi selalu memperhatikan setiap pendapat, kemudian menyelaraskan antara satu pendapat dengan pendapat lain yang memiliki lebih banyak maslahat dengan segala kemampuan yang dimiliki oleh Nabi. Selanjutnya, setelah musyawarah disepakati dan diputuskan, hendaklah bertawakal kepada Allah.²⁰³

Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa pada ayat di atas terdapat tiga sifat dan sikap yang diperintahkan kepada Nabi untuk diwujudkan sebelum musyawarah. Dari segi konteks turunnya ayat, ketiga sifat dan sikap tersebut memiliki makna tersendiri yang berhubungan dengan perang Uhud. Sedangkan dari segi pelaksanaan musyawarah, ketiga hal tersebut harus ada pada diri Nabi dan pada setiap orang yang bermusyawarah. Tiga sifat dan sikap tersebut yaitu; pertama, bersikap lemah-lembut, tidak bersikap kasar dan tidak berhati keras. Kedua, membuka hati untuk selalu memberi maaf, baik sebelum maupun saat bermusyawarah. Ketiga, memohon ampunan kepada Allah, sebagai wujud menjalin hubungan baik dengan Tuhan dan sebagai bentuk ikhtiar untuk mencapai hasil musyawarah yang terbaik. Setelah itu, terdapat satu sikap lagi yang harus diwujudkan setelah adanya kesepakatan dalam musyawarah, yaitu berserah diri kepada Allah.²⁰⁴

Beberapa penjelasan di atas menunjukkan bahwa musyawarah bukan hal khusus yang diperuntukkan kepada Nabi, namun musyawarah juga sebagai sarana antara sesama manusia dalam menyelesaikan masalah-masalah yang ada, serta untuk memutuskan hal-hal tertentu yang dimusyawarahkan. Karena itu, musyawarah harus dilakukan dengan sebaik mungkin melalui adab, sikap dan perilaku yang baik. Dalam hal ini, pendapat, ide, dan gagasan yang disampaikan dalam musyawarah harus

²⁰² M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 475.

²⁰³ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 4, hal. 113-115.

²⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 313-314.

diiringi dengan sikap lemah lembut, saling menghargai dan tidak saling menyalahkan.

Isyarat tentang sikap dan adab dalam musyawarah pada ayat di atas memberi penegasan bahwa musyawarah bukan dilakukan oleh orang sembarangan, tetapi harus dilakukan oleh orang-orang yang dapat mengedepankan sikap dan adab yang baik sesuai tuntunan Allah dan Nabi-Nya dalam bermusyawarah. Jika musyawarah telah dilalui dengan baik dan menghasilkan keputusan yang baik, maka berserah diri kepada Allah merupakan sikap yang harus diwujudkan setelah itu.

Selanjutnya, jika dua ayat di atas menjelaskan tentang musyawarah harus dilakukan dalam skala yang lebih umum, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya, maka terdapat isyarat Al-Qur'an tentang musyawarah yang dilakukan pada tingkatan yang lebih khusus yaitu dalam lingkungan keluarga. Hal ini dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah/2: 233 tentang tata cara hubungan suami-istri dalam memusyawarahkan hal-hal yang berkaitan dengan urusan rumah tangga, termasuk urusan anak, sehingga dapat mengambil keputusan yang terbaik untuk kepentingan dan keberlangsungan rumah tangganya. Pada ayat tersebut Allah memberi petunjuk agar berbagai permasalahan dalam rumah tangga dapat dimusyawarahkan antara suami dan istri.²⁰⁵

Secara substansial, musyawarah yang dilakukan dalam keluarga bertujuan untuk mencari jalan keluar tentang berbagai persoalan yang dihadapi oleh suami-istri dengan mencari keputusan dan kesepakatan yang terbaik. Karena itu, Allah mengisyaratkan melalui QS. Al-Baqarah/2: 233 agar suami atau istri tidak mengambil keputusan sepihak terhadap permasalahan rumah tangga yang ada. Hal ini menunjukkan bahwa sekecil apapun permasalahan yang ada dalam rumah tangga harus dibicarakan dan didiskusikan dengan baik melalui musyawarah, agar mendapatkan jalan keluar dan solusi yang terbaik.

Dalam konteks falsafah hidup, musyawarah berkaitan erat dengan nilai moral dan sosial.²⁰⁶ Kedua nilai tersebut tergambar dalam ketiga ayat tentang musyawarah di atas. Interaksi antara sesama manusia dalam musyawarah mensyaratkan sikap dan adab yang baik, sebagai bagian dari nilai moral. Moralitas seseorang saat menyampaikan ide dan pendapatnya dalam musyawarah tergambar melalui sikap lemah lembut, saling memaafkan, seperti yang diisyaratkan pada QS. Ali 'Imrān/3: 159. Dua sikap ini menandakan harmonisasi hubungan antara sesama manusia, sehingga

²⁰⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 313-314.

²⁰⁶ Musyawarah merupakan bagian dari nilai kemanusiaan, sehingga berkaitan erat dengan nilai kehidupan yang meliputi nilai moral, nilai sosial, nilai intelektual, dan sebagainya. Himyari Yusuf, *Filsafat Kebudayaan, Strategi Pengembangan Kebudayaan Berbasis Kearifan Lokal*, Bandar Lampung: Harakindo Publishing, 2013, hal. 158-159.

musyawarah dapat digolongkan sebagai bagian dari nilai kemanusiaan. Selain itu, sikap memohon ampun kepada Allah dan berserah diri kepadanya dalam proses musyawarah yang diisyaratkan pada QS. Āli ‘Imrān/3: 159, menggambarkan tentang hubungan manusia dengan Tuhannya.

Secara umum, ketiga ayat di atas memiliki kandungan nilai sosial, karena musyawarah merupakan bentuk interaksi sosial antara sesama manusia dalam suatu wilayah atau kelompok tertentu yang dibangun atas dasar kepentingan bersama. Bahkan pada tingkatan terkecil dari struktur sosial yaitu keluarga, musyawarah harus tetap dilakukan, seperti yang diisyaratkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 233. Hal ini menunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur’an yang menyinggung tentang musyawarah merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari falsafah hidup, sehingga secara filosofis nilai-nilai yang terkandung di dalamnya merupakan penegasan terhadap hubungan manusia dengan Tuhan, serta hubungan manusia dengan sesamanya.

b. Isyarat Al-Qur’an tentang Gotong Royong

Manusia merupakan makhluk sosial yang memiliki kemampuan beradaptasi dan mempunyai nilai-nilai interaksi, sehingga tidak mampu untuk hidup sendiri dan bersifat apatis. Karena itu, manusia dalam menjalani hidupnya akan saling membutuhkan satu sama lain, saling melengkapi dan penuh dalam nuansa kebersamaan. Agar kebersamaan tersebut selalu wujud dalam kehidupan manusia, maka membutuhkan rasa toleransi, tenggang rasa, kerja sama, gotong royong, saling tolong menolong antara satu dengan yang lainnya. Sebab melalui hal-hal tersebut tujuan dari kehidupan manusia akan tercapai, yaitu kebahagiaan di dunia dan akhirat.²⁰⁷

Di Indonesia, kesadaran masyarakat dalam melakukan pekerjaan secara bersama-sama untuk kepentingan individu maupun umum sering disebut dengan kegiatan gotong royong. Pada dasarnya, gotong royong berasal dari bahasa Jawa yang memiliki padanan dengan bahasa Indonesia. Kata gotong sepadan dengan kata pikul atau angkat, dan kata royong dapat dipadankan dengan bersama-sama. Berdasarkan hal tersebut, gotong royong dapat diartikan dengan mengangkat sesuatu secara bersama-sama atau mengerjakan sesuatu dengan bersama-sama. Lebih luas lagi, gotong royong adalah bentuk partisipasi aktif setiap orang untuk melibatkan diri dalam menyelesaikan permasalahan atau kebutuhan orang banyak yang berada di sekitarnya. Partisipasi aktif tersebut dapat berupa berbagai hal yang positif, di antaranya berbentuk materi, tenaga, keterampilan, pikiran, nasihat, bahkan berupa do’a.

²⁰⁷ Zulfikar Iskandar, *Psikologi Lingkungan*, Bandung: PT. Refika aditama, 2013, hal. 106.

Karena itu, secara konseptual, gotong royong dapat dimaknai sebagai suatu model kerjasama atas dasar kesepakatan bersama.²⁰⁸

Secara umum, dalam KBBI gotong royong diartikan dengan bekerja bersama-sama, tolong menolong, atau bantu membantu.²⁰⁹ Menurut Koentjaraningrat, gotong royong adalah mobilisasi terhadap daya dan kemampuan manusia tanpa upah dalam melakukan suatu pekerjaan untuk kepentingan umum.²¹⁰ Lebih lanjut dalam beberapa literatur, gotong royong didefinisikan sebagai bentuk solidaritas sosial yang terwujud atas bantuan antara sesama anggota masyarakat dalam kelompok masyarakat tertentu untuk kepentingan bersama maupun individu, sehingga menumbuhkan loyalitas setiap warga untuk saling membantu dan menolong sebagai suatu kesatuan masyarakat yang utuh.²¹¹ Selain itu, gotong royong merupakan kegiatan kerja sama antara sejumlah besar masyarakat desa untuk menyelesaikan pekerjaan tertentu yang dianggap bermanfaat bagi kepentingan umum.²¹²

Istilah gotong royong merupakan bahasa yang secara khusus digunakan oleh masyarakat Indonesia dalam menggambarkan tentang kerja sama dan tolong menolong yang dilakukan antara anggota masyarakat dalam suatu ikatan sosial dan persaudaraan pada kelompok masyarakat tertentu. Ikatan tersebut menjadi akar terwujudnya gotong royong, karena berapapun jumlah orang tanpa ada ikatan sosial dan persaudaraan, kegiatan gotong royong tidak dapat terwujud. Artinya, gotong royong dapat terwujud, jika terdapat ikatan sosial dan persaudaraan dalam sekelompok masyarakat tertentu untuk membantu dan bekerja sama dalam menyelesaikan permasalahan bersama secara gotong royong.

Berdasarkan pelaksanaannya dalam masyarakat Indonesia, gotong royong terbagi menjadi dua, yaitu gotong royong-tolong menolong dan gotong royong-kerja bakti. Gotong royong model pertama berupa tolong menolong yang dipraktikkan secara terbatas dalam lingkungan keluarga, kerabat dan tetangga. Seperti, partisipasi dalam acara kematian, perkawinan, dan sebagainya. Gotong royong seperti ini merupakan suatu tradisi yang diterima secara turun temurun dari setiap generasi yang bersifat statis sepanjang masa. Sedangkan gotong royong-kerja bakti merupakan bentuk

²⁰⁸ Bambang Suwondo, *Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan di Daerah Istimewa Yogyakarta*, Jakarta: Depdikbud, 1982, hal. 1.

²⁰⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, hal. 487.

²¹⁰ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Radar Jaya Offset, 2000, hal. 229.

²¹¹ A. Sudrajat, "Nilai-Nilai Budaya Gotong Royong Etnik Betawi Sebagai Sumber Pembelajaran IPS", *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, 2014, hal. 14.

²¹² Sajogyo dan Pudjiwati, *Sosiologi Pedesaan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2005, hal. 28.

kerja sama masyarakat untuk kepentingan umum. Biasanya gotong royong model kedua ini berkaitan dengan kerjasama masyarakat untuk kepentingan lingkungan.²¹³

Dari berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa dalam istilah gotong royong terdapat beberapa unsur yang dapat dijadikan sebagai pijakan dalam membahas tentang gotong royong dalam Al-Qur'an. Pertama, gotong royong yang berkaitan dengan usaha atau kesadaran manusia untuk saling memberi pertolongan terhadap sesamanya. Kedua, gotong royong yang didasarkan pada ikatan sosial dan persaudaraan. Ketiga, gotong royong yang mengandung manfaat dan kebaikan untuk kepentingan bersama.

Jadi, gotong royong dapat didefinisikan sebagai usaha atau kesadaran manusia untuk saling tolong menolong dan bekerja sama atas dasar ikatan persaudaraan dalam hal kebaikan dan untuk kepentingan bersama. Berdasarkan unsur-unsur tersebut, gotong royong dalam konteks Al-Qur'an digambarkan sebagai sikap tolong menolong dan persaudaraan. Dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan istilah *ta'awun* untuk menggambarkan tolong menolong dan istilah *ukhuwah* untuk menggambarkan persaudaraan.

Kata *ta'awun* berasal dari bahasa Arab, akar katanya adalah *a'ānaya'īnu* yang berarti menolong, membantu.²¹⁴ Dari makna dasar tersebut melahirkan kata *ta'awun* yang mengikuti bentuk *ta'āwana*, *yata'āwanu*, *ta'āwuna*, yang berarti saling tolong menolong, bantu membantu, gotong royong terhadap sesama manusia.²¹⁵ Dalam Al-Qur'an, istilah *ta'awun* disebutkan hanya pada QS. Al-Māidah/5: 2, yaitu:

..... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

الْعِقَابِ

Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat berat siksaan-Nya.

Penggalan ayat di atas merupakan lanjutan dari kalimat sebelumnya yang menjelaskan tentang larangan untuk membenci, melakukan balas dendam, dan permusuhan terhadap orang yang pernah berbuat kesalahan atau kejahatan.²¹⁶ Karena itu, ayat di atas menegaskan agar tidak menyusun

²¹³ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000, hal. 59-60.

²¹⁴ Adib Bisri dan Munawir, *Kamus Al-Bisri; Indonesia-Arab Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1999, hal. 379.

²¹⁵ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, hal. 287.

²¹⁶ Kalimat sebelumnya dari penggalan ayat di atas adalah:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا

kekuatan dan bekerja sama dalam melakukan permusuhan, akan tetapi kerjasama atau tolong menolong itu untuk tujuan kebaikan dan takwa.

Menurut al-Qurthubī, perintah tolong menolong dalam kebaikan dan takwa dalam ayat di atas ditujukan untuk seluruh manusia, yaitu saling memotivasi dan menyemangati satu sama lain untuk melaksanakan segala yang diperintahkan Allah dan mencegah dari segala yang dilarang Allah.²¹⁷ Lebih lanjut, al-Maragī menjelaskan bahwa dalam ayat di atas, perintah *ta'awun* dalam kebaikan dan takwa merupakan inti dari isyarat Al-Qur'an tentang petunjuk sosial. Dalam hal ini, Allah mewajibkan manusia untuk saling memberi bantuan dan pertolongan antara satu sama lain dalam melakukan segala hal yang bermanfaat bagi seluruh manusia, baik dalam urusan agama maupun urusan dunia.²¹⁸

Dalam konteks kebaikan dan takwa pada ayat di atas, menunjukkan dua lafal yang bermakna satu. Pengulangan kata *al-birr* dan *at-taqwā* bertujuan untuk memeperkuat redaksional, karena setiap kebaikan merupakan ketakwaan, begitupun sebaliknya setiap ketakwaan adalah kebaikan.²¹⁹ Quraish Shihab memberi penegasan bahwa dua kata tersebut memiliki hubungan yang sangat erat, karena saling menjadi bagian di antaranya. *al-birr* bermakna kebaikan yang menyeluruh, meliputi segala jenis kebaikan yang telah ditetapkan oleh syariat.²²⁰ Sedangkan *at-taqwā* berarti memepererat hubungan dengan Allah.²²¹ Artinya, segala bentuk kebaikan yang dilaksanakan tersebut untuk menegakkan ketakwaan, karena *al-birr* merupakan bagian dari memepererat hubungan dengan manusia, dan *at-taqwā* adalah bagian dari memepererat hubungan dengan Allah.

“Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka)”.

Ibnu Katsir menjelaskan kandungan petikan ayat ini bahwa; *“Jangan sekali-kali kebencian kalian terhadap suatu kaum yang dahulunya pernah menghalang-halangi kalian untuk sampai ke masjidil haram yang terjadi pada perjanjian Hudaibiyah mendorong kalian melanggar hukum Allah terhadap mereka. Lalu, kalian mengadakan balas dendam dengan aniaya dan permusuhan. Namun, kalian tetap harus memutuskan apa yang diperintahkan oleh Allah kepada kalian, yaitu bersikap adil/baik dalam perkara yang hak terhadap siapapun”*. ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azhīm*, Juz 3, hal. 9-10.

²¹⁷ Abī ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurthubī, *Al-Jamī’ al-Aḥkām al-Qur’ān*, juz 7, hal. 268.

²¹⁸ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 6, hal. 46.

²¹⁹ Ali Abdul Halim Mahmud, *Fikih Responsibility*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan M. Yusuf Wijaya dari judul *Fiqh al-Mas’uliyah fi al-Islām*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008, hal. 134.

²²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an...*, hal. 187.

²²¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 3, hal. 1601.

Selain itu, ayat di atas juga menegaskan tentang larangan untuk tolong menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Kata *al-itsm* merupakan lawan dari *al-birr*, merupakan suatu ungkapan yang melingkupi segala macam dari kejelekan dan aib seseorang, yang apabila dilakukan maka sangat dicela.²²² Hal ini menunjukkan bahwa tolong menolong dalam berbuat dosa akan menimbulkan permusuhan dan menyakiti sesama manusia yang menyebabkan kerusakan dan merugikan orang lain.²²³

Isyarat Al-Qur'an tentang gotong royong dalam konteks *ta'awun* pada ayat di atas, mengisyaratkan bahwa gotong royong harus dilakukan dalam hal kebaikan sebagai sarana untuk menyambung hubungan harmonis antara sesama manusia dan sekaligus menyambung hubungan baik dengan Allah. Hubungan baik dengan sesama manusia akan mengundang keridaan manusia, sedangkan hubungan baik dengan Allah akan mengundang keridaan Allah, sehingga orang yang menyatukan keduanya akan terbebas dari siksaan Allah dan akan mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Selanjutnya, isyarat Al-Qur'an tentang gotong royong dalam konteks persaudaraan. Dalam Al-Qur'an, persaudaraan dilambangkan dengan kata *akh* dalam bentuk jamak, karena tidak ditemukan secara khusus kata *ukhuwwah*. Dalam bahasa Arab istilah persaudaraan disebut dengan *ukhuwwah* yang pada dasarnya berarti persamaan dan keserasian dalam berbagai faktor.²²⁴ Persamaan dalam keluarga atau keturunan melahirkan persaudaraan, persamaan dalam sebuah visi dan misi juga mengakibatkan persaudaraan, begitu juga dengan persamaan dalam suku, golongan maupun agama mengakibatkan persaudaraan.²²⁵

Sebagaimana telah dibahas pada bagian sebelumnya, terdapat beberapa bentuk persaudaraan dalam Al-Qur'an, yaitu persaudaraan antara sesama manusia, persaudaraan dalam keturunan, persaudaraan dalam kebangsaan, persaudaraan sesama pemeluk agama, persaudaraan seiman-seagama Islam. Beragam isyarat Al-Qur'an tentang persaudaraan tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an memberi petunjuk tentang hubungan sesama manusia dalam konteks yang berbeda-beda, dan bertujuan untuk memepererat persaudaraan di antara manusia. Persaudaraan menjadi pondasi terbangunnya toleransi, saling menghormati, menghargai, sehingga terciptanya perdamaian.

²²² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 187.

²²³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 3, hal. 1601.

²²⁴ Kata *ukhuwwah* secara etimologi berasal dari kata dasar *akh*. Kata *akh* ini dapat berarti saudara kandung/seketurunan atau dapat juga berarti teman. Bentuk jamaknya ada dua, yaitu *ikhwah* yang berarti saudara kandung dan *ikhwān* yang berarti teman. Jadi *ukhuwah* secara etimologi bisa diartikan sebagai persaudaraan. Louis Ma'luf, *Al-Munjid...*, hal. 5.

²²⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 357.

Hal ini menjadi penguat bahwa wujud dari persaudaraan adalah kerjasama dan saling melengkapi, bukan pertikaian dan saling mencaci maki.

Semua petunjuk Al-Qur'an tentang hubungan di antara manusia merupakan spirit ketuhanan sekaligus spirit kemanusiaan, karena hubungan yang dibangun atas dasar saling memberi manfaat antara sesama manusia, merupakan perintah Allah yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.²²⁶ Karena itu, persaudaraan antara sesama manusia menuntut usaha yang sungguh-sungguh dalam saling memberi manfaat, saling melengkapi dan saling memperbaiki antara sesama manusia. Melalui usaha-usaha tersebut, akan terwujud rasa saling mengasihi dan saling mencintai, sehingga melahirkan harmonisasi dan kedamaian di antara manusia.

Jika gotong royong dalam konteks persaudaraan dianalisis berdasarkan bentuk-bentuk persaudaraan dalam Al-Qur'an, maka terdapat beberapa bentuk gotong royong dalam konteks persaudaraan. Pertama, gotong royong berbasis persaudaraan di antara sesama manusia. Dalam hal ini, gotong royong merupakan wujud dari spirit kesamaan dan kesetaraan manusia di hadapan Allah. Sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS. Al-Hujurat/49: 13, bahwa perbedaan suku, bangsa, bahkan agama sekalipun bertujuan untuk mejalin persaudaraan.

Melalui perbedaan tersebut manusia dapat saling mengenal antara satu dengan yang lainnya untuk saling melengkapi dan bekerja sama atau gotong royong. Artinya, persaudaraan di antara sesama manusia lahir dari rasa saling membutuhkan, sehingga wujudlah semangat gotong royong untuk saling melengkapi. Jadi, isyarat Al-Qur'an tentang gotong royong dalam konteks persaudaraan sesama manusia adalah sarana manusia untuk saling mengenal, melengkapi atas perbedaan yang ada, karena saling membutuhkan antara satu dengan yang lainnya, kemudian diwujudkan dalam bentuk gotong royong.

Kedua, gotong royong berbasis persaudaraan dalam keturunan. Dalam konteks ini, gotong royong merupakan penguatan terhadap rasa persaudaraan senasab yang ditandai dengan saling memperhatikan dan menunaikan hak-hak sesama saudara senasab. Gotong royong yang dilakukan antara saudara senasab harus tetap memperhatikan prinsip umum dalam konteks *ta'awun* yang bertujuan untuk kebaikan, dan menjadi sarana untuk silaturahmi. Dalam hal ini, Allah memberi penjelasan dalam QS. An-Nur/24: 61, bahwa isyarat tentang makan bersama atau sendiri di rumah keluarga, saudara, maupun teman karib pada ayat tersebut, bertujuan agar di antara sesama saudara hendaklah saling bersilaturahmi. Melalui gotong royong, silaturahmi antara saudara senasab dapat terjalin, karena gotong royong merupakan bentuk kebaikan yang harus dilestarikan, sehingga melahirkan persaudaraan yang harmonis.

²²⁶ Muhammad Chirzin, "Ukhuwah dan Kerukunan...", hal. 10.

Selain itu, penjelasan tentang mengucapkan salam ketika memasuki rumah pada QS. An-Nūr/24: 61, merupakan isyarat untuk memperhatikan sikap dan etika yang baik dalam melakukan gotong royong. Menurut al-Maragī, melalui QS. An-Nūr/24: 61, Allah mengajarkan juga tata cara memasuki rumah dengan memberi salam yang penuh dengan keberkahan di sisi Allah.²²⁷ Kedekatan antara saudara senasab bukan menjadi alasan untuk mengabaikan sikap dan etika yang baik dalam setiap interaksi, termasuk dalam gotong royong. Karena itu, isyarat Al-Qur'an tentang gotong royong dalam konteks persaudaraan senasab, dapat dipahami sebagai sarana silaturahmi untuk saling membantu dalam kebaikan, dengan tetap memperhatikan sikap dan etika yang baik.

Ketiga, gotong royong berbasis persaudaraan dalam kebangsaan. Dalam Al-Qur'an eksistensi persaudaraan berdasarkan kebangsaan (*ukhuwwah wathaniyyah*) diisyaratkan melalui dialog para Nabi terdahulu dengan kaumnya, dengan menggunakan kata *ikhwān*, *akhūhum* dan *akhāhum*. Ketiga kata tersebut, memiliki makna yang mengisyaratkan tentang saudara sebangsa dalam kaum atau bangsa tertentu sesuai dengan konteks ayat masing-masing. Di antaranya, ayat-ayat tersebut mengandung isyarat tentang adanya pluralitas dalam kehidupan berbangsa, dengan berbagai macam kondisi dan aktivitas yang ada dalam bangsa tersebut.

Misalnya, Al-Qur'an menjelaskan tentang orang-orang munafik dan kafir yang hidup di Madinah, sehingga Al-Qur'an memberi isyarat dengan menggunakan kata *ikhwān* untuk menggambarkan persaudaraan kebangsaan di antara sesama penduduk madinah. Dalam konteks ini, kata *ikhwān* disebut sebanyak 4 kali pada QS. Āli 'Imrān/3: 156 dan 168, QS. Al-Aḥzāb/33: 18, dan pada QS. Al-Ḥasyr/59: 11. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an mengakui persaudaraan atas dasar kebangsaan itu.

Dalam konteks ini, gotong royong merupakan tanggung jawab antara saudara sebangsa untuk saling mengenal, bersinergi dan bekerja sama dalam menjaga eksistensi dan keutuhan bangsanya. Gotong royong tersebut harus dibangun berdasarkan nilai-nilai universal tentang keadilan, kebenaran, kasih sayang, dan sebagainya, sehingga terciptanya kedamaian dan harmonisasi dalam berbangsa. Al-Qur'an secara tegas mengisyaratkan tentang gotong royong dalam konteks persaudaraan kebangsaan harus dibangun atas dasar kebaikan untuk kemaslahatan bersama, bukan untuk membuat kerusakan.

Keempat, gotong royong berbasis persaudaraan di antara sesama pemeluk agama. Suatu kenyataan bahwa manusia memiliki perbedaan dalam kepercayaan atau agama. Hal ini menunjukkan bahwa manusia hidup di

²²⁷ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 18, hal. 135-137.

tengah-tengah pluralitas penganut agama. Dalam QS. Al-Mumtahānah/60: 8, Allah memberi petunjuk untuk berlaku baik dan adil terhadap pemeluk agama dan keyakinan yang berbeda, selama mereka tidak berbuat zalim kepada umat Islam. Pada ayat tersebut, dapat dipahami bahwa Allah memperbolehkan orang muslim untuk menjalin hubungan kerjasama dengan orang-orang yang berbeda keyakinan, dengan syarat orang-orang itu tidak mengganggu dan memusuhi orang muslim.²²⁸

Dalam konteks gotong royong, Al-Qur'an memberi isyarat melalui QS. Al-Mumtahānah/60: 8 untuk menjalin hubungan baik dengan orang non-muslim secara damai melalui kerja sama atas dasar kemanusiaan, karena dari sisi kemanusiaan semua manusia adalah sama dan bersaudara. Maksudnya, hubungan baik itu harus terdapat pada dua belah pihak, baik dari orang non-muslim maupun orang muslim. Karena itu, isyarat Al-Qur'an tentang gotong royong dalam konteks persaudaraan di antara sesama pemeluk agama ini bukan tolong menolong dalam urusan akidah dan keyakinan masing-masing, namun untuk urusan kemanusiaan dan kebaikan yang melahirkan kemaslahatan bersama di antara umat beragama.

Kelima, gotong royong berbasis persaudaraan di antara umat Islam. Dalam konteks ini, keimanan menjadi dasar orang Islam dalam melakukan gotong royong. Melalui persaudaraan seiman dan seagama, orang Islam dapat bersatu untuk saling menyayangi, saling menghargai, saling membantu dan bekerjasama dalam berbagai hal kebaikan untuk kepentingan bersama. Al-Qur'an menyinggung tentang persaudaraan sesama Islam dengan menggunakan kata *ikhwah* dalam QS. Al-Hujurāt/49: 10. Dalam hal ini, Al-Qur'an memberi isyarat bahwa persaudaraan sesama Islam bertujuan untuk membangun keutuhan dan solidaritas umat Islam yang kuat, sehingga tidak terjadi perpecahan di antara mereka.

Berkaitan dengan hal tersebut, Al-Qur'an memberi isyarat kepada orang beriman untuk memperkuat persaudaraan, persatuan, dan kerjasama di antara mereka. Sebagaimana ditegaskan oleh Allah dalam QS. At-Tawbah/9: 71, yaitu:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَتِيمُونَ
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

²²⁸ ‘Abdurrahmān bin Nāshir as-Sa’dī, *Taisīr al-Karīm...*, hal. 1010.

Pada ayat sebelumnya, Allah menerangkan tentang perbuatan buruk orang-orang munafik dan ancaman azab yang akan diterima di dunia maupun di akhirat nanti. Selanjutnya pada ayat di atas, Allah menggambarkan tentang sifat dan keadaan orang-orang yang beriman baik laki-laki maupun perempuan yang memiliki hati dan jiwa yang bersih, serta menjelaskan tentang ganjaran dan pahala bagi orang-orang yang beriman. Saling menolong merupakan sifat dari orang-orang yang beriman, seperti yang dijelaskan pada ayat di atas.

Dalam hal ini, al-Maragī menjelaskan bahwa kata *auliyā'* pada ayat di atas dengan *al-walāyah* (mengasihi) lawan dari *al-'adāwah* (memusuhi) yang bermakna mengasihi dengan pertolongan, persaudaraan, dan kecintaan. Kalimat *ba'dhuhum auliyā'u ba'dhin* (sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain) menggambarkan tentang sifat orang-orang yang beriman, sebab di antara mereka terdapat rasa persaudaraan, saling mengasihi dan saling tolong menolong dalam kebaikan dan kebenaran. Berbeda dengan orang munafik yang digambarkan pada ayat 67 sebelumnya dengan *ba'dhuhum min ba'dhin* karena sebagian mereka menyerupai sebagian yang lain dalam kebimbangan dan keraguan yang melahirkan sifat bakhil dan pengecut, sehingga menghalangi untuk saling tolong menolong dalam kebaikan.²²⁹

Lebih lanjut, Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan bahwa menurut al-Biqā'ī perbedaan antara orang beriman dengan orang munafik adalah orang beriman telah mantap imannya berdasarkan keyakinannya terhadap dalil-dalil yang jelas, bukan atas dasar taklid, sehingga orang beriman tidak salai menyempurnakan dalam keimanannya. Melalui keimanan yang mantap, dapat melahirkan rasa saling tolong menolong sesuai yang diajarkan dalam Islam. Hal ini, berdasarkan pendapat Ibn 'Asyur tentang makna *auliyā'* yang mengandung arti ketulusan dalam tolong menolong. Berbeda dengan orang munafik yang rasa persaudaraan dan persatuan di antara mereka atas dasar sifat-sifat buruk.²³⁰

Perilaku saling tolong menolong yang dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan yang diisyaratkan pada ayat di atas menekankan dimensi iman yang menjadi landasannya. Keimanan yang mantap akan melahirkan sikap tolong menolong sesuai dengan yang diperintahkan Allah. Dalam konteks persaudaraan di antara umat Islam, gotong royong dilakukan untuk membantu siapa saja tanpa harus melihat perbedaan jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan, karena kesamaan agama dan keimanan kepada Allah.

²²⁹ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 10, hal. 159-160.

²³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 5, hal. 164.

Gotong royong yang dilakukan dalam konteks tersebut di antaranya untuk menyeru dalam hal kebaikan yaitu taat kepada Allah dan mengerjakan amal saleh, serta mencegah kemunkaran yaitu menjauhi segala perilaku dan perbuatan yang dilarang Allah. Hal ini menegaskan bahwa gotong royong yang dilakukan oleh orang Islam bukan dalam rangka untuk saling menyempurnakan imannya, tetapi merupakan cerminan dari keimanan yang mantap.

Berdasarkan penjelasan Al-Qur'an tentang gotong royong baik dalam konteks tolong menolong maupun persaudaraan, menunjukkan bahwa gotong royong harus dilakukan untuk tujuan kebaikan yang dilandasi rasa persaudaraan. Tolong menolong dalam kebaikan menjadi prinsip dasar dalam melakukan gotong royong, baik dalam konteks keluarga, sosial, bangsa maupun agama. Gotong royong dapat terlaksana dengan baik karena didasari oleh rasa persaudaraan pada masing-masing situasi dan kondisi.

Dengan demikian, tolong menolong dalam kebaikan dan persaudaraan merupakan dua hal yang harus ada pada setiap pelaksanaan gotong royong. Tanpa adanya rasa persaudaraan, seseorang akan enggan untuk bergotong royong. Begitupun juga dalam konteks tolong menolong dalam kebaikan, gotong royong yang dilakukan bukan untuk tujuan kebaikan akan merusak nilai-nilai persaudaraan, karena dalam persaudaraan terdapat spirit untuk kebaikan. Artinya, gotong royong yang baik tidak dapat terlaksana dengan maksimal tanpa adanya spirit persaudaraan.

3. Tanggung Jawab Manusia terhadap Alam dan Lingkungan dalam Al-Qur'an

Alam dan lingkungan merupakan dua hal yang berpengaruh bagi kehidupan manusia.²³¹ Alam dapat dipahami sebagai wujud dari ciptaan Tuhan yang meliputi langit, bumi, beserta seluruh komponen yang berada di dalamnya, termasuk manusia. Sedangkan lingkungan adalah suatu tempat atau kawasan tertentu yang terdiri dari unsur-unsur alam tersebut, yaitu unsur abiotik dan biotik. Unsur abiotik meliputi tanah, air, udara, cuaca, dan segala yang tidak bernyawa. Sedangkan biotik terdiri dari manusia, hewan, tumbuhan, dan segala sesuatu yang bernyawa. Dalam suatu lingkungan terdapat hubungan timbal balik yang saling mempengaruhi antara unsur-unsur itu untuk keberlangsungan kehidupan manusia dan makhluk hidup lainnya.²³²

²³¹ Dalam Islam, konsep lingkungan diperkenalkan oleh Al-Qur'an dengan beberapa term, yaitu *al-'ālamīn* (seluruh spesies), *al-samā'* (ruang waktu), *al-ardh* (bumi), *al-bi'ah* (lingkungan).

²³² Mujiono Abdullah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 145.

Karena itu, manusia sering disebut sebagai bagian dari alam, dan manusia merupakan pengelola alam. Sebagaimana telah diungkapkan bahwa manusia dan alam memiliki hubungan yang saling mempengaruhi, karena alam akan merespons segala yang dilakukan manusia terhadapnya. Apabila manusia peduli dan perhatian terhadap alam dengan kasih sayang, maka alam akan merespons tindakan tersebut dengan memberikan efek yang terbaik untuk manusia, seperti memberikan hasil pertanian yang baik, dan lain sebagainya.²³³ Dalam hal ini, manusia memiliki hak dan kewajiban dalam memanfaatkan potensi alam dan sekaligus memelihara alam. Begitu juga dengan alam yang memiliki hak untuk mendapat perlindungan dan pemeliharaan, sehingga alam akan memberikan manfaat kepada manusia, sebagai bagian dari kewajiban alam untuk selalu tunduk pada ketentuan Allah dalam memberi manfaat kepada manusia.²³⁴

Kewajiban manusia terhadap alam merupakan bagian dari tanggung jawab manusia, sehingga manusia harus bisa merubah alam menjadi suatu yang positif bagi keberlangsungan hidupnya, serta dapat memberi dampak pada kebahagiaan dan kesejahteraan manusia di muka bumi. Perilaku positif manusia terhadap alam dan lingkungan tersebut, juga mengandung larangan kepada manusia untuk tidak melakukan kerusakan terhadap alam dan lingkungannya. Berdasarkan hal tersebut, pembahasan tentang tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungannya dalam Al-Qur'an, meliputi isyarat Al-Qur'an tentang pengelolaan dan pemeliharaan alam dan lingkungan, serta isyarat Al-Qur'an tentang larangan membuat kerusakan di muka bumi.

a. Isyarat Al-Qur'an tentang Pengelolaan dan Pemeliharaan Alam dan Lingkungan

Islam memberikan petunjuk dan anjuran kepada manusia untuk peduli terhadap alam, bahkan dalam Al-Qur'an terdapat banyak ayat-ayat yang mengisyaratkan agar manusia mengelola dan memelihara alam untuk keberlangsungan hidupnya. Dalam tradisi Islam ada suatu keyakinan bahwa secara operasional keberpihakan Tuhan terhadap alam dan lingkungan tidak dilakukan secara langsung, namun diserahkan kepada manusia yang telah diberikan kelebihan tersendiri. Karena itu, tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungannya merupakan kepanjangan dari tangan Tuhan untuk mengelola dan memelihara lingkungan. Dalam Al-Qur'an, tanggung jawab ekologis manusia tersebut disebut dengan khalifah, yaitu manusia sebagai mandataris Allah yang diberi amanah untuk memakmurkan bumi.

²³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*..., Vol. 11, hal. 537.

²³⁴ Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2014, 49.

Dalam gramatikal Arab, istilah khalifah berasal dari kata *khalf*, yang berarti di belakang. Secara kebahasaan kata *khalīfah* berarti pengganti, yang mengacu pada makna asal kata tersebut, yaitu di belakang. Kata *khalīfah* diartikan sebagai pengganti, karena posisi yang menggantikan selalu berada di belakang atau datang belakangan setelah yang digantikan.²³⁵ Menurut Ar-Rāgib al-Ashfahānī, maksud dari menggantikan yang lain yaitu melaksanakan suatu hal atas nama yang digantikan, baik langsung bersama yang digantikan itu maupun pengganti sesudahnya.²³⁶ Jadi, *khalīfah* adalah orang yang menggantikan orang lain dalam melaksanakan tugas, sesuai dengan tugas orang yang digantinya itu.

Dalam Al-Qur'an, kata *khalf* dengan berbagai derivasinya diungkapkan sebanyak 127 kali dalam beragam redaksi pada surat-surat tertentu sesuai dengan konteksnya masing-masing.²³⁷ Sedangkan istilah khalifah, Al-Qur'an mengungkapkannya dengan berbagai ungkapan, yaitu *khalīfah*, *khulafā'*, *khalāif*, *yastakhlif*, serta *khalfā* atau *khilafah*.²³⁸ Walaupun demikian, istilah khalifah dalam berbagai bentuknya tersebut tidak akan dibahas semua, karena secara langsung terdapat kata *khalīfah* dalam bentuk nomina, yang disebutkan Al-Qur'an sebanyak dua kali dalam bentuk *mufrad* (tunggal), dan disebutkan juga dalam dua bentuk *jamā'* (prural) dengan ungkapan *khalāif* dan *khulafā'*.²³⁹

Pada dasarnya, kata *khalīfah* dengan menggunakan *ta' marbutah* berasal dari kata *khalf* tanpa *ta' marbutah*, yang berbentuk *isim fā'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku perbuatan tertentu). Penambahan huruf *ta' marbutah* pada kata *khalf* mengandung makna *mubalagah* (bentuk pernyataan yang dilebihkan), sehingga menjadi sifat spesifik bagi orang tertentu. Dari kata *khalīfah* dalam bentuk *mufrad*, terbentuk kata *khalāif* yang berbentuk *jamā'*. Sedangkan, dari kata *khalf* yang berbentuk *mufrad*, terbentuk kata *khulafā'* dalam bentuk *jamā'*.²⁴⁰ Untuk lebih jelasnya, penggunaan istilah khalifah dengan ungkapan *khalīfah* yang berbentuk tunggal dan jamak dalam Al-Qur'an dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Bentuk Kata	Kata	Surat dan Ayat
1	<i>mufrad</i>	<i>khalīfah</i>	QS. Al-Baqarah/2: 30 dan QS. Shad/38: 26

²³⁵ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 2, hal. 452.

²³⁶ Ar-Rāgib al-Ashfahānī, *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*, hal. 294.

²³⁷ Ar-Rāgib al-Ashfahānī, *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*, hal. 123.

²³⁸ Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009, hal. 1.

²³⁹ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 2, hal. 451-452.

²⁴⁰ Muḥammad Ibrahīm al-Hafnāwī, *Mu'jam Gharīb al-Fiqh wa al-Ushūl*, Kairo: Dār al-Ḥadits, 2009, hal. 233.

2	<i>jamā'</i>	<i>khalāif</i>	QS. Al-An'am/6: 165, Yunus/10: 14 dan 73, Fathir/35: 39.
		<i>khulafā'</i>	QS. Al-A'raf/7: 69 dan 74, An-Naml/27: 62.

Penggunaan istilah khalifah dalam Al-Qur'an dengan bentuk tunggal dan jamak tersebut memiliki penekanan tertentu. Dalam bentuk tunggal, kata *khalifah* dalam Al-Qur'an pada umumnya menjelaskan tentang peran manusia sebagai pengganti Allah di bumi, baik dalam wilayah yang luas maupun terbatas. Sedangkan kata *khalifah* dalam bentuk jamak yaitu kata *khalāif* dan *khulafā'* menunjukkan adanya perbedaan dalam bentuk dan makna. Kata *khalāif* berarti saling bergantian dalam melaksanakan tugas kekhalifahan di bumi. Sedangkan kata *khulafā'* bermakna menjadi khalifah atau menjadikan khalifah di bumi.²⁴¹

Untuk mencermati istilah khalifah dalam Al-Qur'an, yang secara langsung menggunakan kata *khalifah* dalam bentuk *mufrad*, terdapat pada QS. Al-Baqarah/2: 30 dan QS. Shād/38: 26. Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah/2: 30, yaitu:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ
الدِّمَاءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi." Mereka berkata, "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Istilah khalifah yang disebutkan pada ayat di atas, menimbulkan keragaman pendapat di antara para ahli tafsir. Di antaranya, pendapat Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd, dan sebagian besar ahli tafsir, bahwa yang dimaksud dengan khalifah pada ayat di atas, adalah Nabi Adam.²⁴² Berkaitan dengan hal ini, Wahbah az-Zuhaylī dalam tafsirnya mempertegas bahwa Nabi Adam adalah *khalifatullah* dalam menjalankan perintah dan hukum-hukum Allah, karena Nabi Adam adalah manusia pertama yang diutus oleh Allah di muka bumi.²⁴³ Lebih lanjut, al-Qurthubī menerangkan bahwa khalifah pada ayat di atas bukan saja terbatas pada Nabi Adam. Menurutnya, kata *khalifah* bermakna *fā'il*, yaitu menggantikan makhluk sebelumnya dari golongan

²⁴¹ M. Quraish Shihab, *et al.*, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, Jilid 2, hal. 452.

²⁴² Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr al-Qurthubī, *Al-Jamī' al-Ahkām al-Qur'ān*, juz 1, hal. 394

²⁴³ Wahbah az-Zuhaylī, *At-Tafsīr Al-Munīr...*, Jilid 1, hal. 135.

malaikat yang tinggal di bumi, atau makhluk lain yang sebelumnya menetap di bumi selain malaikat.²⁴⁴

Menurut ar-Rāzī bahwa maksud dari *khalīfah* pada ayat di atas memiliki dua makna, pertama, Adam sebagai pengganti dari jin yang sebelumnya menempati dunia. Kedua, Adam adalah penguasa bumi, sebagai pengganti Allah dalam menegakkan hukum-hukum-Nya di bumi.²⁴⁵ Senada dengan itu, al-Maragī menjelaskan bahwa *khalīfah* pada ayat di atas, selain bermakna jenis lain dari makhluk sebelumnya, dapat diartikan juga sebagai pengganti Allah di bumi untuk menjalankan perintah Allah kepada manusia.²⁴⁶

Dalam hal ini, Quraish Shihab menegaskan bahwa pada mulanya kata *khalīfah* berarti menggantikan atau yang datang setelah orang yang datang sebelumnya. Berdasarkan hal itu, ada yang memahami bahwa kata *khalīfah* pada ayat di atas berarti menggantikan Allah dengan menegakkan kehendak Allah dan melaksanakan ketetapan Allah di bumi.²⁴⁷ Artinya, selain menjadi hamba yang tunduk dan patuh, serta mengabdikan kepada Allah, manusia juga memiliki tanggung jawab untuk memakmurkan bumi melalui peran dan usaha manusia dengan berbagai potensi yang ada pada dirinya.

Melalui berbagai pandangan di atas, dapat dipahami bahwa tugas manusia sebagai khalifah merupakan pengganti Allah di bumi untuk menjaga dan bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri, sesama manusia, serta alam yang menjadi sumber kehidupannya. Tanggung jawab manusia terhadap alam, yaitu dengan cara mengelola dan memeliharanya sebaik mungkin sebagai upaya dalam menjaga keseimbangan dan kelestarian lingkungan hidup. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Nurcholish Majid bahwa ujung dari semua prinsip kekhalifahan manusia adalah reformasi bumi.²⁴⁸ Dalam hal ini, manusia dituntut untuk bertanggung jawab terhadap keberlangsungan, keseimbangan, dan kelestarian alam yang menjadi sumber kehidupannya di dunia.

Selanjutnya, isyarat tentang khalifah terdapat pada QS. Shād/38: 26, yaitu:

²⁴⁴ Abī ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurṭhubī, *Al-Jamī’ al-Aḥkām al-Qur’ān*, juz 1, hal. 394.

²⁴⁵ Muḥammad Fakhrudin ar-Rāzī, *Tafsir al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Gaib*, Juz 2, hal. 174.

²⁴⁶ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 1, hal. 75.

²⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 1, hal. 172-173.

²⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam*, Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat, 2009, hal. 203.

يٰدَاوُد اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ

(Allah berfirman), “Wahai Dawud! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalifah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena akan menyestakan engkau dari jalan Allah. Sungguh, orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.”

Sebagaimana diketahui bahwa Daud selain menjadi Nabi, juga menjadi raja bagi kaumnya. Pada ayat ini, Allah memberi penegasan melalui sosok Nabi Daud bahwa sebagai wakil Tuhan (khalifah), Nabi Daud dalam menjalankan kekuasaannya harus mengedepankan prinsip-prinsip universal dengan adil, tanpa mengikutkan hawa nafsunya dalam menjalankan tanggung jawab yang diberikan Allah sebagai khalifah di bumi ini.²⁴⁹ Menurut Quraish Shihab, kekhalifahan yang diberikan kepada Nabi Daud berkaitan dengan mengelola wilayah tertentu secara khusus.²⁵⁰

Dari kedua ayat yang menggunakan istilah khalifah tersebut, dapat dipahami bahwa kata *khalifah* dalam Al-Qur’an menunjukkan kepada siapa yang diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah di bumi, baik secara luas maupun secara terbatas. Dalam konteks ini, Nabi Adam diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah yang luas, sedangkan Nabi Daud diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah yang terbatas.²⁵¹ Hal ini dapat menjadi landasan juga pada penggunaan istilah alam dan lingkungan dalam pembahasan ini. Penggunaan istilah alam memiliki makna bahwa manusia diberi tanggung jawab untuk mengelola dan memelihara alam semesta secara luas. Sedangkan istilah lingkungan ditujukan kepada manusia untuk bertanggung jawab terhadap lingkungannya masing-masing secara khusus dan terbatas.

Selain itu, istilah khalifah yang digunakan Al-Qur’an pada dua ayat tersebut, menunjukkan bahwa setiap manusia merupakan wakil Tuhan di bumi untuk menebar kebaikan kepada seluruh makhluk Tuhan yang berada di bumi. Hal ini sebagai penegasan Allah dari kekhawatiran para malaikat terhadap manusia yang diberi mandat sebagai khalifah, karena akan melakukan kerusakan di bumi. Dalam konteks ini, manusia sebagai khalifah, harus memiliki visi dan cita-cita yang visioner dalam mengurus bumi, agar bumi selalu dikembangkan dan diperbaharui sesuai dengan kebutuhan umat manusia. Sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS. Shād/38: 26, bahwa

²⁴⁹ Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, hal. 4.

²⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 11, hal. 369.

²⁵¹ M. Quraish Shihab, *et.al.*, *Ensiklopedia Al-Qur’an...*, Jilid 2, hal. 452.

seorang khalifah harus mampu berlaku adil dalam menjalankan tanggung jawabnya untuk memelihara alam semesta. Sebagai khalifah, seseorang dilarang untuk memperturutkan hawa nafsunya dalam melaksanakan segala macam aktivitasnya yang berhubungan dengan sesama manusia, maupun dengan alam dan lingkungannya.

Dengan demikian, isyarat Al-Qur'an tentang pengelolaan dan pemeliharaan alam maupun lingkungan, tergambar dalam konsep manusia sebagai khalifah, yaitu manusia sebagai wakil Tuhan yang diberi tanggung jawab untuk mengelola dan memelihara alam maupun lingkungan secara baik dan benar sesuai dengan yang dikehendaki Tuhan. Hal ini mengisyaratkan bahwa walaupun alam diciptakan untuk kepentingan hidup manusia di bumi, bukan berarti manusia dengan kekuasaannya dapat berbuat semaunya saja terhadap alam dan lingkungan. Karena itu, manusia wajib memperhatikan prinsip-prinsip yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunah, yaitu *tauhīd*, *amānah* (bertanggung jawab), *ishlāh* (memperbaiki), *rahmah* (kasih sayang), *'adālah* (adil), *iqtishād* (hemat), *ri'āyah* (memelihara), *hirasah* (menjaga), *hafazhah* (merawat), dan lain sebagainya.²⁵² Prinsip-prinsip tersebut harus selalu ada pada diri manusia saat berinteraksi dengan alam dan lingkungannya.

Dalam konsep falsafah hidup, hubungan manusia dengan alam dan lingkungannya menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari hubungan manusia dengan Tuhan dan hubungan manusia dengan sesamanya. Dalam konteks khalifah sebagai pengelola dan pemelihara alam maupun lingkungan, hubungan manusia dengan sesamanya, maupun hubungan manusia dengan alam dan lingkungan, bukan seperti hubungan antara penakluk dengan yang ditaklukkan, namun hubungan tersebut merupakan hubungan yang melahirkan ketundukan kepada Allah, sebagai wujud dari hubungan manusia dengan Tuhannya.

Hubungan manusia dengan alam dan lingkungan, pada prinsipnya sebagai upaya untuk menumbuhkan rasa cinta terhadap seluruh makhluk yang berada di bumi, termasuk makhluk yang dianggap benda mati seperti gunung.²⁵³ Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak membedakan eksistensi suatu makhluk yang berada di alam raya ini, karena semua makhluk yang terdapat di alam raya ini sama seperti manusia sebagai hamba Allah. Karena itu, interaksi manusia dengan alam dan lingkungannya yang didasari dengan rasa cinta, merupakan bagian dari pengakuan terhadap eksistensi manusia, yang akan melahirkan penghormatan manusia kepada setiap makhluk yang berada di lingkungannya.

²⁵² Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, hal. 8.

²⁵³ Yūsuf al-Qardhāwī, *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2001, hal. 36.

Menurut Nur Arfiyah Febriani, pengakuan kepada setiap eksistensi makhluk ciptaan Allah tersebut, pada akhirnya akan melahirkan *ukhuwwah makhluqiyah* (persaudaraan harmonis sesama makhluk), sebagai bentuk penghormatan manusia terhadap eksistensi setiap makhluk yang ada di alam raya ini. Melalui *ukhuwwah makhluqiyah*, manusia dapat menjalin hubungan harmonis dengan dirinya sendiri, dengan sesamanya, dengan alam maupun lingkungannya, dan dengan Allah, sehingga manusia semakin sadar akan maha besa Allah dan kesempurnaan setiap makhluk ciptaan-Nya. Harmonisasi relasi antara sesama makhluk ciptaan Allah tersebut, pada akhirnya melahirkan ibadah berjamaah kepada Allah, karena silaturahmi merupakan pengejawantahan ibadah kepada Allah.²⁵⁴

Interaksi seluruh makhluk di alam raya ini bertujuan untuk saling memberi manfaat sesuai dengan potensi dan ketentuan yang diberikan Allah, sebagai wujud dari ibadah kepada Allah. Artinya, pengaruh positif yang dihasilkan dari interaksi antara sesama makhluk tersebut, juga bagian dari hubungan yang harmonis dengan Allah. Harmonisasi antara Allah, manusia, dan alam merupakan hubungan yang tidak dapat dipisahkan, baik dalam konsep lingkungan perspektif Al-Qur'an, maupun dalam konsep falsafah hidup.

Dengan demikian, pengelolaan alam dan lingkungan yang diisyaratkan Al-Qur'an dalam konteks falsafah hidup, dapat dipahami sebagai isyarat Allah kepada manusia untuk membangun harmonisasi antara sesama makhluk ciptaan Allah di alam raya ini. Melalui relasi yang harmonis tersebut, manusia dapat menjalankan tanggung jawabnya sebagai pengganti/wakil Allah untuk mengelola dan memelihara alam dan lingkungan secara baik, sehingga alam dan lingkungan juga akan memberi manfaat yang terbaik bagi manusia sesuai dengan ketentuan Allah.

b. Isyarat Al-Qur'an tentang Larangan Membuat Kerusakan terhadap Alam dan Lingkungan

Kerusakan alam dan lingkungan merupakan salah satu fakta yang terjadi dalam kehidupan manusia sekarang ini, sehingga berdampak pada terjadinya berbagai bencana alam, seperti banjir, tanah longsor, dan lain sebagainya. Salah satu penyebab utama kerusakan lingkungan adalah pola dan gaya hidup manusia modern yang kurang harmonis dengan alam, di antaranya adalah penggundulan hutan, limbah sampah, dan lain-lain.²⁵⁵ Hal ini menunjukkan bahwa setiap efek baik maupun buruk yang terjadi pada alam

²⁵⁴ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 99.

²⁵⁵ Hasil penelitian Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) yang dikutip oleh Azumardi Azra pada sebuah pengantar dengan tema "Manusia dan Kerusakan Lingkungan: Perspektif Gender Qur'ani", dalam Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, hal. 11.

dan lingkungan tergantung pada pola interaksi manusia dengan alam dan lingkungannya. Karena itu, selain memerintahkan manusia untuk mengelola dan memelihara alam dan lingkungan dengan penuh tanggung jawab, Allah memberikan penegasan dengan melarang manusia untuk berbuat kerusakan terhadap alam dan lingkungan.

Dalam Al-Qur'an, istilah kerusakan disebut dengan kata *fasad*, yang terulang sebanyak 50 kali dengan berbagai bentuknya, dan tersebar dalam 22 surat.²⁵⁶ Kata *fasad* berasal dari bahasa Arab, yang mengandung arti rusak, binasa, atau busuk.²⁵⁷ Berdasarkan arti yang terkandung dalam kata *fasad* tersebut, Ar-Rāgib al-Ashfahānī menjelaskan bahwa makna *fasad* adalah keluarnya sesuatu dari keseimbangan, baik keluarnya sedikit atau banyak. Kata ini berkaitan dengan jiwa, raga, dan semua yang keluar dari keseimbangan.²⁵⁸ Kata *fasad* merupakan lawan dari kata *ash-shalāh*, yang berarti bermanfaat atau berguna. Kedua kata tersebut berkaitan dengan hal-hal yang bermanfaat dan tidak bermanfaat. Kata *ash-shalāh* berkaitan dengan segala sesuatu yang bermanfaat secara individu maupun sosial, sebaliknya, apapun yang tidak bermanfaat secara personal maupun sosial termasuk dalam kategori *fasad*.²⁵⁹

Menurut Toshihiko Izutsu, kata *fasad* merupakan kata yang komprehensif dalam menggambarkan segala jenis perilaku buruk, baik yang bersifat religius maupun nonreligius.²⁶⁰ Dalam arti sempit, *fasad* mengandung makna kemusyrikan atau pembunuhan. Sedangkan dalam makna yang lebih luas, ulama kontemporer mengartikannya dalam konteks kerusakan lingkungan yang berkaitan dengan darat dan laut.²⁶¹ Lebih lanjut, Quraish Shihab mendefinisikan *fasad* sebagai suatu aktivitas yang menimbulkan berkurangnya fungsi dan manfaat sesuatu yang memiliki nilai-nilai baik, secara keseluruhan maupun sebagian.²⁶²

Secara umum, istilah *fasad* dalam Al-Qur'an memiliki beberapa makna sesuai dengan konteks masing-masing ayat, di antaranya:²⁶³ pertama, *fasad* bermakna perilaku menyimpang dan tidak bermanfaat pada QS. Al-Baqarah/2: 11. Kedua, *fasad* memiliki makna berantakan pada QS. Al-

²⁵⁶ Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras...*, hal. 518-519.

²⁵⁷ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, hal. 316.

²⁵⁸ Ar-Rāgib al-Ashfahānī, *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*, hal. 636.

²⁵⁹ Abī Muḥammad Husayn bin Mas'ud al-Bagawī, *Tafsir al-Bagawī – Ma'ālim at-Tanzīl*, hal. 467.

²⁶⁰ Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious...*, hal. ix.

²⁶¹ Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid 7, Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012, hal. 514.

²⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 1, hal. 125.

²⁶³ Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, hal. 211-214.

Anbiyā'/21: 22. Ketiga, *fasad* berarti perilaku merusak dalam QS. An-Naml/27: 34. Keempat, *fasad* bermakna tidak peduli atau menelantarkan pada QS. Al-Baqarah/2: 220. Kelima, *fasad* mengandung makna kerusakan lingkungan, terdapat pada QS. Ar-Rūm/30: 41. Beberapa makna tersebut menunjukkan bahwa istilah *fasad* dalam Al-Qur'an berkaitan dengan ulah dan perbuatan manusia, baik secara langsung maupun tidak langsung. Selain itu istilah *fasad* tidak selalu berkaitan dengan kerusakan fisik saja, tetapi berkaitan juga dengan kerusakan non fisik, seperti kekafiran, syirik, munafik dan sejenisnya.²⁶⁴ Karena itu, isyarat tentang *fasad* dalam Al-Qur'an dapat dipahami sebagai suatu kerusakan yang berdampak pada hilangnya tatanan baik di dunia, karena ulah manusia sendiri.

Selain menggunakan istilah *fasad*, Al-Qur'an juga menggunakan beberapa istilah lain yang mengandung makna yang sama dengan *fasad*, yaitu istilah *halaka* dan *sa'a*. Kata *halaka* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 68 kali dengan berbagai derivasinya. Sedangkan, kata *sa'a* dengan berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 30 kali.²⁶⁵ Secara umum, penggunaan ketiga istilah tersebut dalam Al-Qur'an mengandung makna yang spesifik sesuai dengan konteksnya masing-masing, sehingga tidak semua makna dari ketiga istilah tersebut berarti kerusakan yang mengarah kepada manusia sebagai aktor dari kerusakan tersebut.

Secara spesifik, istilah kerusakan yang digunakan oleh Al-Qur'an, dapat dipahami bahwa kerusakan yang terjadi di dunia melibatkan peran manusia secara langsung maupun tidak langsung, dan bumi sebagai tempat kerusakan itu dilakukan. Dalam konteks kerusakan lingkungan, Al-Qur'an menggambarkan bahwa kerusakan yang terjadi adalah kerusakan secara fisik. Meskipun terdapat beberapa penafsiran yang menjelaskan bahwa kerusakan fisik terjadi disebabkan oleh kerusakan secara non fisik. Namun, dalam bagian ini, pembahasan difokuskan hanya pada isyarat Al-Qur'an tentang kerusakan lingkungan, yang secara langsung berkaitan dengan kerusakan-kerusakan yang terjadi secara fisik pada alam dan lingkungan. Istilah-istilah tentang kerusakan dalam Al-Qur'an yaitu *fasad*, *halaka*, dan *sa'a*, yang menunjukkan kerusakan secara fisik dalam berbagai konteks dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Istilah	Surat dan Ayat	Konteks
1	<i>fasad</i>	QS. Al-A'raf/7: 56	kerusakan/kemaksiatan di bumi
		QS. Ar-Rum/30: 41	kerusakan di darat dan laut
2	<i>halaka</i>	QS. Al-Baqarah/2: 205	perilaku orang munafik merusak

²⁶⁴ Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, hal. 216.

²⁶⁵ Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, hal. 214-215.

			tanaman dan ternak
3	<i>sa'a</i>	QS. Al-Baqarah/2: 114	merobohkan/merusak masjid

Berdasarkan klasifikasi pada tabel di atas, terdapat dua bentuk kerusakan; pertama, kerusakan secara langsung yang dilakukan oleh manusia terhadap objek tertentu, seperti yang diisyaratkan dengan menggunakan istilah *halaka* pada QS. Al-Baqarah/2: 205, serta istilah *sa'a* pada QS. Al-Baqarah/2: 114. Dalam QS. Al-Baqarah/2: 205, Allah memberi isyarat tentang sifat dan perilaku orang munafik yang cenderung berbuat kerusakan terhadap tanaman, termasuk dalam hal ini sawah, kebun, dan ternak orang Islam.²⁶⁶ Perilaku tersebut merupakan wujud dari kebencian orang munafik terhadap orang Islam, sehingga perbuatan merusak yang dilakukan oleh orang munafik dalam konteks *halaka*, tidak hanya terbatas pada tanaman dan ternak saja, tetapi juga meliputi semua perbuatan yang tidak bermanfaat terhadap orang Islam.²⁶⁷

Walaupun ayat tersebut ditujukan kepada orang munafik, tetapi bagi orang Islam yang melakukan kerusakan, termasuk juga ke dalam konteks ayat tersebut sebagaimana orang munafik.²⁶⁸ Artinya, setiap orang Islam yang melakukan kerusakan secara fisik terhadap alam dan lingkungannya, layak menyandang sifat munafik. Jadi, kerusakan yang dimaksud pada ayat tersebut, mengisyaratkan tentang kerusakan yang dilakukan setiap orang terhadap alam dan lingkungannya, seperti merusak tanaman dan membinasakan ternak.

Kedua, kerusakan dalam bentuk kekeringan, tanah longsor, kekurangan hasil laut, akibat dari perbuatan maksiat manusia, seperti yang diisyaratkan pada QS. Ar-Rūm/30: 41. Dalam konteks ayat tersebut, kerusakan alam dan lingkungan, baik di darat maupun di laut dengan berbagai bentuk kerusakan, merupakan kerusakan yang secara tidak langsung karena ulah manusia. Kerusakan tersebut merupakan cara Allah untuk membalas perbuatan menyimpang yang dilakukan oleh manusia terhadap ketentuan dan perintah Allah dalam berbuat kebaikan.²⁶⁹ Dalam tafsir Ibn Katsīr dijelaskan bahwa kemaksiatan yang dilakukan oleh manusia di muka bumi merupakan suatu kerusakan, karena kebaikan bumi dan langit disebabkan oleh ketaatan manusia.²⁷⁰

²⁶⁶ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz 2, hal. 111.

²⁶⁷ Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, hal. 215.

²⁶⁸ Muḥammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Gaib*, Juz 5, hal. 213.

²⁶⁹ Muḥammad bin Jarīr ath-Thabarī, *Tafsīr ath-Thabarī*, Jilid 6, Beirut: Al-Muassasah ar-Risālah, 1994, hal. 110.

²⁷⁰ 'Imādud-dīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 6, hal. 287-288.

Dua bentuk kerusakan tersebut menegaskan bahwa setiap kerusakan yang terjadi di bumi merupakan akibat dari perbuatan manusia, baik kerusakan yang langsung dilakukan oleh manusia, atau kerusakan yang tidak langsung dilakukan oleh manusia. Salah satu faktor dari kerusakan yang dilakukan manusia itu adalah kurangnya kesadaran manusia terhadap pentingnya alam dan lingkungan bagi keberlangsungan hidup manusia di bumi ini. Faktor tersebut menjadikan manusia secara langsung melakukan kerusakan terhadap alam dan lingkungannya, seperti penebangan pohon secara liar, pembukaan lahan pertanian tanpa perhitungan, pencemaran lingkungan, dan lain sebagainya. Selain itu, perilaku menyimpang terhadap perintah Allah merupakan faktor tidak langsung yang berdampak pada kerusakan dalam bentuk kekeringan, tanah longsor, kebakaran, wabah penyakit, dan lain sebagainya.

Bentuk-bentuk kerusakan yang disinggung oleh Al-Qur'an pada ayat-ayat tersebut, dapat dipahami sebagai bentuk isyarat Allah agar manusia tidak berbuat kerusakan dalam bentuk apapun, sehingga tidak terjadi gangguan keseimbangan di darat maupun di laut. Karena itu, pada ayat lain Allah menegaskan tentang larangan berbuat kerusakan terhadap alam dan lingkungan, yang akan berdampak pada keberlangsungan hidup makhluk di bumi. Hal ini sebagaimana yang difirmankan Allah dalam QS. Al-A'rāf/7: 56, yaitu :

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan.

Pada ayat di atas, kalimat *walā tufsidū fi al-ard* ditafsirkan beragam oleh para mufassir, namun secara garis besar, maksud dari kalimat tersebut adalah bentuk kerusakan yang dilakukan oleh manusia, baik dalam bentuk fisik maupun moral. Menurut al-Qurthubī, melalui ayat di atas Allah melarang untuk berbuat segala bentuk kerusakan, baik kerusakan yang banyak maupun sedikit. Dalam hal ini, al-Qurthubī mengutip beberapa pendapat berkaitan dengan larangan berbuat kerusakan dalam bentuk fisik, seperti menutup mata air dan menebang pohon, serta larangan berbuat kerusakan dalam bentuk moral, seperti menyekutukan Allah, membunuh, dan korupsi.²⁷¹

²⁷¹ Abī ‘Abdillah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurthubī, *Al-Jamī’ al-Aḥkām al-Qur’ān*, juz 9, hal. 249.

Dalam konteks larangan berbuat kerusakan terhadap alam dan lingkungan pada ayat di atas, Ibn Katsīr menjelaskan bahwa Allah melarang perbuatan yang mengakibatkan kerusakan di bumi dan berbagai kegiatan yang membahayakan kelestarian alam. Apabila kondisi alam dan lingkungan sesuai dengan kelestariannya, kemudian terjadi kerusakan terhadapnya, maka akan membahayakan semua makhluk Allah di bumi. Karena itu, melalui ayat di atas, Allah melarang segala bentuk kerusakan terhadap alam dan pelestariannya, serta memerintahkan kepada manusia untuk menyembah dan berdoa kepada Allah.²⁷²

Menurut Quraish Shihab, ayat di atas memberi isyarat bahwa bahwa perilaku yang menimbulkan kerusakan merupakan suatu bentuk perbuatan yang melampaui batas. Allah menciptakan alam raya ini dalam kondisi baik untuk keberlangsungan dan kebutuhan makhluk-Nya, sehingga manusia diperintahkan untuk melakukan perbaikan (*ishlāh*) dan melarang melakukan pengrusakan (*fāsad*), karena melakukan pengrusakan setelah diperbaiki lebih jelek daripada sebelum diperbaiki.²⁷³ Begitu juga dengan melakukan perbuatan merusak sesuatu yang masih dalam kondisi baik, termasuk hal yang dilarang.

Lebih lanjut, Quraish Shihab menegaskan bahwa dalam konteks ini, Al-Qur'an tidak menyertakan bentuk-bentuk perbaikan (*ishlāh*), agar manusia dapat melakukan perbaikan dengan berbagai macam cara, sehingga perbaikan-perbaikan yang dilakukan tersebut dapat menyesuaikan dengan kondisi dan keadaan sesuai dengan perkembangan zaman. Sebaliknya, Al-Qur'an justru menegaskan tentang berbagai bentuk kerusakan (*fāsad*), agar manusia dapat mengetahui berbagai isyarat tentang kerusakan, termasuk kerusakan alam dan lingkungan, sehingga manusia dapat terhindar dari berbagai kerusakan tersebut, serta dapat melestarikan, memelihara alam dan lingkungannya.²⁷⁴

Orang yang tidak melakukan kerusakan terhadap alam dan lingkungan, tetapi memelihara dan melestarikannya, akan mendapat rahmat dari Allah, sebagaimana diisyaratkan dalam akhir ayat di atas bahwa "*rahmat Allah sangat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik (muhsinīn)*". Kata *muhsin* dalam bentuk jamak (*muhsinīn*) yang digunakan ayat di atas, menggambarkan puncak kebaikan yang dicapai oleh manusia. Ketika, seorang memandang dirinya ada pada diri orang lain, maka apapun yang dibutuhkan oleh orang lain, akan dipenuhinya.²⁷⁵ Artinya, seorang yang

²⁷² 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 3, hal. 385.

²⁷³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 4, hal. 144.

²⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi Hidup Bersama Al-Quran*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2002, hal. 372

²⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 4, hal. 144.

memiliki sifat *muhsin* selalu peduli terhadap orang lain atau sesuatu hal tertentu, sehingga akan berbuat seperti yang diberbuat terhadap dirinya sendiri.

Pada ayat di atas, terdapat dua isyarat yang saling berhubungan yaitu larangan dan perintah. Secara langsung Al-Qur'an menggunakan *fi'il nahy* (kalimat larangan) sebagai larangan untuk melakukan kerusakan di bumi. Hal ini dapat dipahami sebagai perintah untuk menjauhi perbuatan mungkar. Karena itu, perbuatan merusak alam dan lingkungan merupakan perbuatan mungkar, yang akan mendapatkan hukuman dari Allah, baik di dunia maupun di akhirat, sebagaimana yang ditegaskan dalam QS. Al-Mulk/67: 16-18, dan QS. Ar-Rūm/30: 41. Walaupun pada ayat di atas tidak menyebutkan kata perintah, namun secara eksplisit, Al-Qur'an memberi isyarat pada kata *muhsinīn* terkait dengan perintah memelihara dan melestarikan alam. Orang yang melaksanakan perintah memelihara dan melestarikan alam akan mendapat rahmat dari Allah.

Larangan pada ayat di atas merupakan penegasan sekaligus peringatan kepada manusia, karena manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan di bumi, potensi tersebut disinggung oleh Allah dalam QS. Al-'Alaq/96: 6 dan 7. Hal ini menunjukkan bahwa kedudukan manusia sebagai khalifah yang diberi amanah untuk menjaga, memelihara, serta melestarikan alam dan lingkungan, memiliki potensi untuk melakukan hal-hal yang menimbulkan kerusakan pada alam dan lingkungan. Pemanfaatan potensi dan sumber daya alam dan lingkungan yang berlebihan akan menimbulkan kerusakan, sehingga manusia dituntut untuk memperhatikan batas-batas tertentu dalam mengelola dan memanfaatkan potensi alam dan lingkungan agar tidak terjadi kerusakan tersebut.

Berkaitan dengan hal tersebut, Mujiyono Abdillah mengatakan bahwa betapapun manusia memiliki berbagai kelebihan dibandingkan dengan makhluk lainnya dalam lingkungan, namun manusia tetap bagian integral dari alam dan lingkungan. Artinya, semua komponen yang berada dalam alam semesta ini memiliki hak asasi ekologis yang sama, meliputi hak hidup, hak berhabitat dalam alam dan lingkungan.²⁷⁶ Hal ini menegaskan bahwa peringatan Allah pada ayat di atas bertujuan agar manusia peduli dan memiliki sensitifitas terhadap alam dan lingkungannya, sehingga manusia dapat mengontrol perilakunya dalam mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam dalam batas-batas kewajaran.

Dalam Al-Qur'an, tanggung jawab manusia sebagai khalifah dalam mengelola alam dan lingkungan, diiringi dengan larangan untuk berbuat kerusakan terhadap alam dan lingkungan sebagaimana yang disinggung pada ayat di atas. Hal ini memberi penegasan kepada manusia untuk

²⁷⁶ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan...*, hal. 154.

memaksimalkan perannya sebagai khalifah dalam menjaga, memelihara, serta melestarikan alam dan lingkungan. Perbuatan merusak alam dan lingkungan merupakan bentuk pengingkaran terhadap amanah yang telah diberikan Allah. Karena itu, manusia harus meningkatkan kesadaran dan pengetahuannya bahwa alam dan lingkungan merupakan ciptaan Tuhan yang memiliki hak yang sama dengan manusia, sehingga manusia dapat menggunakan sumber daya alam dan lingkungan secara proporsional.

Isyarat Al-Qur'an tentang larangan merusak alam dan lingkungan dalam konteks falsafah hidup dapat dipahami sebagai penegasan terhadap harmonisasi antara manusia dengan alam dan lingkungannya. Tidak mengesplotasi alam secara berlebihan, yang menimbulkan kerusakan, merupakan bagian dari konsep falsafah hidup. Dalam konsep falsafah hidup, hubungan manusia dengan alam harus dibangun berdasarkan asas saling memberi manfaat. Jika terjadi kerusakan terhadap alam yang disebabkan oleh perilaku manusia, maka alam juga tidak akan memberikan manfaat untuk manusia. Karena itu, dalam konteks ini, manusia diperintahkan Allah untuk membangun hubungan dengan alam tanpa melakukan perbuatan yang merusak alam dan lingkungan, serta meningkatkan kepeduliannya terhadap alam dan lingkungan.

Dalam membangun harmonisasi antara manusia dengan alam dan lingkungan, tanpa disertai perbuatan merusak alam dan lingkungan, berdasarkan isyarat Al-Qur'an, terdapat beberapa langkah praktis yang dapat dilakukan oleh manusia. Dalam hal ini, Nur Arfiyah Febriani merumuskan langkah tersebut, di antaranya: 1) memahami bahwa alam dan lingkungan merupakan makhluk Tuhan yang sama dengan manusia, 2) menyadari bahwa antara alam dengan manusia memiliki integrasi yang saling mengikat, 3) menghormati keberadaan alam dan lingkungan, 4) memanfaatkan sumber daya alam dan lingkungan secara proporsional, 5) melakukan konservasi lingkungan melalui kerjasama dengan seluruh masyarakat dunia, 6) mentaati kebijakan terkait alam dan lingkungan yang dibuat oleh para pemangku kebijakan.²⁷⁷

Dari berbagai penjelasan dalam bab ini, dapat dipahami bahwa nilai-nilai humanisme dan nilai-nilai falsafah hidup yang diisyaratkan Al-Qur'an memiliki hubungan yang saling menguatkan di antara keduanya. Apabila, nilai ketuhanan, kemanusiaan, dan tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan yang terdapat dalam falsafah hidup dipraktikkan dengan benar, maka akan menguatkan nilai-nilai kebebasan, persaudaraan, dan persamaan dalam konsep humanisme religius. Hal ini menunjukkan bahwa nilai-nilai humanisme religius harus diimbangi dengan nilai-nilai yang terdapat dalam

²⁷⁷ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 252.

falsafah hidup, agar humanisme religius benar-benar berorientasi teo-antroposentris, sesuai dengan karakteristiknya yang humanis dan spiritualis.

BAB V

NILAI HUMANISME RELIGIUS BERBASIS BUDAYA QUR'ANI DALAM FALSAFAH HIDUP MASYARAKAT BIMA

Fokus pembahasan dalam bab ini tentang humanisme religius dalam budaya dan falsafah hidup masyarakat Bima yang dianalisis melalui pendekatan budaya qur'ani. Terdapat dua pembahasan dalam bagian ini, yang meliputi nilai-nilai humanisme religius dalam budaya qur'ani pada falsafah hidup masyarakat Bima, dan implementasinya pada budaya Bima dalam tradisi *bulu ngkalu*. Pembahasan pertama, terdapat beberapa nilai-nilai yang mengandung dimensi budaya qur'ani, yaitu nilai ketuhanan, kemanusiaan, dan nilai tentang tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan. Nilai-nilai tersebut mengandung nilai lokalitas yang merupakan hasil dialektika budaya Bima dalam bentuk falsafah hidup dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an. Pembahasan ini merupakan upaya dalam mengkonstruksi bentuk humanisme religius berbasis budaya qur'ani dalam falsafah hidup masyarakat Bima, sebagai bentuk penguatan terhadap humanisme religius, agar dapat dijadikan acuan oleh setiap orang dalam berinteraksi dengan Tuhannya, dengan sesama manusia, serta dengan alam dan lingkungannya. Pembahasan kedua berkaitan dengan implementasi humanisme religius berbasis budaya qur'ani tersebut dalam tradisi *bulu ngkalu* pada budaya masyarakat Bima di desa Nggelu Kabupaten Bima. Pembahasan ini, akan diarahkan dalam bentuk merekonsiderasi tradisi tersebut, agar sesuai dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an yang terdapat dalam konsep humanisme religius berbasis budaya qur'ani.

A. Nilai-Nilai Humanisme Religius dalam Falsafah Hidup Masyarakat Bima

Agama sebagai basis dari humanisme religius, akan mudah diterima oleh masyarakat apabila ajaran-ajaran agama tersebut memiliki kesamaan dengan kebudayaan masyarakat, sebaliknya agama akan ditolak masyarakat apabila kebudayaan masyarakat berbeda dengan ajaran agama, karena agama secara praksis merupakan produk dari pemahaman dan pengalaman masyarakat berdasarkan kebudayaan yang dimilikinya.¹ Dalam hal ini, humanisme religius harus dipahami dan diperkuat dalam konteks lokalitas, sehingga masyarakat dapat memahaminya dengan baik dan benar. Nilai-nilai yang terkandung pada humanisme religius tidak akan memberikan dampak yang maksimal, dalam mengatasi dinamika persoalan masyarakat, khususnya masyarakat Bima, yang terbawa pada arus modernisme dan kehilangan makna spiritual, tanpa diiringi dengan nilai ketuhanan, kemunusiaan, dan nilai tentang tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan, yang terkandung dalam falsafah hidup masyarakat Bima.

Falsafah hidup masyarakat Bima adalah ungkapan tradisional yang berupa *nggahi tua* yang memuat nilai-nilai kebenaran dan kebijaksanaan berdasarkan ajaran Islam. Falsafah hidup tersebut dikenal dengan *maja labo dahu*, yang mengandung nilai-nilai dan pesan moral yang bersumber dari ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan hadis, serta dari adat yang berbasis pada kebudayaan Bima secara umum.² Unsur Islam dan kebudayaan dalam falsafah *maja labo dahu* merupakan dua faktor yang tidak dapat dipisahkan. Falsafah tersebut lahir dari hasil pembacaan dan pemahaman para leluhur masyarakat Bima terhadap Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam, kemudian diinterpretasikan dalam sebuah ungkapan budaya yang dapat dipahami oleh masyarakat Bima.

Ungkapan kultural tersebut merupakan bentuk penafsiran dari firman Tuhan yang ada dalam Al-Qur'an sebagai teks keagamaan. Dalam konteks penafsiran kultural tersebut, teks Al-Qur'an ditafsirkan berdasarkan konteks dan kode-kode kultural masyarakat Bima. Al-Qur'an dibentuk dalam praktik bahasa dan wacana sosial, kemudian diinterpretasikan dalam berbagai konteks guna menemukan kode-kode barunya sesuai dengan kondisi, kebutuhan, dan nilai-nilai sosial yang ada. Artinya, falsafah *maja labo dahu* merupakan ajaran Islam yang diambil dari Al-Qur'an, sehingga diyakini oleh masyarakat Bima sebagai bahasa Al-Qur'an atau *nggahi karo'a*.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa antara nilai-nilai humanisme religius dengan nilai-nilai universal yang terkandung dalam

¹ Abdul Jamil, *et.al.*, *Islam dan Budaya Lokal*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005, hal. 15.

² Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima dan Kebudayaannya*, Yogyakarta: Bildung, 2020, hal. 190.

falsafah hidup, memiliki hubungan yang saling menguatkan. Karena itu, pada pembahasan ini, falsafah *maja labo dahu* yang diyakini sebagai bahasa Al-Qur'an atau dalam istilah lain disebut dengan "budaya qur'ani", akan dijelaskan sebagai bagian dari humanisme religius, sehingga melahirkan suatu konsep baru tentang humanisme religius, yaitu "humanisme religius berbasis budaya qur'ani".

Falsafah *maja labo dahu* sebagai budaya qur'ani dapat dikelompokkan berdasarkan nilai-nilai universal falsafah hidup yang terdapat dalam Al-Qur'an, yaitu nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan, dan nilai tentang tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan. Dalam Al-Qur'an, ayat-ayat yang mengandung nilai universal mempunyai beberapa ciri, yaitu memiliki ajaran yang universal, prinsipil, fundamental, serta tidak berkaitan dengan konteks tertentu, baik konteks waktu, situasi, tempat, dan semacamnya.³ Artinya, ayat-ayat yang mengandung nilai universal tersebut dapat diaplikasikan dalam berbagai ruang dan waktu. Hal ini, menunjukkan bahwa humanisme religius berbasis budaya qur'ani dalam falsafah *maja labo dahu*, bukan saja terbatas pada lokalitas masyarakat Bima, namun dapat menjadi konsep yang universal bagi seluruh komponen masyarakat dunia.

Dalam konteks ini, falsafah *maja labo dahu* memiliki nilai-nilai khusus berbasis pada nilai-nilai universal yang terdapat dalam Al-Qur'an, namun tidak semuanya akan dideskripsikan dalam pembahasan ini, karena terdapat beberapa nilai memiliki substansi yang sama. Bahkan, terdapat tambahan beberapa nilai diluar yang telah disebutkan dalam pembahasan sebelumnya. Penambahan tersebut didasarkan pada nilai-nilai yang muncul belakangan sebagai bagian dari pemaknaan terhadap falsafah *maja labo dahu*. Secara umum, terdapat tiga nilai-nilai falsafah *maja labo dahu* berbasis pada nilai-nilai universal yang terdapat dalam Al-Qur'an tersebut.

Pertama, falsafah *maja labo dahu* memiliki dua nilai dalam konteks ketuhanan yaitu *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki*, sebagai wujud dari nilai keimanan, serta *nggahi rawi pahu* yang mengandung nilai ketakwaan. Kedua, falsafah *maja labo dahu* dalam konteks nilai kemanusiaan tergambar pada nilai *mbolo ro dampu* atau *mafaka ro dampu*, sebagai wujud dari nilai musyawarah, dan *karawi kabaju* yang mengandung nilai gotong royong. Ketiga, nilai falsafah *maja labo dahu* yang berhubungan dengan tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungannya, yang terwujud dalam nilai *tohomba ra nahu sura dou lobo dana*, dan nilai *ngaha aina ngoho*. Kedua nilai tersebut mengandung isyarat tentang pengelolaan dan pemeliharaan alam dan lingkungan, serta larangan membuat kerusakan alam dan lingkungan.

³ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 27-30.

1. Nilai Ketuhanan

Nilai ketuhanan dalam konteks Al-Qur'an pada pembahasan sebelumnya berkaitan dengan iman dan takwa. Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, nilai iman dan takwa tergambar dalam dua nilai yang terkandung dalam falsafah tersebut. Dua nilai itu adalah *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* dan *nggahi rawi pahu*. Kedua nilai tersebut mengandung makna tentang kepatuhan seseorang terhadap Tuhannya yang tertanam kokoh dalam dirinya, sehingga segala ucapan, tindakan, dan perilakunya selaras dengan perintah Tuhan.⁴ Keselarasan antara kehendak dan perbuatan manusia dengan perintah Tuhan merupakan inti dari iman dan takwa. Hal ini menunjukkan bahwa nilai ketuhanan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* tidak hanya bersifat simbolis, namun mengandung nilai luhur tentang ketauhidan dan akhlak yang berbasis pada Al-Qur'an. Berikut ini akan dikaji nilai ketuhanan dalam konteks falsafah *hidup maja labo dahu* yang dijadikan basis dari humanisme religius.

- a. *Renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* (diikrarkan oleh lidah, dibenarkan oleh hati, dan dikerjakan oleh raga)

Makna paling substansial dari falsafah hidup *maja labo dahu* sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya adalah iman dan takwa. Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, konsep tentang iman tergambar dalam ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki*. Secara denotatif ungkapan ini mengandung makna diikrarkan oleh lidah (*renta ba lera*), dibenarkan oleh hati (*kapoda ba ade*), dan dikerjakan oleh raga (*karawi ba weki*). Menurut Hilir Ismail, kandungan dari ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki*, berpedoman pada nilai-nilai luhur yang terkandung dalam iman. Karena itu, ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* memiliki makna yang sejalan dengan definisi iman dalam bahasa Arab yaitu الإقرار باللسان والتصديق بالقلب و عمل بالأركان. Hal ini menunjukkan bahwa orang yang tertanam kuat iman pada dirinya atau percaya pada "*ruku ba imbi ini ori*" (enam perkara rukun iman) harus disertai dengan kesungguhan dalam meyakini, membenarkan dan melaksanakannya dalam kehidupan nyata.⁵

Berdasarkan penjelasan Hilir Ismail tersebut, dapat dipahami bahwa *renta ba lera* adalah mengikrarkan tentang kepercayaan kepada Allah dan perkara-perkara iman yang lainnya, kemudian diikuti dengan *kapoda ba ade* yaitu membenarkan dan meyakini dengan sepenuh hati (sebenarnya) perkara-perkara iman itu, serta diiringi dengan *karawi ba weki* yang terwujud dalam bentuk perbuatan dan tingkah laku pada kehidupan sehari-hari.

⁴ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan Karakter Berbasis Maja Labo Dahu dan Nggusu Waru*, Yogyakarta: LKiS, 2017, hal. 59.

⁵ M. Hilir Ismail, "Sosialisasi Maja Labo Dahu", *Modul*, Bima: t.p., 1997, hal. 22.

Artinya, ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* bukan sekedar pengetahuan tentang rukun iman yang diikrarkan dengan lisan, tetapi pengetahuan tersebut harus tertanam dalam hati sampai pada tingkatan keyakinan yang kokoh, sehingga membentuk watak dan jiwa manusia menjadi baik yang diwujudkan dalam bentuk perbuatan dan perilaku sehari-hari.⁶

Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* disimbolkan dengan kata *maja* (malu). Rasa *maja* (malu) mengisyaratkan amalan hati atau amalan batin, yaitu kondisi dan perbuatan hati atau kejiwaan yang melibatkan dimensi keyakinan dan sikap. Orang yang memiliki keyakinan yang kuat terhadap perkara-perkara iman, khususnya kepada Allah, akan memiliki sikap *maja* (malu) untuk melakukan segala perbuatan yang melanggar ketentuan Allah. Hal ini menunjukkan bahwa *maja* (malu) merupakan salah satu dari sifat manusia yang mengandung nilai keimanan dan berpengaruh terhadap baik dan buruknya akhlak manusia.⁷

Terdapat petuah leluhur Bima yang berkaitan dengan penjelasan di atas, yaitu *wara si fu'u maja wati loana woko lede* (jika terdapat pohon maja, maka tidak akan tumbuh gadung). Maksudnya, *dou na ntausi maja, na ncokiku karawina ma iha* (orang yang memiliki rasa *maja* (malu), akan sulit melakukan perbuatan yang menyimpang).⁸ Hal ini menunjukkan bahwa orang yang memiliki rasa *maja* (malu) atas dasar iman, akan mampu menjaga ketaatannya kepada Allah, sehingga melahirkan akhlak yang baik. Sedangkan, orang yang tidak memiliki rasa *maja* (malu) akan melakukan apa saja sesuai dengan keinginannya tanpa memperhatikan ketentuan-ketentuan Allah, sehingga melahirkan akhlak yang buruk.

Rasa malu yang ditimbulkan oleh jiwa dapat membentuk kepribadian seseorang dan dapat memberikan input yang lebih baik pada kehati-hatian dalam melakukan sesuatu, karena diyakini bahwa Allah mengetahui segala perbuatan yang dilakukannya tersebut (QS. Al-'Alaq/96 :14). Pengetahuan Allah yang meliputi segala sesuatu itulah, baik yang berada di atas langit maupun yang tidak tampak di bawah lapis bumi, Rasulullah menekankan pentingnya rasa malu terhadap pandangan Allah yang meliputi segala yang bisa terlihat maupun tersembunyi, karena itulah malu dikatakan sebagian daripada iman. Hal ini sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah melalui nasihatnya kepada para sahabat, yaitu:

⁶ Yūsuf al-Qardhāwī, *Iman Revolusi dan Reformasi Kehidupan*, diterjemahkan oleh Anwar Wahdi Hasidan H.M. dan Mochtar Zoerni, Surabaya: Bina Ilmu, 1986, hal. 9.

⁷ Siti Komariah dan Tasrif, "Model Penguatan Karakter Masyarakat Berbasis Nilai Kearifan Lokal "Maja Labo Dahu" dalam Perspektif Budaya Bima", dalam *Jurnal Administrasi Negara*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2018, hal. 105.

⁸ Anwar Hasnun, *Falsafah Maja Labo Dahu*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 52.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُرَّةِ
 الْهَمْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اسْتَحْيُوا مِنَ
 اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَسْتَحِي وَالْحَمْدُ لِلَّهِ! قَالَ: لَيْسَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ
 الْإِسْتِحْيَاءَ مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ أَنْ تَحْفَظَ الرَّأْسَ وَمَا وَعَى وَالْبَطْنَ وَمَا حَوَى
 وَلْتَذْكَرِ الْمَوْتَ وَالْبِلَى وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ تَرَكَ زِينَةَ الدُّنْيَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ اسْتَحْيَا مِنَ
 اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ.

*Telah bercerita kepada kami Yahya bin Mūsa, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin ‘Ubaid dari Ishaq dari ash-Shabbāh bin Muḥammad dari Murrah al-Hamdaniy dari ‘Abdillah bin Mas’ūd, berkata: berkata Rasulullah saw: malulah kalian pada Allah dengan sebenar-benarnya rasa malu, jawab para sahabat: ‘wahai Rasulullah sesungguhnya kami telah merasa malu dan segala puji bagi Allah.’ Beliau bersabda: ‘Bukan demikian, akan tetapi, orang yang malu pada Allah dengan malu yang sebenarnya adalah orang yang menjaga kepalanya dan apa yang terekam didalamnya; menjaga perut dan apa yang dihimpunnya; dan ingatlah kalian pada kematian dan bahaya. Barang siapa yang menghendaki kampung akhirat, maka tinggalkanlah perhiasan dunia. Barangsiapa mampu mengerjakan demikian, maka sungguh dia telah malu kepada Allah dengan sebenar-benarnya rasa malu’.*⁹

Nasihat Rasulullah di atas dapat dipahami bahwa rasa malu yang tertanam pada diri seseorang, bukan rasa malu yang dibuat-buat karena alasan tertentu, namun rasa malu yang benar-benar dilandasi oleh keimanan yang kuat, sehingga meyakini bahwa segala perbuatan manusia tidak terlepas dari pengawasan Allah. Sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Qusyayri dalam kitabnya *Ar-Risālah al-Qusyayriyyah* bahwa “orang yang berbicara dalam suasana hati yang diliputi rasa malu, tetapi sesuatu yang dibicarakannya tidak dalam suasana rasa malu karena Allah, maka orang itu

⁹ Hadis di atas dikelompokkan sebagai hadis *marfu’* oleh ath-Thabranī yang diriwayatkan dari Aisyah r.ha. Sedangkan al-ḥakim mensahihkannya dan adz-Dzahabī menyepakatinya. Hadis ini memiliki banyak saksi yang meninggikan derajatnya. Lafaz hadis tersebut diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari jalur Ibn Mas’ūd, dalam *kitāb shifāh al-qiyāmah* pada hadis nomor 2460. Abī ‘Isā Muḥammad bin ‘Isā bin Sūrah at-Tirmidzī, *Al-Jāmi’ ash-Shaḥih; Sunan at-Tirmidzī*, Juz 4, Kairo: Dār al-Hadīts, 2005, hal. 352.

termasuk orang yang menipu.”¹⁰ Artinya, orang yang memiliki rasa malu kepada Allah, akan memiliki rasa malu jika tidak berbuat kebaikan. Sedangkan, orang yang memiliki rasa malu tidak karena Allah, akan melakukan segala hal sesuai dengan keinginannya, tanpa perasaan bersalah dan takut.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa Islam memposisikan rasa malu sebagai bagian dari keimanan seseorang, karena orang yang beriman pasti mempunyai rasa malu dalam menjalani aktivitasnya. Terdapat beberapa hadis yang menguatkan bahwa malu merupakan bagian dari iman, di antaranya hadis dari Abī Hurayrah, yaitu:

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ.

*Telah bercerita kepada kami Zuhayr bin Harb, telah bercerita kepada kami Jarīr dari Suhayl dari ‘Abdullah bin dīnār dari Abī Shalih dari dari Abī Hurayrah ra., ia berkata, Rasulullah saw bersabda, Iman itu ada tujuh puluh cabang lebih, atau enam puluh cabang lebih, yang paling utama yaitu perkataan *lā ilāha illallāh*, dan yang paling ringan yaitu menyingkirkan gangguan dari jalan, dan malu itu termasuk bagian dari iman.*¹¹

Hadis di atas memberi informasi berkaitan dengan cabang dari iman yang memiliki 70 atau 60 lebih cabang. Dalam hal ini cabang yang paling utama dan diposisikan sebagai iman yang paling tinggi adalah ikrar tentang keesaan Tuhan *lā ilāha illallāh*, sedangkan iman yang paling rendah adalah menyingkirkan sesuatu yang bahaya (duri) dari jalan. Jika dianalisis menggunakan logika matematis, maka masih terdapat cabang iman di antara yang tertinggi dan terendah tersebut, di antaranya adalah rasa malu. Hadis ini dapat dipahami bahwa orang yang beriman harus memiliki rasa malu kepada Allah, sehingga dapat melakukan segala perintah Allah bahkan hal terkecil sekalipun yang diperintahkan Allah.

¹⁰ Abu al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qusyayrī, *Risalah Qusyairiyah; Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, diterjemahkan oleh Umar Faruq dari judul *Ar-Risālah al-Qusyayriyyah fī ‘Ilm at-Tashawuf*, Jakarta: Pustaka Amani, 2007, hal. 309.

¹¹ Hadis di atas merupakan hadis *shahīh*, diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Ahmad bin Hanbal, Abū Dāwud, At-Tirmidzī, An-Nasāī, Ibn Mājah, dan Ibn Hibban dalam kitabnya masing-masing. Lafaz hadis tersebut adalah lafaz dalam riwayat Muslim, terdapat dalam *kitāb al-imān* pada hadis nomor 58. Abī Husayn Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyayrī an-Naisabūrī, *Shahīh Muslim*, Juz 1, Kairo: Dār al-Hadīts, 1997, hal. 70.

Hadis di atas menegaskan bahwa ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* yang disimbolkan dengan *maja* (malu) mengandung konsep iman dalam Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Artinya, nilai keimanan yang terdapat dalam falsafah hidup masyarakat Bima merupakan identitas masyarakat Bima. Melalui identitas tersebut, masyarakat Bima dituntut untuk memperhatikan sikap, tutur kata dan perilaku dalam hubungan secara vertikal dengan Tuhan, serta hubungan secara horizontal dengan sesama makhluk ciptaan Tuhan.¹²

Konsep ideal tentang iman yang terkandung dalam ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* mengandung kekuatan pengendalian diri yang kuat secara vertikal maupun horizontal sekaligus. Secara vertikal, kekuatan pengendalian diri tersebut didasari pada ketentuan Allah, yaitu meyakini dengan sepenuh hati doktrin dan ajaran Islam tentang iman kepada Allah, Malaikat, Rasul, Kitab Suci, *Qadha* dan *Qadr* Allah, serta hari kemudian. Sedangkan secara horizontal, kekuatan pengendalian diri diwujudkan melalui sikap dalam bentuk amal saleh.

Menurut Mukhlis, ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* mengandung makna yang diderivasikan dari konsep Iman dalam Islam. Di dalam ungkapan tersebut terkandung kekuatan kontrol diri yang tegas secara vertikal dan horizontal sekaligus. Secara vertikal, kekuatan kontrol diri tersebut berpijak pada hukum Allah, baik yang tersurat maupun yang tersirat dalam Al-Qur'an dan hadis. Sedangkan secara horizontal berlandaskan pada norma-norma sosial dan budaya yang berlaku. Landasan horizontal yang bersumber dari norma sosial dan budaya harus tidak bertentangan dengan pijakan vertikal yang berdasarkan Al-Qur'an dan hadis.¹³

Senada dengan pandangan di atas, Anwar Hasnun menjelaskan bahwa ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* mengandung pesan untuk memperhatikan sikap, tutur kata, dan perilaku dalam hubungan secara vertikal dengan Tuhan, serta hubungan secara horizontal dengan sesama ciptaan Tuhan. Pesan tersebut sebagaimana dijabarkan dalam ungkapan: *ima di ngahamu, dahu di kanimu, maja di lombomu, labopu Allah Ta'ala au dinggahi ro rawimu, watisi bune ede tuna di mori, ncoki di made*.¹⁴

Inti dari ungkapan tersebut, bukan saja sebagai simbol dan perumpamaan, tetapi mengandung makna bahwa iman harus dipegang teguh,

¹² Ilmiawan Mubin dan Hikmah, "Makna Filosofis Maja Labo Dahu dan Pengaruhnya terhadap Karakter Masyarakat Bima pada Masa Pemerintahan Sultan Muhammad Salahuddin 1917-1951", dalam *Jurnal Histori*, Vol. 3 No.2 Tahun 2018, hal. 61.

¹³ Mukhlis, *Permata Kearifan...*, hal. 123.

¹⁴ Ungkapan ini menggunakan perumpamaan yang memiliki arti iman sebagai makanan, takut sebagai pakaian, malu sebagai selimut, bersama Allah dalam bertutur dan bertindak, jika tidak seperti itu dalam hidup mu maka kematianmu tersiksa. Anwar Hasnun, *Falsafah Maja labo Dahu*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 89.

sehingga dalam perkataan dan perbuatan selalu merasa dalam pengawasan Tuhan. Orang yang memegang teguh keimanan bisa menjaga hubungan baiknya dengan Tuhan, menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk, dan menjaga keseimbangan lingkungan agar selamat di dunia dan akhirat. Hal ini seperti yang dikatakan oleh Hilir Ismail, bahwa konsep tentang iman yang terkandung dalam ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* bertujuan untuk mewujudkan *mori mantika ro sana di dunia akhir* (kehidupan yang indah dan bahagia di dunia dan akhirat), *mantika ro nggari di uma ro salaja* (yang indah dan harmonis dalam rumah tangga), *mantika ro nggari di kampo ro mporo* (yang indah dan harmonis dalam lingkungan dan masyarakat).¹⁵

Hubungan vertikal dan horizontal yang terkandung dalam ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* menunjukkan penekanan terhadap dimensi keyakinan yang merupakan amalan batin, dan dimensi perilaku yang merupakan amalan lahir. Dalam Al-Qur'an dua dimensi tersebut menggambarkan tentang konsep iman yaitu membenaran tentang keesaan Allah, hari akhir, dan membenaran terhadap risalah yang disampaikan oleh para Rasul Allah, yang disertai dengan kesungguhan dalam mengikuti dan melaksanakannya. Bagi orang-orang yang telah mengikrarkan keimanannya, harus disertai membenaran dengan hati tanpa ada keraguan sedikitpun, sebagai bentuk hubungan vertikal dengan Tuhan, serta mengamalkannya dalam bentuk ibadah dan perbuatan baik dengan sesama makhluk, yang merupakan bentuk hubungan horizontal. Konsep ini tergambarkan pada penekanan kata iman, baik dalam bentuk *fi'il mādhi* maupun *fi'il mudhāri'* yang terdapat dalam Al-Qur'an. Pembahasan tentang konsep iman dalam bentuk *fi'il mādhi* maupun *fi'il mudhāri'* dapat dilihat pada pembahasan isyarat Al-Qur'an tentang iman dalam BAB IV.¹⁶

Berdasarkan penjelasan di atas, ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* mengandung isyarat Al-Qur'an tentang iman, baik dalam bentuk *fi'il mādhi* maupun *fi'il mudhāri'*. Dalam *fi'il mudhāri'*, isyarat iman diungkapkan sebagai penguatan terhadap keyakinan seseorang tentang perkara-perkara iman. Karena itulah, iman dalam bentuk *fi'il mudhāri'* selalu dihubungkan juga dengan Allah, Rasul dan hari akhir. Istilah iman dalam Al-Qur'an dengan *fi'il mudhāri'* menunjukkan makna seseorang yang beriman tetapi masih terdapat keraguan, sehingga keimanannya butuh penguatan. Seperti keraguan Nabi Ibrahim tentang bagaimana cara Allah menghidupkan orang yang mati, sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah/2: 260. Penguatan tentang keimanan seseorang dalam ungkapan *renta ba lera*

¹⁵ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 8.

¹⁶ Pembahasan isyarat Al-Qur'an tentang iman, hal. 204.

kapoda ba ade ro karawi ba weki tergambarkan pada ungkapan “*ima di ngahamu*” yang dapat diartikan iman harus dipegang teguh.

Dalam *fi'il mādhī*, isyarat tentang iman digambarkan sebagai bentuk mengamalkan perintah Allah yang berkaitan dengan ibadah yang berhubungan dengan Tuhan maupun ibadah yang berhubungan dengan manusia. Karena itulah, pada beberapa ayat Al-Qur'an, iman dalam bentuk *fi'il mādhī* selalu dihubungkan dengan ibadah dan amal saleh. Iman dalam bentuk *fi'il mādhī* selalu dihubungkan dengan ibadah dan amal saleh dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah/2: 277. Pada ayat tersebut Allah memberi isyarat tentang orang-orang yang beriman, kemudian mengerjakan kebajikan, melaksanakan salat dan menunaikan zakat, akan mendapat pahala di sisi Allah. Ibadah dan amal saleh yang terkandung dalam ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* tergambarkan pada ungkapan “*maja di lombomu*” dan “*labopu Allah Ta'ala au dinggahi ro rawimu*”. Dua ungkapan tersebut mengisyaratkan tentang malu sebagai bagian dari iman harus selalu melekat pada diri seseorang, serta selalu menghadirkan Allah dalam setiap tutur kata dan perbuatan.

Selanjutnya, perwujudan nilai iman dalam kehidupan orang beriman tentang keyakinan, moral dan amal saleh, dapat memperbaiki keadaan secara individu maupun keadaan sosial orang-orang yang beriman itu menjadi lebih baik. Al-Qur'an memberi isyarat dalam QS. Muhammad/47: 2, jika orang beriman mengerjakan ibadah dan amal saleh, maka akan mendapat ganjaran dari Allah berupa penghapusan dosa-dosanya, serta memperbaiki kondisi dan keadaannya. Artinya, aktualisasi iman dapat menggerakkan orang-orang yang beriman memilik moral dan perilaku baik, sehingga mendapat ganjaran dari Tuhannya. Konsep tentang ganjaran dari aktualisasi iman yang terkandung dalam ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* tergambarkan pada *mori mantika ro sana di dunia akhiria* (kehidupan yang indah dan bahagia di dunia dan akhirat), *mantika ro nggari di uma ro salaja* (yang indah dan harmonis dalam rumah tangga), *mantika ro nggari di kampo ro mporo* (yang indah dan harmonis dalam lingkungan dan masyarakat).

Nilai-nilai keimanan yang terkandung dalam bentuk ungkapan-ungkapan berbahasa Bima tersebut dapat dipahami sebagai bentuk pembacaan dan pemahaman masyarakat Bima terhadap isyarat Al-Qur'an tentang iman. Hal ini dapat dilihat dari nilai-nilai yang terdapat dalam ungkapan-ungkapan tersebut tidak bertentangan dengan bahasa Al-Qur'an, bahkan sejalan dengan konsep keimanan yang terdapat dalam Al-Qur'an, baik dalam bentuk *fi'il mādhī* maupun *fi'il mudhāri'*. Karena itu, nilai-nilai iman yang terdapat dalam falsafah *maja labo dahu* dapat dikatakan sebagai bentuk lain dari bahasa Al-Qur'an atau sebagai “budaya qur'ani” yang dijadikan sebagai pedoman hidup masyarakat Bima.

b. *Nggahi rawi pahu* (Komitmen untuk Berbuat)

Ungkapan *nggahi rawi pahu* yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* memiliki makna satunya kata dan perbuatan. Secara harfiah, ungkapan *nggahi rawi pahu* dapat dimaknai juga dengan *kapahu rawi ra nggahi* yang berarti membuktikan, mewujudkan atau menjalankan suatu perbuatan sesuai dengan komitmen yang telah diikrarkan. Secara filosofis, *nggahi rawi pahu* memiliki makna komitmen yang kuat, serta berfikir dan bertindak sesuai dengan ketentuan.¹⁷ Artinya, orang yang berpegang teguh pada *nggahi rawi pahu* memiliki komitmen yang kuat untuk melaksanakan segala sesuatu yang telah diucapkannya. Karena itu, menurut penulis, makna *nggahi rawi pahu* yang lebih tepat adalah komitmen untuk berbuat.

Jika dipahami dari sudut pandang falsafah *maja labo dahu* yang mengandung nilai iman dan takwa, maka ungkapan *nggahi rawi pahu* dapat dipahami sebagai bentuk komitmen dari keimanan yang telah diungkapkan seseorang untuk melaksanakan segala perintah Allah dan menjauhi segala larangannya. Hal ini menunjukkan bahwa ungkapan *nggahi rawi pahu* tersirat makna takwa. Karena itu, kandungan dari ungkapan *nggahi rawi pahu*, berpedoman pada nilai-nilai luhur yang terkandung dalam takwa. Orang beriman, harus memiliki takwa yang berkualitas dengan melaksanakan *ruku isla lima ori* (lima perkara rukun Islam) secara utuh dan kontinu, sesuai dengan perintah Allah dan Rasul yang tertera dalam Al-Qur'an dan hadis.¹⁸

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa nilai takwa yang terkandung dalam ungkapan *nggahi rawi pahu* bukan sekadar pengetahuan dan komitmen terhadap rukun Islam, yang diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Pengetahuan dan komitmen tersebut, harus dapat dijadikan standar kualitas moral bagi orang bertakwa, sehingga dapat menjaga dan memelihara dirinya dari segala hal yang merusak dan membinasakan.¹⁹ Melalui *nggahi rawi pahu*, seseorang dapat mengendalikan dirinya dari dorongan emosi dan penguasaan hawa nafsunya, sehingga dapat terhindar dari perbuatan yang merusak dan membinasakan tersebut.

Dalam falsafah *maja labo dahu*, nilai takwa yang terkandung dalam ungkapan *nggahi rawi pahu* disimbolkan dengan kata *dahu* (takut). Kata *dahu* (takut) memiliki makna *dahu di ndai Ruma Allah* (takut kepada Allah), *dahu di dosa ra satunu* (takut melakukan dosa dan kesalahan), dan *dahu di anaraka* (takut terhadap siksaan neraka).²⁰ Hal ini menunjukkan bahwa ungkapan *nggahi rawi pahu* yang disimbolkan dengan kata *dahu* (takut)

¹⁷ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima dan Kebudayaanannya*, Yogyakarta: Bildung, 2020, hal.150.

¹⁸ M. Hilir Ismail, "Sosialisasi Maja Labo Dahu", *Modul*, Bima: t.p., 1997, hal. 22.

¹⁹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5, Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Houve, 1993, hal. 48.

²⁰ Djamaluddin Sahidu, *Kampung Orang Bima*, Mataram: Perpus Daerah, 2008, hal. 54.

merupakan indikator ketakwaan kepada Allah, yang menggambarkan hubungan manusia dengan Tuhannya. Karena itu, rasa *dahu* (takut) yang tertanam dalam diri seseorang dapat mencegahnya dari perilaku maksiat, serta mendorong dirinya untuk melakukan amal saleh.²¹

Berkaitan dengan hal di atas, terdapat petuah leluhur Bima yang tergambarkan dalam sebuah *patu* (pantun), yaitu *kidi kakidi pada nggomi weki, dahu ka dahu pada nggomi ade, indo kapu dana dima da ngaha nggomi*. Maksud dari ungkapan tersebut, pada prinsipnya, menggambarkan komitmen dan konsistensi seseorang dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, yang disertai rasa takut dengan sebenar-benarnya. Orang yang melakukan hal tersebut, akan mendapat kebaikan dan terhindar dari segala keburukan.²² Hal ini menunjukkan bahwa orang yang memiliki rasa *dahu* (takut), akan memelihara ketaannya kepada Allah dengan mengharap pahala dari Allah, serta akan meninggalkan perbuatan yang dilarang Allah, karena takut terhadap ancaman Allah, sehingga mendapat kemenangan di sisi Allah. Hal ini sebagaimana isyarat Al-Qur'an dalam QS. An-Nūr/24: 52, yaitu:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

Dan barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya serta takut kepada Allah dan bertakwa kepada-Nya, mereka itulah orang-orang yang mendapat kemenangan.

Menurut Wahbah az-Zuhayfī, ayat di atas memberi isyarat untuk taat kepada Allah dan Rasul dalam segala hal dan keadaan. Ketaatan itu disertai takut kepada Allah, yaitu takut yang berhubungan dengan pengetahuan, sehingga seseorang dapat meninggalkan segala yang dilarang, menahan dirinya dari keinginan nafsu. Ketaatan itu dibarengi juga dengan bertakwa kepada Allah, yang mencakup melaksanakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Dalam konteks ayat di atas, apabila kata takwa bersanding dengan kata kebaikan atau ketaatan, maka maksudnya adalah menjaga diri dari azab Allah dengan cara meninggalkan kemaksiatan. Karena itu, orang-orang yang memadukan antara taat, takut, dan takwa kepada Allah dan Rasul-Nya, akan mendapatkan kemenangan.²³

²¹ Ilham, "Pengembangan Model Pendidikan Al-Qur'an dalam Membentuk Akhlak Mulia Peserta Didik untuk Mewujudkan Motto *Maja Labo Dahu* Kota Bima (Pada Sekolah Dasar Negeri di Kota Bima-NTB)", *Disertasi*, Padang: Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang, 2019, hal. 121.

²² Umar, *et.al.*, "Building Children's Character: Ethnographic Study of Maja Labo Dahu Culture at Bima Community", dalam *Jurnal Iqra'*, Vol. 4 No.2 Tahun 2019, hal. 187.

²³ Wahbah az-Zuhayfī, *At-Tafsīr al-Wajīz 'alā Ḥamisy al-Qur'ān al-'Azhīm*, Damsyiq-Sūriyah: Dār al-Fikr, 1996, hal. 305.

Isyarat Al-Qur'an dan penafsiran ayat di atas, menunjukkan bahwa antara ketaatan, takut (*khasyyah*), dan takwa memiliki dimensi yang saling berhubungan.²⁴ Pada masyarakat Bima, ketaatan kepada Allah dan Rasul menjadi komitmen orang Bima sejak awal menerima kedatangan Islam. Dalam hal ini, orang Bima dituntut untuk menjadi *dou mantau ilmu* (orang yang memiliki ilmu), *dou mato'a di Ruma Allah* (orang yang taat kepada Allah), *dou mataho ruku ro rawi* (orang yang berakhlak baik), *dou manggahi ro eli mataho* (orang yang bertutur kata baik).²⁵ Maksudnya, orang yang taat (*dou mato'a di Ruma Allah*) itu harus memiliki ilmu dan pengetahuan (*dou mantau ilmu*), sehingga memiliki tingkah laku yang baik (*dou mataho ruku ro rawi*), dan memiliki tutur kata yang baik (*dou manggahi ro eli mataho*). Komitmen ini menjadi tolak ukur orang Bima dalam *nggahi rawi pahu* (bertakwa kepada Allah).

Dalam konteks takwa, rasa takut merupakan unsur yang paling penting, karena dengan adanya rasa takut kepada Allah, orang akan sadar dan merasa diawasi oleh Allah dalam setiap tutur kata, tingkah laku, dan perbuatan. Kesadaran tersebut muncul dari keyakinan dan pengetahuan tentang kebesaran dan kekuasaan Allah, sehingga merasa selalu bersama Allah. Orang yang selalu merasa bersama Allah, akan berusaha untuk menggunakan seluruh anggota tubuhnya untuk kebaikan, karena merasa diawasi oleh Allah. Hal ini sejalan dengan penjelasan Anwar Hasnun yang dikutip oleh Umar, bahwa orang yang berpegang teguh pada falsafah *maja labo dahu*, akan menggunakan "*mada ditanda ra tio kai mataho, viko diringa ra kadee kai eli mataho, asa dinuntu kaima poda ma rombo, rima dikimi ranenti ra dikarawi kai mataho, edi dima dende aka rawi, fiki ra ade dima kauruku na aka lamparawi mataho ra kaukaiba agama ru'u ba sarumbu kasa, ro di Ruma Rahtalla*".²⁶

Maksudnya, orang yang terdapat *nggahi rawi pahu* dalam dirinya, dapat menggunakan matanya untuk melihat sesuatu yang baik, telinganya untuk mendengar perkataan dan suara yang baik, mulut untuk berbicara sesuatu yang baik dan benar, tangan untuk menggenggam, memegang, dan melakukan suatu kebaikan, kaki untuk menuntun kepada perbuatan baik, serta menggunakan pikiran dan hati untuk menuntun pada perilaku baik yang diperintahkan oleh agama. Hal ini, mempertegas bahwa realisasi takwa dalam konteks budaya Bima tergambarkan pada nilai *nggahi rawi pahu* yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*.

Konsep takwa yang terkandung dalam ungkapan *nggahi rawi pahu* dapat dipahami sebagai bentuk pengendalian diri seseorang dengan berkata

²⁴ Pembahasan tentang sinonim kata takwa dalam Al-Qur'an, yaitu *khauf*, *khasyyah*, dan *rahbah*, dapat dilihat pada BAB IV, hal. 200-201.

²⁵ M. Hilir Ismail, "Sosialisasi Maja Labo Dahu", *Modul*, Bima: t.p., 1997, hal. 10.

²⁶ Umar, *et.al.*, "Building Children's...", hal. 189.

dan berbuat yang benar (*nggahi mancihi ncao labo rawi*). Dalam hal ini, takwa berhubungan dengan hati, yang diwujudkan melalui *nggahi labo rawi*. Segala sesuatu yang diucapkan, harus bersumber dari hati yang suci, setiap perbuatan harus dilakukan dengan ikhlas. Karena itu, takwa dalam konteks budaya Bima adalah *nggahi mataho* (berkata yang baik), *rawi mataho* (berbuat yang baik), *ade maraso* (hati yang suci), semua hal tersebut bersumber dari *ikhla* (ikhlas).²⁷ Dengan kata lain, orang yang *nggahi rawi pahu* akan selalu memelihara diri dan ketaatannya kepada Allah, sehingga wujud dalam dirinya rasa takut kepada Allah.

Mempertegas penjelasan di atas, menurut Misdiatun dan kawan-kawan, ungkapan *nggahi rawi pahu* mengandung tekad yang kuat untuk mewujudkan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya melalui sikap dan tindakan. Tekad yang kuat tersebut, merupakan gambaran dari konsistensi seseorang dalam menyelaraskan antara ikrar tentang keyakinannya terhadap Allah dengan perbuatan yang sesuai dengan kehendak Allah. Selain itu, *nggahi rawi pahu* sangat erat kaitannya dengan perkataan dan perilaku seseorang kepada orang lain, sebagai wujud dari tekad yang kuat dalam melaksanakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya.²⁸

Melalui *nggahi rawi pahu*, seseorang akan melakukan perbuatan baik dengan sesamanya, sehingga melahirkan sikap saling menghargai. Orang yang tertanam *nggahi rawi pahu* dalam dirinya, akan menganggap orang lain sama seperti dirinya, dan tidak menganggap orang lain sebagai rivalnya. Hal ini, menunjukkan bahwa dengan berpegang teguh pada *nggahi rawi pahu*, seseorang akan memiliki rasa kasih sayang, tenggang rasa, suka menolong, tidak kikir, dan tidak dengki.²⁹ Artinya, dalam *nggahi rawi pahu* terdapat kesadaran tentang hubungan baik dengan sesama manusia, sebagai wujud dari hubungan baik dengan Tuhan.

Nggahi rawi pahu bukan saja sebagai simbol dan perumpamaan dalam bentuk ungkapan, tetapi mengandung makna bahwa takwa harus dipegang teguh dan diwujudkan dalam diri setiap orang, sehingga sadar bahwa setiap *nggahi ro eli labo ruku ro rawi* (perkataan dan perbuatan) selalu diawasi oleh Allah. Orang yang memegang teguh *nggahi rawi pahu* bisa menjaga hubungan baiknya dengan Tuhan, menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk, dan menjaga keseimbangan lingkungan agar selamat di dunia dan akhirat.

Hubungan baik antara manusia dengan Tuhan dan sesama manusia yang terkandung dalam *nggahi rawi pahu* merupakan cerminan dari nilai

²⁷ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 68.

²⁸ Misdiatun, *et.al.*, "Implementation of Local Function Value Nggahi Rawi Pahu in Public Junior School 3 Sanggar Bima, Nusa Tenggara Barat District", dalam *Journal of Educational Social Studies*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2019, hal. 56.

²⁹ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 70.

ketuhanan yang tersirat kesadaran vertikal (hubungan manusia dengan Tuhan). Konsekuensi dari kesadaran vertikal akan melahirkan kesadaran horizontal (hubungan dengan sesama manusia). Dalam Al-Qur'an, nilai ketuhanan berkaitan erat juga dengan takwa. Karena itu, takwa dari segi makna dan penggunaannya dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk dan sinonimnya, mengandung dimensi ketuhanan berupa kesadaran vertikal dan horizontal tersebut.

Orang yang bertakwa, akan selalu menghadirkan Allah dalam setiap sikap dan perilakunya sebagai bentuk hubungan vertikal, sehingga dapat terjaga dan terpelihara dari semua hal yang dilarang oleh Allah. Hal ini juga akan berdampak pada hubungan dengan sesama manusia sebagai bentuk hubungan horizontal, karena orang yang selalu menghadirkan Allah dalam setiap sikap dan perbuatannya, dapat menjaga dan memelihara hubungan baik dengan orang lain, bahkan dengan ciptaan Allah yang lainnya.

Hal ini, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Allah dalam QS. Al-Qashsh/28: 83. Menurut Ibn Katsir, ayat tersebut memberi isyarat tentang kenikmatan akhirat hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang tidak bersikap angkuh, tidak sombong, tidak berbuat sewenang-wenang terhadap sesama makhluk Allah yang lain, dan tidak membuat kerusakan berupa perbuatan-perbuatan maksiat di dunia.³⁰ Artinya, ketakwaan yang diaplikasikan dalam menjaga sikap, tutur kata, perilaku baik terhadap sesama makhluk Tuhan merupakan wujud keseimbangan antara sisi dunia dan akhirat. Bahkan dalam ayat selanjutnya dijelaskan bahwa perbuatan tersebut akan mendapat ganjaran yang lebih baik dari Allah di akhirat nanti.

Dalam konteks *nggahi rawi pahu*, konsep tentang ganjaran dari aktualisasi takwa tersebut tergambar pada ungkapan *mori mantika ro sana di dunia akhira* (kehidupan yang indah dan bahagia di dunia dan akhirat), *mantika ro nggari di uma ro salaja* (yang indah dan harmonis dalam rumah tangga), *mantika ro nggari di kampo ro mporo* (yang indah dan harmonis dalam lingkungan dan masyarakat).³¹ Konsep ini sejalan dengan konsep ganjaran dari aktualisasi iman dalam ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki*.

Berbagai penjelasan tentang nilai-nilai takwa yang terkandung dalam bentuk ungkapan-ungkapan berbahasa Bima yang berkaitan dengan *nggahi rawi pahu* pada pembahasan di atas, dapat dipahami sebagai bentuk pembacaan dan pemahaman masyarakat Bima terhadap isyarat Al-Qur'an tentang takwa. Hal ini dapat dicermati bahwa nilai-nilai yang tertuang dalam

³⁰ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 6, Beirut: Dār al-Kutb al-'Alamiyyah, 1998, hal. 232.

³¹ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 8.

ungkapan-ungkapan tersebut tidak bertentangan dengan bahasa Al-Qur'an, bahkan sejalan dengan konsep ketakwaan yang terdapat dalam Al-Qur'an.

Nilai ketuhanan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* pada ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* dan *nggahi rawi pahu*, menggambarkan bahwa konsep iman dan takwa yang terkandung dalam dua ungkapan tersebut tidak dapat dipisahkan. Sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an bahwa orang-orang yang beriman diperintahkan untuk bertakwa dengan sebenar-benarnya (QS. Ali 'Imrān/3: 102). Isyarat Al-Qur'an tersebut mempertegas bahwa iman dan takwa merupakan inti dari nilai ketuhanan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*. Melalui nilai ketuhanan (iman dan takwa) yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* menjadikan manusia terhindar dari pemikiran dan tindakan negatif, sehingga melahirkan kehidupan yang aman, indah, adil, jujur dan makmur dalam kekeluargaan dan kebersamaan. Tujuan dari konsep ini adalah kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Agama sebagai basis dari humanisme religius harus dipahami dalam konteks lokalitas, sehingga nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dapat diterima dengan baik oleh masyarakat lokal. Dalam konteks humanisme religius, nilai ketuhanan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* dapat memberi penguatan pada dimensi esensi berupa keyakinan, dimensi bentuk berupa ritual agama, dan dimensi ekspresi yang berupa tata hubungan antar individu, atau kelompok manusia dan makhluk lainnya.³²

Dalam hal tersebut, ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* lebih akrab dengan masyarakat Bima sebagai sebuah konsep keimanan, sehingga melahirkan keyakinan yang kuat terhadap Allah dan Rasul. Begitu juga dengan ungkapan *nggahi rawi pahu* sebagai sebuah konsep ketakwaan, dapat membangkitkan semangat masyarakat Bima untuk selalu memelihara dan menjaga diri dalam setiap tutur kata dan tingkah lakunya, dalam melaksanakan perintah Allah dan menjauhi segala larangannya. Jika, ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* dan *nggahi rawi pahu* selalu dipegang teguh oleh masyarakat Bima, maka akan melahirkan ketaatan dalam melaksanakan ritual-ritual agamanya, dan akan melahirkan harmonisasi anantara sesama manusia, atau dengan makhluk lainnya.

Bagitu juga dengan Humanisme Islam sebagai bagian dari humanisme religius yang mengandung prinsip tauhid dan wahyu Tuhan sebagai dasarnya. Inti dari ajaran Islam adalah tauhid, dan intisari dari tauhid tertuang dalam

³² Secara filosofis, konsep humanisme religius meliputi dimensi esensi yang berupa keyakinan, dimensi bentuk yang berupa ritual agama, dan dimensi ekspresi yang berupa tata hubungan antar individu, atau kelompok manusia dan makhluk lainnya. Husna Amin, "Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spritual Dalam Bingkai Filsafat Agama", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2013, hal. 74.

nila-nilai persamaan, solidaritas, dan kebebasan, yang berbasis pada wahyu Tuhan sebagai asasnya.³³ Dalam hal ini, nilai ketuhanan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* memiliki persamaan dengan prinsip, asas, dan nilai-nilai yang terkandung dalam humanisme Islam. Ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* dan *nggahi rawi pahu* merupakan representasi dari nilai tauhid dan mengandung nilai-nilai Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan. Implikasi dari hal tersebut, dapat diwujudkan dalam konteks persamaan. Melalui semangat persamaan, akan melahirkan rasa persaudaraan, yang menuntut pemberian kebebasan terhadap manusia dalam menjalani aktivitas kehidupannya.

Dengan demikian, kesimpulan pembahasan ini bahwa nilai ketuhanan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* sebagai bentuk dari budaya qur'ani dapat dijadikan basis dari humanisme religius, agar nilai-nilai religius yang terkandung dalam humanisme dapat diperkuat. Melalui hal ini, nilai-nilai humanisme religius dalam falsafah *maja labo dahu* diharapkan dapat memberi solusi dari krisis spiritual dan kemanusiaan yang terjadi pada masyarakat modern, khususnya pada masyarakat Bima.

2. Nilai Kemanusiaan

Pada pembahasan sebelumnya, nilai kemanusiaan dalam konteks Al-Qur'an berkaitan dengan gotong royong atau tolong menolong dan musyawarah. Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, gotong royong atau tolong menolong dan musyawarah dapat dicermati dalam dua nilai yang terkandung dalam falsafah tersebut. Dua nilai itu adalah *mbolo ro dampa* atau *mufaka ro dampa* dan *karawi kabuju*. Kedua nilai tersebut mengandung makna tentang segala sesuatu yang dilakukan harus melalui proses musyawarah terlebih dahulu, baik dalam lingkungan keluarga maupun masyarakat. Suatu urusan bersama yang telah melalui proses musyawarah dan mufakat harus dikerjakan secara bersama-sama, untuk saling tolong menolong antar sesama.³⁴

Keselarasn antara musyawarah dan kerjasama untuk saling tolong menolong merupakan inti dari nilai kemanusiaan, sebagaimana yang diajarkan Al-Qur'an.³⁵ Hal ini menunjukkan bahwa nilai kemanusiaan yang

³³ Menurut Muhammad Iqbal, nilai-nilai humanisme Islam terdiri dari, prinsip kebebasan, persaudaraan, dan persamaan. Ketiga prinsip tersebut merupakan intisari dari ajaran Islam yang terkandung dalam wahyu Al-Qur'an. Inti dari ajaran Islam adalah tauhid, dan intisari dari tauhid tertuang dalam nila-nilai persamaan, solidaritas, dan kebebasan. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Asyraf Publication, 1971, hal. 154.

³⁴ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 24.

³⁵ Hilman Latief dan Zezen Zaenal Mutaqin (ed.), *Islam dan Urusan Kemanusiaan; Konflik, Perdamaian, dan Filantropi*, Jakarta: Serambi, 2015, hal. 33.

terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* tidak hanya berupa ungkapan simbolis, namun mengandung nilai luhur Al-Qur'an yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Karena itu, pada bagian ini akan dikaji nilai kemanusiaan dalam konteks falsafah *hidup maja labo dahu* yang dijadikan basis dari humanisme religius.

a. *Mbolo ra dampa* atau *mafaka ro dampa* (Musyawarah)

Istilah *mbolo ro dampa* yang menjadi bagian dari nilai falsafah *maja labo dahu* merupakan salah satu wujud kebudayaan Bima dalam bentuk aktivitas. Secara harfiah, *mbolo* berarti bundar, bulat, lingkaran dan atau melingkar, sebagai simbol dari kebersamaan. Sedangkan *dampa* berarti segi empat sama sisi, sebagai simbol dari satu kata, kebulatan tekad, dan semufakat.³⁶ Sebagai sebuah nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, secara filosofis istilah *mbolo ro dampa* memiliki makna dalam bahasa Bima, yaitu “*ede'du rumpa angi dou labo dana kaedaangi nggahi ro eli, kancihincao fiki ro kananu, kasabua ade ro loko, ru'u rawi mataho*”. Artinya, *mbolo ro dampa* adalah pertemuan *dou labo dana* (masyarakat Bima) untuk mempertemukan ide dan pendapat, menyelaraskan pikiran dan pandangan, dan menyatukan hati dan rasa, untuk suatu urusan yang baik.³⁷

Secara praktis, *mbolo ro dampa* ditandai dengan pertemuan segenap individu dalam posisi duduk melingkar (*mbolo*) untuk mencapai suatu keputusan yang bulat terhadap suatu urusan tertentu, atas dasar kesepakatan bersama, dalam budaya Bima disebut juga dengan istilah *kambolo doho sabua mufaka*. Karena itu, *mbolo ro dampa* bukan sekedar bentuk pertemuan biasa di tengah masyarakat, namun lebih dari itu, *mbolo ro dampa* memiliki makna yang sakral dalam budaya Bima, sebagai sebuah kebudayaan yang terkandung dalam falsafah hidup masyarakat Bima.³⁸

Berdasarkan makna *mbolo ro dampa* di atas, dapat dipahami bahwa terdapat dua konteks makna yang dikandung, yaitu: pertama, *mbolo* yang berarti melingkar merupakan simbol adanya suatu forum tertentu dalam masyarakat Bima sebagai sebuah wadah dalam menyatukan ide dan pendapat tentang berbagai hal untuk kepentingan bersama. Kedua, *mbolo ro dampa* sebagai suatu proses dalam menyampaikan pendapat untuk menyelesaikan persoalan tertentu, berdasarkan kesepakatan bersama. Dua konteks makna tersebut, sejalan dengan istilah *syūra* (musyawarah) dalam Islam, yaitu *syūra* sebagai suatu majelis, dan sebagai suatu proses penyampaian pendapat.

³⁶ Wawancara dengan Alan Malingi (Budayawan Bima), pada tanggal 28 Mei 2021.

³⁷ Wawan Mulyawan, *et.al.*, “Mbolo Weki dan Mbolo Rasa sebagai Manifestasi Budaya Kasama Weki (Studi pada Kelurahan Rabadompu Timur Kota Bima)”, dalam *Jurnal Komunikasi dan Kebudayaan*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020, hal. 271.

³⁸ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 158.

Pembahasan tentang istilah *syūrā*, dapat dilihat pada pembahasan tentang isyarat Al-Qur'an tentang musyawarah dalam BAB IV.³⁹

Dua konteks makna tersebut, tumbuh dan berkembang dalam aktivitas masyarakat Bima. Hal ini dapat dilihat pada penyebutan badan pemerintahan dalam kesultanan Bima dengan sebutan *sara dana Mbojo*, sebagai sebuah badan atau mejelis. Sedangkan istilah *syūrā* yang diartikan sebagai musyawarah memiliki makna yang sama secara langsung dengan istilah *mbolo ro dampa*. Hal ini menunjukkan, bahwa *mbolo ro dampa* merupakan bagian yang sama dengan *syūrā* atau musyawarah dalam tradisi Islam. Musyawarah merupakan bagian integral dalam Islam yang berhubungan dengan kehidupan manusia, baik secara pribadi maupun bersama. Begitu juga halnya dengan *mbolo ro dampa* yang menjadi bagian dari aktivitas sosial masyarakat Bima, sebagai wujud dari harmonisasi hubungan antara sesama manusia.

Dalam falsafah *maja labo dahu*, nilai yang terkandung dalam *mbolo ro dampa* dapat dipahami bahwa segala sesuatu yang dilakukan harus melalui proses *mbolo ro dampa* terlebih dahulu, baik dalam lingkungan keluarga maupun masyarakat. *Mbolo ro dampa* merupakan jalan untuk sampai pada kesepakatan bersama, sehingga segala sesuatu yang akan dikerjakan berdasarkan pada keputusan yang diambil saat dilakukan *mbolo ro dampa*.⁴⁰ Karena itu, dalam setiap aktivitas masyarakat Bima, *mbolo ro dampa* menjadi ritual pembuka untuk menentukan berbagai hal yang berkaitan dengan aktivitas-aktivitas tersebut.

Mbolo ro dampa sebagai aktivitas sosial yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Bima, dapat dilihat pada *rawi mori* dan *rawi made*.⁴¹ *Rawi mori* dan *rawi made* melebur menjadi suatu sistem sosial yang disepakati dan dilaksanakan bersama oleh masyarakat Bima pada umumnya. Dalam pelaksanaan kedua kegiatan tersebut, *mbolo ro dampa* menjadi prinsip penting yang harus dipegang oleh pelaksana kegiatan tersebut. Dalam pelaksanaan *rawi mori* dan *rawi made*, *mbolo ro dampa* diwujudkan dalam bentuk *mbolo weki*,⁴² tujuannya untuk menyamakan persepsi, menyatukan

³⁹ Pembahasan isyarat Al-Qur'an tentang musyawarah, hal. 221.

⁴⁰ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 24.

⁴¹ *Rawi mori* merupakan kegiatan yang berhubungan dengan keberlangsungan hidup, seperti kegiatan pernikahan, khitanan, selamatan, aqiqah, dan lain sebagainya. Sedangkan *rawi made* merupakan kegiatan yang berhubungan dengan kematian. Ketika ada masyarakat yang meninggal, maka masyarakat akan ikut mengambil peran, mulai dari penguburan hingga pada pelaksanaan doa yang diselenggarakan oleh keluarga yang meninggal.

⁴² Secara harfiah dalam Bahasa Bima, *mbolo* berarti bundar, bulat, lingkaran dan atau melingkar. Sedangkan *weki* dapat berarti keluarga, masa, kumpulan, kerumunan dan atau sekelompok. Jadi, maksud dari *mbolo weki* adalah acara musyawarah mufakat yang biasanya diselenggarakan untuk mempersiapkan suatu acara yang berkaitan dengan *rawi mori* dan

sikap dan rasa kebersamaan, meringankan beban, dan mendekatkan yang jauh, sebelum dilaksanakannya *rawi mori* atau *rawi made*.⁴³

Dalam skala yang lebih besar, *mbolo ro dampa* bukan saja berkaitan dengan *rawi mori* dan *rawi made*, namun berkaitan juga dengan *rawi rasa*. *Rawi rasa* merupakan kegiatan yang berhubungan dengan urusan-urusan tertentu yang tidak berkaitan dengan *rawi mori* atau *rawi made*, yang ada dalam wilayah atau daerah tertentu di Bima, seperti dalam kegiatan yang berkaitan dengan pertanian. Dalam hal ini, *mbolo ro dampa* diwujudkan dalam *mbolo rasa*,⁴⁴ yang dilakukan menjelang awal musim tanam, untuk memusyawarahkan hal-hal yang berkaitan dengan waktu menanam, pemagaran, bagi hasil dan panen.⁴⁵

Mbolo ro dampa yang terdapat dalam aktivitas masyarakat Bima tersebut, menjadi suatu instrumen awal dalam memulai berbagai urusan, agar setiap urusan dapat dibahas dan dipelajari untuk kemaslahatan dan kepentingan bersama. Hal ini menunjukkan bahwa *mbolo ro dampa* menjadi penentu dalam setiap aktivitas sosial masyarakat Bima, karena melalui *mbolo ro dampa* akan disepakati beberapa hal penting yang berkaitan dengan pelaksanaan aktivitas tersebut, sehingga keputusan yang dihasilkan dapat diikuti dan dilaksanakan secara bersama-sama.

Sebagai sebuah nilai dan aktivitas masyarakat Bima, *mbolo ro dampa* memiliki peran yang sangat besar dalam menentukan arah dan kebijakan pemerintah kesultanan di masa lalu, baik dalam urusan sosial kemasyarakatan maupun urusan yang berkaitan dengan keagamaan. Berbagai urusan tersebut akan dibahas melalui *doho sara*, yang merupakan forum *mbolo ro dampa* dalam *sara dana Mbojo* (badan pemerintahan kesultanan Bima). Pada prosesi *doho sara*, anggota *Mahkamah Syari'ah* diikutsertakan untuk memberikan pertimbangan serta keterangan yang berkaitan dengan permasalahan-permasalahan hukum Islam yang terjadi di tengah masyarakat, kepada Sultan atau Majelis Tureli, serta pada masyarakat.⁴⁶ Artinya, urusan-urusan yang dibahas melalui *mbolo ro dampa* pada *doho sara*, bukan saja berkaitan dengan urusan-urusan dunia, namun berkaitan juga dengan urusan agama.

Penjelasan di atas, menunjukkan bahwa dalam *mbolo ro dampa* terdapat dua konteks yang dibahas, yaitu urusan yang berkaitan dengan permasalahan sosial kemasyarakatan dan urusan yang berkaitan dengan

rawi made dengan melibatkan orang banyak. Wawan Mulyawan, *et.al.*, "Mbolo Weki...", hal. 271.

⁴³ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 157-158.

⁴⁴ *Mbolo rasa* adalah acara musyawarah mufakat yang biasanya diselenggarakan untuk membahas hal-hal tertentu yang berkaitan dengan *rawi rasa*.

⁴⁵ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 179.

⁴⁶ Pembahasan tentang *sara dana Mbojo* dan *Mahkamah Syari'ah* dapat dilihat pada BAB III, hal. 102.

keagamaan. Dalam konteks sosial kemasyarakatan, *mbolo ro dampo* diwujudkan dalam *rawi mori*, *rawi made*, dan *rawi rasa*. Sedangkan, dalam konteks keagamaan, *mbolo ro dampo* dipraktikkan dalam *Mahkamah Syari'ah*, yang saat sekarang telah menjelma dengan nama Yayasan Islam.⁴⁷

Nilai dan aktivitas *mbolo ro dampo* yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* merupakan cerminan dari konsep musyawarah dalam Islam yang bersumber dari Al-Qur'an. Berkaitan dengan hal ini, Al-Qur'an memberi isyarat pada QS. Asy-Syūrā/42: 38, bahwa musyawarah bertujuan menyelesaikan persoalan-persoalan kemasyarakatan, di antara orang-orang yang menerima dan mematuhi seruan Allah. Melalui ayat ini, para ahli tafsir berpendapat bahwa urusan yang dibahas dalam musyawarah adalah berkaitan dengan urusan dunia dan agama. Penjelasan lengkap tentang penafsiran ayat ini dapat dilihat pada BAB IV, pembahasan tentang musyawarah.

Isyarat Al-Qur'an di atas, secara umum memerintahkan kepada semua orang yang beriman dan bertakwa (menerima dan mematuhi seruan Allah) untuk menyelesaikan dan memutuskan segala urusannya, baik urusan dunia maupun agama, melalui musyawarah. Perintah Al-Qur'an tersebut, tergambar dalam nilai dan praktik *mbolo ro dampo* pada aktivitas masyarakat Bima, baik yang berkaitan dengan urusan dunia (sosial kemasyarakatan) dalam *rawi mori*, *rawi made*, dan *rawi rasa*, maupun yang berkaitan dengan urusan agama yang diwujudkan secara kelembagaan pada Yayasan Islam. Hal ini menunjukkan bahwa *mbolo ro dampo* yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* tidak bertentangan dengan perintah musyawarah yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an.

Dalam Al-Qur'an, konsep musyawarah bukan saja berkaitan dengan urusan sosial kemasyarakatan dan agama, sebagaimana isyarat ayat di atas. Pada level yang lebih khusus, musyawarah juga berkaitan dengan urusan-urusan dalam lingkungan keluarga. Berkaitan dengan hal ini, Al-Qur'an memberi isyarat dalam QS. Al-Baqarah/2: 233, tentang tata cara hubungan suami-istri dalam memusyawarahkan hal-hal yang berkaitan dengan urusan rumah tangga, termasuk urusan anak. Dalam ayat tersebut, isyarat memusyawarahkan urusan anak berkaitan dengan menyusukan anak kepada orang lain. Walaupun ayat itu, secara khusus berkaitan dengan menyapih anak, namun secara umum mengisyaratkan bahwa musyawarah sangat

⁴⁷ Yayasan Islam merupakan "jelmaan" dari wewenang dan fungsi Badan Hukum Syara' (*Mahkamah Syari'ah*) yang bersifat *non-judicial*. Eksistensi Yayasan Islam sebagai pengganti *Mahkamah Syari'ah* tertuang dalam SK Bupati Bima, sebagai sebuah lembaga sosial yang bergerak dalam bidang pengembangan dan penyiaran Islam. Muh. Salahuddin, "Mahkamah Syari'ah di Kesultanan Bima: Wujud Dialektika Hukum antara Islam dan Adat", dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 9 Edisi 15 No. 1 Tahun 2005, hal. 198-199.

penting dilakukan dalam lingkungan keluarga. Urusan apapun yang berkaitan dengan keluarga, harus dilakukan musyawarah terlebih dahulu.⁴⁸

Pada masyarakat Bima, musyawarah dipraktikkan juga dalam lingkungan keluarga, termasuk urusan anak. Hal ini dapat dilihat pada praktik *mbolo weki* keluarga untuk menentukan calon istri atau suami bagi seorang anak. Calon istri atau suami untuk seorang anak, setidaknya dinilai berdasarkan *nggahi ro eli* (tutur kata), *lampa ro lao* (gerak-gerik), *ruku ro rawi* (tingkah laku), *kani ro lombo* (berpakaian/penampilan). Keempat hal ini merupakan kesempurnaan sikap, tutur kata, tingkah laku yang bersumber dari hati. Karena itu, calon istri atau suami harus memiliki keempat hal tersebut, agar mampu menempatkan sikap, tutur kata, dan tingkah laku sesuai porsinya.⁴⁹ Melalui *mbolo weki*, keluarga dapat mempertimbangkan keempat hal di atas, sehingga orang tua dapat mengambil keputusan yang terbaik untuk sang anak.

Jika praktik *mbolo ro dampa* yang dilakukan pada lingkungan keluarga, dianalisis berdasarkan isyarat Al-Qur'an tentang musyawarah dalam lingkungan keluarga, maka menunjukkan adanya kesesuaian antara konsep *mbolo ro dampa* dengan Al-Qur'an. Sebagai sebuah nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, praktik *mbolo ro dampa* pada lingkungan keluarga dapat dikatakan sebagai suatu konsep yang berdasarkan pada Al-Qur'an. Hal ini, sebagai konsekuensi dari konsep inti falsafah *maja labo dahu* tentang iman dan takwa, yang memberikan panduan pada masyarakat Bima untuk senantiasa menghadirkan semangat dan berkomitmen dalam menjalankan perintah Allah pada setiap aktivitas kehidupannya, termasuk pada lingkungan keluarga. Di antaranya, melakukan *mbolo ro dampa* pada lingkungan keluarga, sebagai bentuk menjalankan perintah musyawarah, sesuai dengan perintah Al-Qur'an.

Selanjutnya, Al-Qur'an memberi isyarat tentang tata cara dalam menyampaikan pendapat saat melakukan musyawarah dengan sikap dan adab yang baik, melalui perkataan yang lemah lembut, saling memaafkan, dan berserah diri kepada Allah, seperti yang diisyaratkan pada QS. Āli 'Imrān/3: 159. Berkaitan dengan hal ini, dalam *mbolo ro dampa*, terdapat prinsip penting yang harus dipegang teguh, yaitu *nggahi ro eli labo ruku ro rawi ma taho* dalam menyampaikan pendapat, yang ditunjukkan dengan *nggahi mampida ro manari* (lemah lembut).⁵⁰ Sikap ini menunjukkan bahwa *mbolo ro dampa* harus dilaksanakan dengan memperhatikan sikap dan adab yang baik, seperti yang diisyaratkan Al-Qur'an.

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 313-314.

⁴⁹ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 164.

⁵⁰ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 164.

Sikap dan adab dalam *mbolo ro dampa* (musyawarah) berkaitan erat dengan nilai moral dan sosial, sehingga *mbolo ro dampa* harus dilaksanakan dengan memperhatikan nilai-nilai kebersamaan, dan saling menghormati. Nilai-nilai tersebut tergambarkan dalam bentuk *lamba angi* (silaturahmi), dan *kaco'i angi* (saling menghargai). Dalam konteks *mbolo ro dampa*, *lamba angi* merupakan wujud dari kepedulian dan harmonisasi sosial, yang dipraktikkan dengan menghadiri kegiatan *mbolo weki*, baik dalam kegiatan *rawi mori*, *rawi made*, maupun *rawi rasa*. Sedangkan, *kaco'i angi* merupakan sikap yang harus diperhatikan dalam menyampaikan pendapat saat kegiatan *mbolo weki* berlangsung.⁵¹

Melalui sikap tersebut, *mbolo ro dampa* akan berjalan dengan penuh khidmat, sehingga dapat menghasilkan kesepakatan dan keputusan yang baik untuk kemaslahatan bersama. Hal ini menunjukkan bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam *mbolo ro dampa* merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari hasil pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Secara praktis, *mbolo ro dampa* merupakan bagian dari menjaga harmonisasi sosial antara sesama manusia. Melalui, *mbolo ro dampa*, manusia dapat saling menghargai, menghormati, dan saling membantu, seperti yang diisyaratkan Al-Qur'an dalam konsep musyawarah.

Berdasarkan berbagai penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa secara konsep maupun praktik, *mbolo ro dampa* yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* merupakan simbol kebersamaan dan kesatuan masyarakat Bima, dalam melaksanakan perintah Allah dan menjauhi segala larangannya, sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an. Melalui *mbolo ro dampa* berbagai hal dibahas dan diputuskan untuk kepentingan bersama. *Mbolo ro dampa* dijadikan prinsip kebersamaan yang dilandasi keikhlasan dan kasih sayang antara sesama manusia. Hal ini menunjukkan nilai-nilai yang terkandung dalam *mbolo ro dampa* merupakan penegasan terhadap hubungan manusia dengan sesama manusia, sebagai bentuk realisasi dari hubungan manusia dengan Tuhannya, yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*.

b. *Karawi kabaju* (Gotong Royong)

Karawi kabaju merupakan salah satu nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*. Istilah *karawi kabaju* terdiri dari dua suku kata, yaitu *karawi* dan *kabaju*. Kata *karawi* berarti bekerja, sedangkan kata *kabaju* berarti bersama-sama. *Karawi kabaju* secara harfiah dapat diterjemahkan dengan bekerja bersama-sama.⁵² Sebagai bagian dari falsafah *maja labo dahu*, *karawi kabaju* dipandang sebagai sistem nilai yang berdasarkan semangat kebersamaan dan tolong menolong.⁵³

⁵¹ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 214.

⁵² Wawan Mulyawan, *et.al.*, "Mbolo Weki...", hal. 272.

⁵³ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 215.

Karawi kabaju didasari oleh petuah leluhur *kese tahopu dua, dua tahopu tolu*. Petuah tersebut bermakna bahwa satu lebih baik dua, dan dua lebih baik tiga. Artinya kebersamaan lebih baik daripada dilakukan sendiri. Semangat kebersamaan dan tolong menolong memiliki peranan penting dalam menyelesaikan hajat hidup orang banyak. Seberat apapun beban pekerjaan, jika dikerjakan melalui *karawi kabaju*, maka akan menjadi ringan. Hal ini menunjukkan bahwa istilah *karawi kabaju* semakna dengan gotong royong atau *karawi sama* (kerjasama).⁵⁴

Pada praktiknya, *karawi kabaju* diawali dengan *kasama nggahi ro kasama rawi* (menyamakan pendapat dan perbuatan) melalui *mbolo ro dampa*, kemudian melahirkan *sabua mufaka* (kesepakatan bersama) untuk melaksanakan *karawi kabaju*. Dalam hal ini, *karawi kabaju* diwujudkan dalam *rawi mori*, *rawi made*, dan *rawi rasa*. Pada kegiatan *rawi made* dan *rawi mori*, *karawi kabaju* tergambar dalam tradisi *teka ra ne'e*. Tradisi *teka ra ne'e* merupakan partisipasi keluarga, tetangga, dan masyarakat sekitar dalam bentuk pemberian sumbangan untuk kepentingan dan keberlangsungan acara *rawi mori* atau *rawi made*.⁵⁵ Sedangkan, pada kegiatan *rawi rasa*, *karawi kabaju* diwujudkan dalam bentuk kerjasama masyarakat untuk kepentingan umum, seperti *hanta uma* (memindahkan rumah), *mbaju rasa* (menumbuk padi bersama-sama) untuk suatu hajatan, dan berbagai aktivitas lainnya pada skala yang lebih besar.⁵⁶

Berdasarkan penjelasan di atas, terdapat dua bentuk *karawi kabaju*, yaitu: pertama, *karawi kabaju* yang dipraktikkan secara khusus dan terbatas pada lingkungan keluarga, tetangga, dan kerabat, yang diwujudkan dalam *rawi mori* dan *rawi made*. Kedua, *karawi kabaju* yang dipraktikkan secara umum pada lingkungan masyarakat untuk kepentingan umum, yang dipraktikkan dalam kegiatan *rawi rasa*. Kedua bentuk *karawi kabaju* ini merupakan warisan para leluhur yang memiliki banyak manfaat bagi

⁵⁴ Wawancara dengan Alan Malingi (Budayawan Bima), pada tanggal 28 Mei 2021.

⁵⁵ Ketika ada kegiatan *rawi mori* ataupun *rawi made*, misalnya pada acara perkawinan atau hajatan kematian, maka keluarga, tetangga, dan kerabat, akan menghadiri yang disertai dengan membawa barang, benda, uang, hasil pertanian atau hasil peternakan, sesuai dengan takaran hidup dan kemampuan masing-masing. Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 229.

⁵⁶ Salah satu bentuk *rawi rasa* pada skala besar dapat dilihat dalam tradisi *hanta ua pua* (tradisi yang diselenggarakan sebagai wujud penghormatan dan penghormatan masyarakat Bima atas hari kelahiran Nabi Muhammad saw). Pada tradisi tersebut, seluruh lapisan masyarakat Bima baik dari pihak kesultanan/pemerintah sampai rakyat biasa berbagi tugas dalam mempersiapkan prosesi upacara. Wujud nyata dari bentuk *karawi kabaju* dalam tradisi ini ada pada 44 orang yang mengusung Uma Lige (rumah Linge). Nurrofikha dan Muhammad Murdiono, "Tradisi Hanta Ua Pua sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi di Bima", dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2020, hal. 15.

kemaslahatan masyarakat. Banyak hajatan dan kegiatan masyarakat yang diselesaikan melalui *karawi kabaju*.

Karawi kabaju merupakan wujud dari solidaritas sosial yang berpegang pada prinsip bahwa manusia tidak hidup sendiri, setiap manusia memiliki ketergantungan, dan manusia sangat penting menjaga hubungan dengan sesama. Praktik *karawi kabaju* menunjukkan bahwa masyarakat Bima sadar bahwa hidup tidak sendiri, dan pasti bergantung pada orang lain. Ada keluarga, tetangga, maupun kerabat yang menjadi partner dalam menjalani kehidupan. Dalam kondisi seperti ini, *karawi kabaju* memiliki peran untuk meringankan yang berat, mendekatkan yang jauh, dan menambah yang kurang. Artinya, sampai kapan pun, *karawi kabaju* tetap akan berlangsung di tengah-tengah masyarakat Bima sebagai bentuk solidaritas sosial, karena sikap tersebut merupakan komitmen yang tergambarkan dalam ungkapan *nggahi mandundu*, *rawi mantuwu* (perkataan yang disepakati, perbuatan yang terus menerus).⁵⁷

Karena itu, *karawi kabaju* menjadi sebuah simbol persaudaraan, kebersamaan, kepedulian, saling menghargai, dan saling membantu tanpa pamrih, yang berpedoman pada *kadeni ma do'o*, *kaneo ma tani* (mendekatkan yang jauh, meringankan yang berat). Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, hal tersebut tergambarkan pada prinsip *lamba angi* (silaturahmi), *weha rima* (saling membantu), *cua iu ade angi* (saling peduli), dan *bantu ro tulu angi* (membantu dan menolong sesama).⁵⁸ Berbagai nilai dan prinsip yang terkandung dalam *karawi kabaju* tersebut, menggambarkan tentang sikap serta usaha masyarakat Bima dalam bekerjasama dan saling tolong menolong untuk kebaikan dan kepentingan bersama atas dasar ikatan persaudaraan.

Nilai dan bentuk kerjasama, tolong menolong yang diwujudkan dalam *rawi mori*, *rawi made*, serta *rawi rasa* merupakan simbol budaya yang mewakili bentuk lain dari *karawi kabaju* yang dipraktikkan dalam masyarakat Bima. Hal ini menunjukkan bahwa semangat kerjasama dan tolong menolong dalam masyarakat Bima tidak terbatas hanya pada kegiatan tersebut. Kebaikan dan kepentingan bersama merupakan hal penting yang harus dipertimbangkan dalam melaksanakan *karawi kabaju*. Dalam hal ini, *karawi kabaju* harus sejalan dengan prinsip inti yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, yaitu iman dan takwa.

Gotong royong dalam konteks Al-Qur'an digambarkan sebagai sikap tolong menolong dan persaudaraan. Dalam Al-Qur'an, konsep tolong menolong berkaitan dengan perintah *ta'awun* dalam kebaikan dan takwa. Sebagaimana yang diisyaratkan pada QS. Al-Mā'idah/5: 2. Dalam konteks ini,

⁵⁷ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 230.

⁵⁸ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 215.

manusia diwajibkan oleh Allah untuk saling memberi bantuan dan pertolongan di antara sesama manusia dalam melakukan segala hal yang bermanfaat bagi seluruh manusia, baik dalam urusan agama maupun urusan dunia.⁵⁹ Al-Qur'an menggunakan term *al-birr* dan *taqwā* untuk menunjukkan bahwa *ta'awun* harus berdasarkan pada dua konteks tersebut.

Ta'awun dalam konteks *al-birr* merupakan wujud tolong menolong dalam segala bentuk urusan kebaikan yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Sedangkan *ta'awun* dalam konteks *taqwa*, mengisyaratkan bahwa segala bentuk tolong menolong tersebut harus dilandasi oleh spirit takwa. Isyarat Al-Qur'an tersebut, menunjukkan bahwa *al-birr* dan *taqwa* adalah prinsip inti dalam *ta'awun*. Jika *ta'awun* tidak berdasarkan pada dua prinsip tersebut, maka akan berpotensi melahirkan *ta'awun* dalam wujud yang tidak baik. Karena itu, Al-Qur'an dalam ayat selanjutnya menegaskan tentang larangan untuk melakukan *ta'awun* yang menyebabkan dosa dan permusuhan.

Gotong royong dalam konteks persaudaraan yang diisyaratkan Al-Qur'an, tergambar dalam persaudaraan antara sesama manusia, persaudaraan dalam keturunan, persaudaraan dalam kebangsaan, persaudaraan sesama pemeluk agama, persaudaraan seiman-seagama Islam.⁶⁰ Beragam isyarat Al-Qur'an tentang gotong royong dalam konteks persaudaraan tersebut, merupakan petunjuk Al-Qur'an tentang hubungan sesama manusia dalam berbagai hal yang berbeda-beda, untuk mempererat persaudaraan di antara manusia. Hal ini menjadi penguat bahwa wujud dari gotong royong dalam konteks persaudaraan adalah kerjasama untuk saling membantu dan melengkapi, sehingga terwujudnya sikap toleransi, saling menghormati, dan menghargai, di antara sesama makhluk ciptaan Tuhan.

Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, konsep *ta'awun* dan *ukhuwwah* dalam Al-Qur'an tersebut, tergambar pada nilai dan praktik *karawi kabaju*. Sebagai bentuk dari gotong royong, nilai dan praktik *karawi kabaju* berkaitan dengan upaya masyarakat Bima untuk saling memberi pertolongan terhadap sesamanya (*bantu ro tulu angi*), yang didasarkan pada ikatan sosial dan persaudaraan (*lamba angi*), serta memberi manfaat dan kebaikan untuk kepentingan bersama (*kadeni ma do'o, kaneo ma tani*). Nilai-nilai yang terkandung dalam *karawi kabaju* tersebut merupakan bentuk kebaikan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Bima. Artinya, *karawi kabaju* yang dipraktikkan oleh masyarakat Bima, merupakan wujud

⁵⁹ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz 6, Kairo: Musthafā Al-Bābī Al-Halabī, 1946, hal. 46.

⁶⁰ Pembahasan tentang gotong royong dalam konteks persaudaraan dalam Al-Qur'an, dapat dilihat pada BAB IV, hal. 229.

tolong menolong dalam urusan kebaikan untuk mempererat tali persaudaraan, bukan tolong menolong untuk urusan kerusakan dan permusuhan.

Karawi kabaju sebagai bagian dari nilai falsafah *maja labo dahu*, mencerminkan nilai iman dan takwa yang menjadi pondasi dasar dalam setiap aktivitas masyarakat Bima. *Karawi kabaju* yang dilandasi dengan iman dan takwa, bukan saja sebagai bentuk solidaritas sosial yang menggambarkan tentang hubungan manusia dengan manusia, namun *karawi kabaju* juga merupakan realisasi dari hubungan manusia dengan Tuhannya. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan di antara manusia mengandung spirit ketuhanan sekaligus spirit kemanusiaan. Hubungan yang dibangun atas dasar saling memberi manfaat antara sesama manusia, merupakan perintah Allah yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.

Nilai kemanusiaan yang terdapat pada falsafah *maja labo dahu* pada nilai dan praktik *mbolo ro dampa* dan *karawi kabaju*, menggambarkan bahwa konsep musyawarah dan gotong royong yang terkandung dalam dua konsep tersebut tidak dapat dipisahkan. Musyawarah menjadi faktor penting dalam memulai segala urusan, termasuk dalam melakukan gotong royong. Melalui musyawarah, interaksi antara sesama manusia diatur dengan sikap dan adab yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Jadi, setiap urusan yang dilakukan berdasarkan musyawarah, akan melahirkan sikap dan adab yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Begitu juga dengan gotong royong yang dilaksanakan berdasarkan musyawarah, akan terlihat rukun dan damai. Karena itu, *mbolo ro dampa* dan *karawi kabaju* merupakan simbol kebersamaan, kesatuan dan persaudaraan dalam kehidupan masyarakat Bima.

Humanisme religius sebagai bagian dari konsep keagamaan mengisyaratkan tentang pentingnya hubungan manusia dengan manusia lainnya, sebagai konsekuensi dari hubungan manusia dengan Tuhan. Hal ini menunjukkan bahwa humanisme religius sangat memperhatikan unsur kemanusiaan sekaligus unsur ketuhanan. Kedua unsur tersebut menyatu dalam humanisme religius, sehingga dapat menjadi solusi bagi krisis kemanusiaan yang dihadapi oleh umat beragama. Dalam hal ini, seorang yang beragama tidak harus selalu menyibukkan diri untuk mengurus Tuhan, karena pada hakikatnya Tuhan tidak perlu di bela. Masalah konkrit yang harus diselesaikan oleh seorang yang beragama adalah tanggung jawab sosial atas permasalahan kemanusiaan sebagai bentuk dari kesalehan sosial.⁶¹

Unsur kemanusiaan yang terkandung dalam humanisme religius, akan bisa diterima dan dipahami dengan mudah oleh suatu masyarakat atau komunitas, apabila sejalan dengan konteks masyarakat dan komunitas itu.

⁶¹ Zuly Qodir, *Sosiologi Agama: Esai-Esai Agama di Ruang Publik*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2011, hal. 33.

Dalam masyarakat Bima, nilai kemanusiaan terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* yang dipraktikkan dalam tradisi *mbolo ro dampa* dan *karawi kabuju*. Dua tradisi tersebut dapat menjadi penguat pada dimensi ekspresi yang berupa tata hubungan antar individu, atau kelompok manusia dan makhluk lainnya, sebagai bentuk dari unsur kemanusiaan dalam humanisme religius.⁶²

Berkaitan dengan hal tersebut, *mbolo ro dampa* lebih familier dalam masyarakat Bima sebagai suatu nilai dan praktik yang mengandung unsur kemanusiaan. Melalui *mbolo ro dampa*, masyarakat Bima dapat saling menghargai dan menghormati, sehingga terciptanya toleransi terhadap berbagai perbedaan yang ada. Begitu juga dengan *karawi kabuju* sebagai simbol kebersamaan dan kesatuan, dapat membangkitkan semangat masyarakat Bima untuk tolong menolong dan bekerja sama dalam setiap aktivitas masyarakat yang mengandung nilai kebaikan. Jika, nilai-nilai yang terkandung dalam *mbolo ro dampa* dan *karawi kabuju* selalu dijadikan dasar dalam membangun hubungan di antara sesama manusia, maka akan melahirkan kedamaian dalam berbagai aktivitas manusia.

Sebagai bentuk dari budaya qur'ani, falsafah *maja labo dahu* yang mengandung nilai kemanusiaan, sejalan dengan prinsip, asas, dan nilai-nilai yang terdapat pada humanisme Islam. *Mbolo ro dampa* dan *karawi kabuju* merupakan representasi dari ajaran Al-Qur'an yang juga mengandung unsur kebebasan, persaudaraan, dan persamaan, seperti yang terdapat dalam humanisme Islam. Melalui *mbolo ro dampa*, masyarakat Bima mengekspresikan kebebasannya dalam menyampaikan pendapat. Namun kebebasan tersebut, harus memperhatikan nilai persamaan dan persaudaraan, sehingga pendapat yang disampaikan menunjukkan pengharagaan terhadap sesama manusia.

Begitu juga dengan *karawi kabuju* yang memperhatikan nilai persamaan dan persaudaraan. Dalam *karawi kabuju*, masyarakat Bima tidak melihat status dan kedudukan orang lain, sehingga bantuan dan partisipasi yang diberikan, baik berupa barang, uang, tenaga dan fikiran, didasari pada nilai persamaan dan persaudaraan. Berkaitan dengan hal ini, terdapat ungkapan *tohomba ra nahu sura dou ma rimpa*, sebagai simbol persamaan dan persaudaraan. Dalam kehidupan bersama, seseorang harus mendahulukan kepentingan bersama dari pada kepentingan pribadi, keluarga maupun kelompok. Ungkapan tersebut tergambarkan dalam nilai dan praktik *karawi kabuju*.

⁶² Secara filosofis, konsep humanisme religius meliputi dimensi esensi yang berupa keyakinan, dimensi bentuk yang berupa ritual agama, dan dimensi ekspresi yang berupa tata hubungan antar individu, atau kelompok manusia dan makhluk lainnya. Husna Amin, "Aktualisasi Humanisme...", hal. 74.

Berbagai penjelasan dalam pembahasan ini, dapat disimpulkan bahwa nilai kemanusiaan yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* sebagai bentuk dari budaya qur'ani, dapat menjadi basis dari humanisme religius. Melalui falsafah *maja labo dahu*, nilai-nilai religius yang terkandung dalam humanisme dapat diperkuat. Nilai dan praktik kemanusiaan yang terdapat pada budaya masyarakat Bima tersebut, diharapkan dapat memberi solusi bagi krisis spiritual dan kemanusiaan yang terjadi pada masyarakat modern, khususnya pada masyarakat Bima sendiri.

3. Tanggung Jawab Manusia terhadap Alam dan Lingkungan

Pembahasan tentang tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan dalam perspektif Al-Qur'an meliputi pengelolaan dan pemeliharaan alam dan lingkungan, serta larangan berbuat kerusakan di muka bumi. Dalam falsafah *maja labo dahu*, kedua nilai tersebut tergambarkan dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, dan *ngaha aina ngoho*. Dalam masyarakat Bima, ungkapan tersebut mengandung makna yang mendalam berkaitan dengan tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungannya. Sebagai khalifah di bumi, setiap orang harus peduli terhadap sesama makhluk ciptaan Tuhan, baik terhadap manusia maupun terhadap alam dan lingkungannya. Kepedulian itu harus diwujudkan dalam menjaga dan melestarikan alam.⁶³

Ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* mengandung makna perintah untuk peduli terhadap manusia dan alam, di antaranya dalam bentuk mengelola dan memelihara alam. Sedangkan *ngaha aina ngoho* mengandung isyarat larangan untuk melakukan kerusakan dan eksploitasi terhadap alam. Perintah dan larangan dalam ungkapan tersebut, menunjukkan bahwa masyarakat Bima harus menyelaraskan antara perintah dan larangan, agar terciptanya harmonisasi antara manusia dengan alam dan lingkungannya. Melalui harmonisasi ini, manusia dan alam dapat saling memberi manfaat untuk keberlangsungan ekosistem yang ada di muka bumi.

Keselarasan antara perintah dengan larangan dalam mengelola dan memelihara alam dengan tidak mengesplotasi alam secara berlebihan, yang menimbulkan kerusakan, merupakan bentuk tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungannya, sehingga alam akan memberikan manfaat kepada manusia. Sebagaimana yang diisyaratkan Al-Qur'an bahwa alam memiliki kewajiban untuk selalu tunduk pada ketentuan Allah dalam memberi manfaat kepada manusia.⁶⁴ Hal ini menunjukkan bahwa tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan yang terdapat pada falsafah *maja labo dahu* mengandung unsur ajaran Al-Qur'an, sebagai bentuk dalam menghargai sesama makhluk Tuhan. Karena itu, pada bagian ini akan dibahas

⁶³ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 24.

⁶⁴ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2014, 49.

tentang nilai humanisme religius yang berkaitan dengan konsep tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan dalam konteks falsafah *maja labo dahu*.

a. *Tahompa ra nahu sura dou labo dana* (Peduli terhadap Alam dan Lingkungan)

Pada dasarnya, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* merupakan ikrar Sultan terhadap rakyat dan negerinya. Ungkapan tersebut mejadi komitmen Sultan untuk mendahulukan kepentingan rakyat dan negerinya, dari pada kepentingan diri dan keluarganya sendiri. Sebagai sebuah komitmen, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, harus dipegang teguh oleh Sultan dalam menjalani roda kepemimpinannya.⁶⁵ Kemakmuran rakyat dan kelestarian negeri (alam dan lingkungan) menjadi prioritas utama Sultan, sehingga diharapkan masyarakat Bima menjadi makmur, dan negerinya menjadi subur.

Secara literal, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* berarti “biarlah saya, asalkan rakyat dan negeri”. Menurut Anwar Hasnun, perlu dijelaskan tentang penggunaan kata *nahu* yang berarti saya dalam ungkapan tersebut, karena berpengaruh pada makna yang terkandung di dalamnya. Pada dasarnya, kata *nahu* “saya” dianggap kurang sopan saat digunakan dalam suatu ungkapan, dibandingkan dengan kata *ndai* yang memiliki arti sama dengan kata *nahu*, yaitu saya. Secara filosofis, kata *nahu* memiliki makna seorang diri, sedangkan kata *ndai* bermakna lebih dari satu orang. Hal ini mengandung makna bahwa *tahompa ra nahu sura dou labo dana* merupakan pernyataan dan komitmen seseorang secara individu untuk peduli terhadap sesama makhluk ciptaan Tuhan.⁶⁶

Menurut Alan Malingi, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* merupakan sumpah dunia dan akhirat yang diikrarkan oleh seorang pemimpin, sehingga menunjukkan bahwa kepemimpinan itu tidak jamak. Jika ungkapan tersebut diperluas dengan *tahompa ra ndai sura dou labo dana*, maka akan mengandung makna yang kurang tepat. Kata *ndai* menunjukkan makna jamak, sedangkan kata *nahu* menunjukkan makna tunggal. Artinya, penggunaan kata *nahu* dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, memberi isyarat bahwa kepemimpinan itu tunggal. Konsep ini didasari pada prinsip bahwa setiap manusia adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan mempertanggung jawabkan kepemimpinannya di akhirat nanti. Jadi, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* dapat

⁶⁵ Abdul Munir, “Integrasi Nilai-Nilai Budaya Bima dalam Bahan Ajar Pendidikan Islam”, dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 337.

⁶⁶ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 230.

dipahami sebagai tanggung jawab personal seorang pemimpin kepada sesama makhluk dan kepada Tuhannya.⁶⁷

Idealnya, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* ditujukan kepada seorang pemimpin. Walaupun demikian, sikap yang sama perlu dimiliki setiap orang dalam mengaplikasikan nilai-nilai tersebut pada kehidupan sosial sehari-hari. Pada prinsipnya, orang Bima memahami bahwa setiap orang adalah pemimpin. Karena itu, setiap orang memiliki tanggung jawab secara personal sebagai pemimpin dalam setiap konteks kepemimpinannya. Seorang secara pribadi adalah pemimpin bagi dirinya, seorang suami adalah pemimpin bagi istri dan anggota keluarganya, seorang istri adalah pemimpin bagi rumah tangga dan anak-anaknya, laki-laki ada pemimpin bagi perempuan.⁶⁸

Uraian di atas, menunjukkan bahwa makna yang terkandung dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* memiliki dua implikasi makna, yaitu sebagai bagian dari ikrar Sultan, dan sebagai bagian dari falsafah hidup masyarakat. Secara khusus, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* merupakan pernyataan pribadi Sultan yang keluar langsung dari mulutnya sendiri saat dilantik, sehingga orientasinya lebih pada konteks kepemimpinan atau kekuasaan. Sedangkan secara umum, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* merupakan bagian dari falsafah *maja labo dahu*, yang harus terpatri dalam hati dan pikiran setiap individu orang Bima. Jadi, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, bukan saja diperuntukkan untuk Sultan sebagai penguasa, namun diperuntukkan juga bagi masyarakat secara umum sebagai rakyat biasa, karena termasuk dalam nilai falsafah hidup masyarakat Bima.

Dalam budaya Bima, manusia disebut juga dengan istilah *ada Ruma* yang berarti hamba Tuhan. Sebagai *ada Ruma*, setiap orang harus menjadi hamba yang tunduk dan patuh, serta mengabdikan kepada Allah, untuk menegakkan kehendak Allah dan melaksanakan ketetapanNya di bumi. Realisasi dari manusia sebagai *ada Ruma* yaitu peduli terhadap sesama makhluk ciptaan Tuhan, baik terhadap manusia maupun terhadap alam dan lingkungannya.⁶⁹ Artinya, selain menjadi hamba sesuai dengan yang dikehendaki Allah, manusia juga memiliki tanggung jawab untuk memakmurkan bumi dengan berbagai cara dan usaha.

Jika dipahami dari sudut pandang ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, yang mengandung dua implikasi makna sebagai penguasa dan

⁶⁷ Alan Malingi, <https://www.sejarahbima.com/2019/09/alan-malingi-bersama-andrea-hirata-pada.html>. Diakses pada 26 Juni 2021.

⁶⁸ Hamidsyukrie ZM, "Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Budaya Maja Labo Dahu Orang Bima," *Disertasi*, Depok: Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, 2009, hal. 137.

⁶⁹ M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 24.

hamba, maka *ada Ruma* adalah penguasa sekaligus hamba sebagai pengganti Allah di bumi untuk menjaga dan bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri, sesama manusia, serta alam yang menjadi sumber kehidupannya. Konsep ini menunjukkan bahwa manusia sebagai *ada Ruma* merupakan realisasi dari konsep manusia sebagai khalifah dalam Al-Qur'an.⁷⁰

Sebagaimana diisyaratkan oleh Al-Qur'an bahwa kata *khalifah* menunjukkan kepada siapa yang diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah di bumi, baik secara luas maupun secara terbatas. Dalam konteks ini, Nabi Adam diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah yang luas, sedangkan Nabi Daud diberi kekuasaan untuk mengelola wilayah yang terbatas.⁷¹ Isyarat ini, memberi petunjuk bahwa setiap manusia adalah penguasa di muka bumi, yang bertanggung jawab untuk mengelola dan memelihara alam, baik secara luas maupun terbatas. Secara luas, setiap manusia bertanggung jawab terhadap keseimbangan dan kelestarian alam semesta ini. Sedangkan secara terbatas, setiap manusia bertanggung jawab terhadap kelestarian lingkungannya masing-masing.

Karena itu, *ada Ruma* yang bermakna sebagai penguasa di muka bumi, tidak saja memiliki tanggung jawab terhadap lingkungannya secara terbatas, namun bertanggung jawab juga terhadap alam semesta secara keseluruhan. Isyarat tentang tanggung jawab sebagai *ada Ruma* secara umum dan terbatas inilah, yang tergambarkan dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*. Dalam konteks ini, istilah *dana* dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, dapat dimaknai sebagai wilayah atau lingkungan, dan bermakna alam semesta. Dalam istilah Bima yang lebih spesifik, alam dan lingkungan disebut dengan *dana ro rasa* (tanah dan kampung).⁷² Kata *dana* yang berarti tanah, tersirat makna alam semesta, dan kata *rasa* yang berarti kampung, tersirat makna lingkungan. Jadi, dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* tersirat makna bahwa seorang *ada Ruma* harus memiliki tanggung jawab juga untuk memakmurkan *dana ro rasa*.

Selain itu, istilah khalifah dalam Al-Qur'an juga memberi isyarat bahwa setiap manusia adalah wakil Tuhan untuk memakmurkan bumi dengan menebar berbagai kebaikan kepada seluruh makhluk yang ada di bumi. Dalam hal ini, manusia sebagai khalifah harus memiliki komitmen yang kuat dalam memakmurkan bumi, sehingga setiap perilaku yang diperbuat selalu memberi manfaat baik bagi keberlangsungan kehidupan semua ekosistem yang ada di bumi.⁷³ Berlaku adil merupakan prinsip penting yang harus ada

⁷⁰ Pembahasan tentang konsep khalifah dalam Al-Qur'an, dapat dilihat pada BAB IV, hal. 239.

⁷¹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 2, hal. 452.

⁷² Tim Penyusun, *Kamus Mbojo-Indonesia*, Mataram: Kantor Bahasa Provinsi NTB, hal. 25.

⁷³ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol.1, hal. 173.

dalam setiap usaha memakmurkan bumi. Sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS. Shād/38: 26, bahwa seorang khalifah harus mampu berlaku adil dalam menjalankan tanggung jawabnya dalam memelihara alam semesta.⁷⁴

Pada penjelasan sebelumnya, *ada Ruma* juga mengandung makna sebagai pengganti Allah di bumi yang bertanggung jawab dalam memakmurkan *dana ro rasa*. Dalam menjalankan perannya tersebut, *ada Ruma* harus memperhatikan sikap dan etika yang baik. Salah satu sikap dan etika yang baik itu ditunjukkan dengan berlaku adil. Sikap ini merupakan bagian dari nilai-nilai yang terkandung dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*. Jadi, seorang yang memegang teguh nilai-nilai *tahompa ra nahu sura dou labo dana* sebagai bagian dari falsafah *maja labo dahu*, harus memperhatikan juga sikap adil dalam berinteraksi dengan alam dan lingkungannya. Hal ini sebagaimana yang tergambarkan dalam *kande*,⁷⁵ yaitu:⁷⁶

Nakidi di donggo madese
(berdiri di dataran yang tinggi)

Doro mana'e
(gunung yang besar)

Sera makalau
(alam yang luas)

Eda kasamakaina
(memandang sama)

Larakaina beti mataho ntiri
(membentangkan *beti* yang lurusnya tepat)⁷⁷

Tahokaina jangka mataho mbolo
(menempatkan jangkar yang lingkarannya sempurna)

⁷⁴ Muchlis Hanafi (ed.), *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009, hal. 8.

⁷⁵ *Kande* adalah sya'ir berbahasa Bima, yang berisi nasihat tentang kebijaksanaan dan ketekunan, didendangkan saat prosesi *tuha ro lanti* (penobatan dan pelantikan) Sultan beserta pejabat kesultanan. *Kande* bertujuan untuk memohon kepada Allah, agar para pemimpin dan rakyat, selalu berpegang teguh pada petunjuk Allah dan Rasul, sehingga segala yang dilakukan memberi manfaat terhadap *dou labo dana*. Fahrurizki, <http://www.mbojoklopedia.com/2018/07/makna-kande-dan-jawharat-al-maarif.html>. Diakses pada 30 Juni 2021.

⁷⁶ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 151.

⁷⁷ *Beti* adalah tali pembuat garis lurus, terbuat dari benang yang dibasahi dengan cairan berwarna hitam, sehingga bila dibentangkan dan disentakkan akan meninggalkan bekas berupa garis lurus. Tim Penyusun, *Kamus Mbojo-Indonesia*, hal. 15.

Dacina ma sama tani
(timbangan yang sama berat)

Nasihat yang terdapat pada *kande* di atas, terkandung beberapa makna, pertama, menggambarkan tentang kedudukan manusia yang tinggi dihadapan Allah dibanding dengan makhluk lainnya. Kedua, manusia diberi tanggung jawab yang sama untuk mengurus *dana ro rasa*. Ketiga, dalam menjalankan tanggung jawab tersebut, manusia harus menjunjung tinggi kebenaran dan keadilan.⁷⁸ Artinya, kedudukan yang tinggi mengisyaratkan tentang *ada Ruma* sebagai penguasa di bumi. Tanggung jawab yang diberikan kepada manusia dalam mengelola dan memelihara alam serta lingkungan, merupakan simbol dari *ada Ruma* sebagai wakil Tuhan.

Makna yang terkandung pada *kande* di atas, memberi isyarat bahwa Allah menciptakan alam untuk melayani manusia di bumi, namun manusia sebagai penguasa bumi tidak berhak berbuat semaunya, dengan mengeksploitasi dan merusak alam serta lingkungan. Gunung biarlah tetap tinggi, alam dan lingkungan biarlah tetap subur, agar selalu memberi manfaat bagi *dou labo dana*. Karena itu, manusia wajib memperhatikan prinsip-prinsip kebenaran dan keadilan dalam berinteraksi dengan alam dan lingkungan. Dalam konteks ini, interaksi yang dibangun oleh manusia dengan alam maupun dengan sesama makhluk lainnya, harus mencerminkan nilai-nilai *maja labo dahu* (iman dan takwa), sebagai wujud dari ketundukkan kepada Allah.

Harmonisasi antara manusia dengan alam yang terkandung dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, sebagai bagian dari falsafah hidup masyarakat Bima, dapat dilihat pada berbagai tradisi yang dilakukan oleh masyarakat Bima, sebagai bentuk penghormatan pada alam dan lingkungan. Dalam masyarakat desa Nggelu, terdapat tradisi *bulu ngkalu* yang menggambarkan tentang sikap masyarakat dalam memperlakukan alam dengan baik saat menghadapi musim tanam, maupun setelah mendapatkan hasil tanam. Selain dalam wujud mengelola dan memelihara alam melalui menanam, tradisi ini juga dilaksanakan dalam bentuk doa, memohon keselamatan saat menghadapi musim tanam tersebut, dan doa syukur atas manfaat yang diberikan alam berupa hasil bumi yang melimpah.⁷⁹ Tradisi tersebut menunjukkan adanya interaksi yang harmonis melalui saling memberi manfaat antara alam dengan manusia, sehingga melahirkan *ukhuwwah makhluqiyah* (persaudaraan harmonis sesama makhluk).

Melalui *ukhuwwah makhluqiyah*, manusia dapat menjalin hubungan harmonis dengan dirinya sendiri, dengan sesamanya, dengan alam maupun

⁷⁸ Anwar Hasnun, *Mengenal Orang Bima...*, hal. 152.

⁷⁹ <https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=6565>. Diakses pada 30 Juni 2021.

lingkungannya, dan dengan Allah. Interaksi seluruh makhluk di alam raya ini bertujuan untuk saling memberi manfaat sesuai dengan potensi dan ketentuan yang diberikan Allah, sebagai wujud dari ibadah kepada Allah.⁸⁰ Dalam konteks ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana, ukhuwwah makhluqiyah* tersebut akan melahirkan tatanan kehidupan yang baik, makmur, dan sejahtera. Hal ini, sebagaimana menjadi impian masyarakat Bima, yang tergambarkan dalam *kande*, yaitu:⁸¹

Nggasa ro nggarina
(subur dan rimbun)

Jao ro renduna
(hijau dan rindang)

Busi marada sabe
(dingin melebihi sutra)

Neo marada wolo
(ringan melebihi kapas)

Lino marada mina
(mengkilat melebihi minyak)

Makna yang terkandung pada *kande* di atas, menggambarkan keinginan dan impian masyarakat Bima atas keberkahan *dana ro rasa*, yang dikelola dan dipelihara dengan amanah, adil dan bijaksana. Kondisi Alam dan lingkungan yang subur, rimbun, hijau dan rindang merupakan manfaat yang diberikan alam kepada manusia, karena manusia dapat memaksimalakan perannya sebagai *ada Ruma* dalam mengelola dan memelihara alam serta lingkungan. Begitu juga dengan kehidupan yang digambarkan dengan *busi marada sabe*, *neo marada wolo*, dan *lino marada mina*, merupakan wujud dari kehidupan yang baik, makmur, dan sejahtera, manfaat dari hubungan baik yang dibangun oleh manusia sebagai *ada Ruma* dengan sesama makhluk Tuhan.

Berdasarkan berbagai penjelasan di atas, nilai-nilai yang terkandung dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, dapat dipahami sebagai salah satu bentuk tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan. Ungkapan tersebut bukan saja sebagai wujud perhatian dan penghargaan manusia terhadap alam dan lingkungan, dengan memanfaatkannya secara baik. Lebih dari itu, ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* merupakan komitmen terhadap amanah yang diberikan Allah kepada manusia sebagai *ada Ruma*, dan wujud dari ketundukkan dan

⁸⁰ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 99.

⁸¹ Alan Malingi, <https://kabardasantb.com/taki-dan-etika-kepemimpinan-di-tanah-bima/>. Diakses pada 30 Juni 2021.

kepatuhan kepada Allah. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan di antara manusia dengan alam dan lingkungan, serta dengan sesama makhluk Tuhan mengandung spirit ketuhanan sekaligus spirit *makhluqiyah*.

b. *Ngaha aina ngoho* (Jangan Merusak Alam)

Pada nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, tidak terdapat nilai tentang *ngaha aina ngoho*. Menurut beberapa budayawan Bima, ungkapan *ngaha aina ngoho* bukan bagian dari falsafah *maja labo dahu*. Ungkapan tersebut muncul sekitar pertengahan tahun 1980, karena sejak era 1970 telah terjadi perladangan liar pada beberapa wilayah di daerah Kabupaten Bima. Pembabatan hutan dan penggundulan gunung dilakukan untuk membuka lahan perladangan baru, yang kemudian disebut sebagai perladangan liar. Hal ini berdampak pada kerusakan alam dan lingkungan. Berdasarkan kondisi tersebut, pada pertengahan tahun 1980, Bupati Bima saat itu mencetuskan *ngaha aina ngoho* sebagai motto daerah Bima, yang bertujuan sebagai larangan untuk melakukan perladangan liar dengan cara pengrusakan terhadap alam dan lingkungan.⁸²

Menurut Alan Malingi, sebenarnya ungkapan *ngaha aina ngoho* termasuk model ungkapan yang sangat kasar secara etika bahasa Bima. Namun, ungkapan *ngaha aina ngoho* sebagai sebuah motto mengandung makna yang luas dan dalam.⁸³ Dalam hal ini, ungkapan *ngaha aina ngoho* merupakan nasihat dan ajakan untuk berhemat dan memanfaatkan sumber daya alam secara baik dan tepat, tanpa harus merusak dan mengeksploitasi alam secara berlebihan. Lahirnya motto *ngaha aina ngoho* bukan saja disebabkan oleh faktor kondisi hutan dan gunung yang dipergunakan secara tidak tepat, namun ungkapan tersebut memiliki landasan secara adat dan budaya. Motto *ngaha aina ngoho* dilandasi petuah leluhur yaitu *to'i ngaha saoko, na'e ngaha saonga* (kecil makan merunduk, besar makan menengadiah). Maksudnya, manusia tidak serakah dalam melakukan sesuatu, dan harus mempertimbangkan berbagai hal dalam melakukan sesuatu,

⁸² Zulharman dan Deni Prayadi, "Kearifan Lokal Masyarakat di Kawasan Taman Taman Nasional Gunung Tambora dalam Memanfaatkan Sumber Daya Alam (study di Desa Kawinda To'i)", dalam *Journal of Forest Science Avicennia*, Vol. 03 No. 02 Tahun 2020, hal. 96.

⁸³ Ungkapan ini terdiri dari tiga suku kata yaitu *ngaha* berarti makan, *aina* berarti jangan, dan *ngoho* berarti membabat yang ditujukan pada aktifitas membabat hutan. Jika dirangkai ungkapan tersebut, maka melahirkan arti "makan jangan membabat". Abdul Munir, "Pengembangan Bahan Ajar Pendidikan Islam dengan Pengintegrasian Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Budaya Bima pada Taman Pendidikan Al-Qur'an di Kecamatan Sape Kabupaten Bima", *Disertasi*, Makassar: Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2018, hal. 206.

sehingga akibat yang ditimbulkan selalu berdampak baik untuk diri sendiri maupun orang lain.⁸⁴

Menurut penulis, penjelasan Alan Malingi di atas, dapat dijadikan dasar bahwa ungkapan *ngaha aina ngoho* memiliki makna yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai kultur masyarakat Bima yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*. Walaupun ungkapan *ngaha aina ngoho* muncul belakangan sebagai sebuah motto daerah Bima, namun ungkapan tersebut didasari pada nilai-nilai kultur yang luhur dan universal, sehingga dapat dijadikan spirit dalam menjalankan kehidupan yang baik. Karena itu, ungkapan *ngaha aina ngoho* dimasukkan dalam pembahasan ini, untuk memperkuat nilai-nilai tentang tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan yang terdapat pada ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*, sebagai bagian dari falsafah *maja labo dahu*.

Secara kultural, ungkapan *ngaha aina ngoho* mengandung makna perintah untuk bersikap hemat dan larangan untuk bersikap melampaui batas. Kata *ngaha* mengandung isyarat tentang perintah untuk memanfaatkan segala sesuatu dengan takaran yang proposional atau tidak berlebihan. Sedangkan kalimat *aina ngoho* memberi isyarat tentang larangan untuk melakukan kerusakan, khususnya kerusakan dalam bentuk fisik yang disimbolkan dengan kata *ngoho* (membabat). Artinya, segala perbuatan dan tindakan yang dilakukan harus sesuai dengan takaran, sehingga tidak mengakibatkan kerusakan.⁸⁵

Hal ini menunjukkan bahwa ungkapan *ngaha aina ngoho* mengandung nilai yang berkaitan dengan tanggung jawab manusia untuk mengelola dan memelihara alam dengan proposional, tanpa harus merusak ekosistem yang ada di seluruh bumi, maupun di lingkungan sekitarnya. Jadi, dalam ungkapan *ngaha aina ngoho* tersirat makna perintah sekaligus larangan. Perintah untuk memelihara dan mengelola alam serta lingkungan, sekaligus larangan melakukan perbuatan yang merusak alam dan lingkungan. Dua hal ini dapat dipahami sebagai wujud kepedulian budaya Bima terhadap alam dan lingkungan, sehingga manusia yang berpegang teguh pada budaya itu, harus melaksanakan perintah dan menjauhi larangan yang terkandung dalam ungkapan *ngaha aina ngoho*.

Jika dianalisis dalam konteks budaya Bima yang berbasis pada ajaran dan nilai Al-Qur'an, maka ungkapan *ngaha aina ngoho* dapat dikatakan

⁸⁴ Alan Malingi, <https://kabardesanb.com/mimpi-bencana-dan-kelahiran-ngaha-aina-ngoho/>. Diakses pada 1 Juli 2021.

⁸⁵ Moh. Imam HD, "Transformasi Nilai Budaya pada Ungkapan Tradisional Masyarakat Kabupaten Dompu dalam Konteks Kekinian (Tinjauan Folklore)", dalam *Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia (Senasbasa)*, Malang: Kerja Sama Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia FKIP UMM dengan Himpunan Sarjana Kesusasteraan Indonesia (HISKI) Komisariat Malang, 2017, hal. 219.

sebagai ungkapan yang juga mengandung nilai-nilai yang sejalan dengan ajaran Al-Qur'an. Dalam hal ini, Al-Qur'an memberi isyarat pada QS. Al-A'rāf/7: 56. Terdapat dua isyarat yang saling berhubungan pada ayat ini, yaitu larangan untuk melakukan kerusakan dan perintah untuk melakukan perbaikan.

Isyarat kerusakan dalam ayat ini, dimaknai beragam oleh para mufasir, baik kerusakan dalam bentuk fisik maupun non fisik atau kerusakan moral. Berkaitan dengan kerusakan alam dan lingkungan, ayat tersebut dapat dipahami sebagai larangan Allah kepada manusia untuk tidak melakukan segala aktivitas yang mengakibatkan kerusakan di bumi dan berbagai kegiatan yang membahayakan kelestarian alam.⁸⁶ Sedangkan, isyarat tentang perintah untuk perbaikan ditujukan agar manusia dapat melakukan berbagai bentuk perbaikan, sehingga perbaikan-perbaikan yang dilakukan tersebut dapat berjalan sesuai dengan kondisi dan keadaan zaman.⁸⁷

Dalam ungkapan *ngaha aina ngoho*, larangan berbuat kerusakan disebutkan secara jelas dalam bentuk fisik yaitu larangan untuk tidak melakukan kegiatan pembabatan hutan. Larangan tersebut bertujuan agar masyarakat Bima memiliki kepedulian dan sensitifitas terhadap alam dan lingkungannya, sehingga dapat memperhatikan segala perilakunya dalam memanfaatkan dan mengelola sumber daya alam secara wajar dan tidak melampaui batas. Maksudnya, larangan yang terdapat dalam ungkapan *ngaha aina ngoho*, memiliki batas tertentu, sehingga pemanfaatan sumber daya alam tidak dilakukan secara berlebihan.

Pemanfaatan sumber daya alam yang berlebihan, akan berdampak pada terjadinya berbagai bencana alam, seperti banjir, tanah longsor, dan lain sebagainya. Salah satu penyebab utama kerusakan lingkungan adalah pola dan gaya hidup manusia modern yang kurang harmonis dengan alam, di antaranya adalah penggundulan hutan.⁸⁸ Hal ini menjadi perhatian khusus dalam kultur masyarakat Bima, sehingga *aina ngoho* menjadi faktor penting dalam hubungan manusia dengan alam.

Begitu juga dengan isyarat tentang perbaikan, walaupun pada ungkapan *ngaha aina ngoho* tidak menyebutkan kata perintah secara langsung, namun kata *ngaha* dalam ungkapan tersebut, secara implisit mengandung makna perintah untuk melakukan perbaikan, sebagai bagian

⁸⁶ 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 3, hal. 385.

⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi Hidup Bersama Al-Quran*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2002, hal. 372.

⁸⁸ Hasil penelitian Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) yang dikutip oleh Azumardi Azra pada sebuah pengantar dengan tema "Manusia dan Kerusakan Lingkungan: Perspektif Gender Qur'ani", dalam Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 11.

dari tanggung jawab manusia dalam memelihara dan mengelola alam serta lingkungan. Tanggung jawab manusia untuk melakukan perbaikan dengan berbagai macam cara terhadap alam dan lingkungan dalam konteks *ngaha aina ngoho*, merupakan penegasan terhadap konsep manusia sebagai khalifah, yang dalam konteks budaya Bima, manusia disebut sebagai *ada Ruma*.

Melalui ungkapan *ngaha aina ngoho*, masyarakat Bima diperingatkan dan dikontrol secara kultur maupun agama. Setiap orang yang mempraktikkan nilai-nilai yang terkandung dalam *ngaha aina ngoho*, sama dengan melaksanakan dua perintah sekaligus, yaitu perintah kultur dan perintah agama. Dalam budaya Bima, orang yang melaksanakan kedua perintah itu merupakan cerminan dari *maja labo dahu* (iman dan takwa).⁸⁹ Hal ini memberi penegasan kepada masyarakat Bima untuk memaksimalkan tugasnya sebagai *ada Ruma* dalam memelihara, melestarikan, dan menjaga alam serta lingkungan. Karena itu, perbuatan yang mengakibatkan kerusakan alam dan lingkungan adalah bentuk pengingkaran terhadap perintah kultur sekaligus perintah agama. Mengikari dua perintah tersebut sama dengan melakukan pengingkaran terhadap amanah yang telah diberikan Allah sebagai *ada Ruma*.

Pada QS. Al-A'rāf/7: 56, selain mengandung perintah untuk melakukan perbaikan, Allah juga memerintahkan manusia untuk memanjatkan doa dengan khusyuk hanya karena Allah, yang diiringi dengan harapan penuh untuk dikabulkan.⁹⁰ Hal ini memberi isyarat kepada manusia untuk melakukan setiap kebaikan dengan penuh ketundukkan dan mengharap rida Allah. Orang yang menyertakan dua sikap itu dalam mengelola dan memelihara alam serta lingkungan, tidak akan melakukan perbuatan apa pun yang dapat menimbulkan berbagai kerusakan di bumi. Dalam kajian Nur Arfiyah Febriani, dijelaskan bahwa orang yang memiliki sikap *tadarru'* dan *khusyū'* akan melakukan segala perbuatannya dengan kebaikan dan menyenangkan, disertai dengan sikap penuh kewibawaan.⁹¹

Tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan, dengan tidak berbuat kerusakan terhadap alam dan lingkungan yang tergambarkan dalam ungkapan *ngaha aina ngoho*, merupakan cerminan dari nilai *su'u sa wa'u sia sa wale* yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*. Nilai *su'u sa wa'u sia sa wale* bermakna menjunjung tinggi amanah yang telah diberikan dengan

⁸⁹ Abdul Munir, "Pengembangan Bahan Ajar...", hal. 135.

⁹⁰ Sayyid Quthb menafsirkan kata *khauf* dengan takut terhadap murka Allah dengan siksa-Nya. Sedangkan kata *thama'a* ditafsirkan dengan mengharap rida Allah yang diiringi harapan agar permohonannya dikabulkan Allah. Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an; Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *et.al.* dari judul *Fī Zhilāl al-Qur'ān*, Jilid 3, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 1298.

⁹¹ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 231.

sabar dan tabah.⁹² Artinya, manusia harus bisa mengontrol diri untuk tidak melakukan kerusakan dan eksploitasi terhadap alam dan lingkungan secara berlebihan, sebagai wujud tanggung jawabnya terhadap amanah yang diberikan Allah untuk mengelola dan memelihara alam serta lingkungan secara proposional.

Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, pribadi yang memiliki nilai *ngaha aina ngoho* dalam dirinya, tidak akan melakukan perbuatan apa pun yang mengakibatkan kerusakan di bumi, baik kerusakan secara fisik maupun moral. Gambaran larangan merusak alam dan lingkungan dalam konteks *ngaha aina ngoho* menunjukkan tentang penegasan terhadap harmonisasi yang harus dibangun oleh manusia dalam berinteraksi dengan alam dan lingkungan, sebagai wujud dari harmonisasi hubungan manusia dengan Tuhan. Jika, nilai ketuhanan dalam falsafah *maja labo dahu* sebagai wujud dari harmonisasi hubungan manusia dengan Tuhan dilaksanakan dengan baik, maka akan memberi dampak pada harmonisasi hubungan antara manusia dengan alam.

Berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhan, dan manusia dengan alam, Al-Qur'an memberi isyarat pada QS. Luqmān/31: 20, yaitu:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً
وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

Tidakkah kamu memperhatikan bahwa Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untuk (kepentingan)mu dan menyempurnakan nikmat-Nya untukmu lahir dan batin. Tetapi di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan.

Ayat di atas memberi isyarat bahwa Allah menundukkan alam dengan membuat hukum-hukum alam, kemudian manusia menggunakan hukum-hukum itu untuk kepentingan mengelola dan memanfaatkan alam, sehingga alam dapat memberikan apa yang dikehendaki manusia dengan izin Allah.⁹³ Artinya, ayat ini memberi isyarat agar manusia dalam mengelola dan memanfaatkan alam harus mengikuti hukum-hukum alam yang telah ditetapkan oleh Allah, sehingga alam akan memberikan manfaat bagi keberlangsungan kehidupan manusia di bumi. Jika alam dikelola dan dimanfaatkan tidak sesuai dengan konsep yang dikehendaki Allah, maka alam akan memberikan dampak yang buruk terhadap perilaku tersebut.

Dalam budaya Bima, manusia harus memperhatikan beberapa hal dalam menjalin hubungan dengan alam. Manusia harus mengikuti sifat alam,

⁹² M. Hilir Ismail, "Maja Labo Dahu...", hal. 24.

⁹³ Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 88.

agar mendapatkan kebaikan dan manfaat dari alam. Dalam hal ini, manusia harus mengikuti *tabea dana* (sifat tanah) yang sabar, *tabea oi* (sifat air) yang mendinginkan, *tabea angi* (sifat angin) yang menyejukkan, dan *tabea ura* (sifat hujan) yang membasahi bumi tanpa pamrih.⁹⁴ Sifat-sifat ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang berada di alam raya ini memiliki potensi jiwa.⁹⁵ Orang yang memperlakukan alam dengan memperhatikan sifat-sifat itu, sama seperti sedang berinteraksi dengan sesama manusia yang memiliki jiwa. Dengan demikian, ungkapan *ngaha aina ngoho* dapat dipahami sebagai bentuk penghargaan orang Bima terhadap alam dan lingkungan, karena alam juga merupakan makhluk ciptaan Tuhan yang sama-sama memiliki jiwa.

Dalam konsep humanisme religius terdapat dimensi ekspresi yang berupa interaksi anatara individu dengan individu lainnya, maupun dengan makhluk lainnya.⁹⁶ Hal ini menunjukkan tentang tanggung jawab manusia terhadap sesama manusia, alam dan Tuhan. Konsekuensi dari tanggung jawab tersebut menegaskan bahwa tidak ada satu manusia pun memiliki hak untuk mereduksi hak makhluk lain, termasuk alam untuk dijadikan objek atau sarana bagi tujuan hidupnya. Artinya, manusia dalam merealisasikan tanggung jawab itu, harus mengedepankan etika dan moral, sehingga akan tercipta hubungan yang harmonis, tanpa mengganggu hak hidup makhluk lain di muka bumi. Jadi, harmonisasi hubungan manusia dengan Tuhannya, akan melahirkan hubungan baik antara manusia dengan sesamanya, dan hubungan baik manusia dengan sesama makhluk Tuhan, termasuk alam dan lingkungan.

Nilai tentang tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan yang tergambarkan dalam *tahompa ra nahu sura dou labo dana* dan *ngaha aina ngoho* dapat dipahami sebagai sarana manusia dalam meningkatkan kesadaran ekologis sekaligus kesadaran teologis. Memperlakukan alam dengan baik dan tanpa merusak adalah perintah Tuhan, sehingga orang yang mengelola dan memanfaatkan alam secara proposional dapat dikatakan sebagai bentuk hubungan baik manusia dengan Tuhan. Melalui *tahompa ra nahu sura dou labo dana* dan *ngaha aina ngoho*, manusia sadar akan tanggung jawabnya sebagai *ada Ruma* dalam mengelola dan memelihara bumi dengan baik, tanpa harus merusak.

Kesadaran teologis dalam Islam pada dasarnya adalah kesadaran terhadap nilai-nilai ketuhanan. Ketundukkan pada nilai-nilai ketuhanan akan menuntun manusia untuk berusaha meningkatkan harkat kemanusiaan,

⁹⁴ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 40.

⁹⁵ Pendapat ini dikemukakan oleh Ikhwan al-Safa, sebagaimana yang dikutip oleh Nur Arfiyah Febriani dalam bukunya. Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender...*, hal. 90.

⁹⁶ Husna Amin, "Aktualisasi Humanisme...", hal. 74.

menghapus kejahatan dan mengakhiri segala bentuk penindasan dan kerusakan di muka bumi.⁹⁷ Jika nilai-nilai yang terkandung dalam ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* dan *ngaha aina ngoho* selalu diperhatikan dalam menjalin hubungan dengan sesama makhluk, maka bumi sebagai tempat manusia melangsungkan kehidupannya akan menjadi damai, makmur dan sejahtera.

Isyarat tentang membangun hubungan baik dengan sesama makhluk yang terkandung pada dua ungkapan itu, sejalan dengan prinsip-prinsip yang ada dalam humanisme Islam, yaitu prinsip kebebasan, persaudaraan, dan persamaan. Manusia sebagai *ada Ruma* diberi kebebasan oleh Allah dalam mengelola dan memelihara alam sesuai dengan hukum Allah. Kebebasan dalam konteks *tahompa ra nahu sura dou labo dana* dan *ngaha aina ngoho*, harus memperhatikan prinsip persamaan dan persaudaraan dalam mengelola dan memelihara alam. Persamaan antara manusia dengan alam sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan, dan persaudaraan atas dasar sebagai sesama makhluk hidup yang memiliki jiwa.

Dengan demikian ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana* dan *ngaha aina ngoho* sebagai sebuah konsep yang lahir dari budaya qur'ani, dapat dijadikan basis dari humanisme religius. Melalui dua ungkapan tersebut, nilai-nilai religius yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan sesama makhluk dalam bentuk tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan pada konsep humanisme religius dapat diperkuat. Jika saja dipahami dengan baik nilai-nilai kultur dan religius tersebut, maka tidak akan ada krisis spiritual, sosial dan lingkungan, yang menjadi penyakit manusia modern saat ini, khususnya yang terjadi pada masyarakat Bima.

B. Implementasi Humanisme Religius Berbasis Budaya Qur'ani pada Tradisi *Bulu Ngkalu* dalam Masyarakat Bima di Desa Nggelu Kecamatan Lambu Kabupaten Bima

Tradisi, ritual, dan segala aktivitas yang berkaitan dengan praktik keagamaan secara simbolis merupakan bagian dari kebudayaan dalam sistem religi. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Geertz, bahwa sistem religi merupakan bagian dari kebudayaan dalam bentuk tindakan keagamaan yang menggunakan sistem simbol dalam memaknai nilai ajaran agama melalui nalar intelektual penganutnya.⁹⁸ Dalam konteks kebudayaan Bima, segala praktik keagamaan dalam bentuk simbolis, baik berupa tradisi, upacara, maupun ritual, berdasarkan pada nilai-nilai yang terdapat dalam ajaran Islam.

⁹⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 12.

⁹⁸ Nur Syam, *Mazhab-mazhab Antropologi*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hal. 23.

Sebelum Islam masuk dan berkembang pada masyarakat Bima, terdapat dua bentuk budaya yang telah berkembang, yaitu budaya asli masyarakat Bima yang telah berkembang dari masa *ncuhi* selama berabad-abad, dan budaya Hindu-Budha yang pernah mewarnai kepercayaan masyarakat Bima, walaupun kepercayaan itu tidak berkembang secara menyeluruh pada masyarakat Bima. Berdasarkan kenyataan ini, para penyebar Islam generasi pertama di Bima sadar dan paham terhadap kondisi tersebut, sehingga akar budaya yang telah ada tidak langsung dihilangkan, tetapi akar budaya itu dipertahankan dan dimanfaatkan menjadi media untuk menyebarkan nilai-nilai dari ajaran Islam.⁹⁹

Setelah agama Islam masuk dan berkembang di Bima, tradisi-tradisi lama masyarakat Bima disesuaikan dengan nilai dan norma Islam, sehingga tradisi-tradisi itu dari berbagai aspeknya dijiwai dan diwarnai oleh ajaran Islam. Bahkan muncul tradisi-tradisi baru sebagai respons terhadap nilai dan ajaran Islam. Hal ini menunjukkan bahwa karakter kebudayaan Bima tidak bertentangan dengan ajaran Islam, justru bergandengan dengan ajaran Islam. Karena itu, kehadiran Islam tidak untuk merusak atau menentang tradisi-tradisi yang telah ada. Sebaliknya, Islam datang untuk mengislamkan dan memperkaya tradisi-tradisi tersebut secara bertahap.

Hubungan Islam dengan tradisi-tradisi yang dipraktikkan dalam aktivitas masyarakat Bima menunjukkan bahwa Islam sangat diterima oleh masyarakat Bima, sehingga tradisi-tradisi itu dari dulu sampai sekarang masih dilaksanakan sesuai dengan nilai dan ajaran Islam. Hal ini menegaskan bahwa ekspresi dan praktik keagamaan dalam berbagai tradisi masyarakat Bima tidak semestinya terjadi hal-hal yang menodai komitmen orang Bima terhadap ajaran Islam. Komitmen ini dipandang sebagai suatu kesadaran dari pemeluk agama dalam merealisasikan pandangan hidupnya yang bersumber dari kitab suci agamanya.

Karena itu, komitmen tersebut merupakan bagian dari penerimaan masyarakat Bima terhadap Islam secara *kaffah*,¹⁰⁰ sebagaimana yang tergambarkan dalam falsafah hidup masyarakat Bima yaitu falsafah *maja labo dahu*. Falsafah *maja labo dahu* menghendaki masyarakat Bima untuk menyatukan akal dan hatinya untuk meyakini dan menyembah Tuhan secara utuh, sehingga melahirkan pribadi-pribadi yang peduli dan memperhatikan

⁹⁹ Muhammad Aminullah dan Nasaruddin, "Wajah Islam Nusantara pada Tradisi *Peta Kapanca* dalam Perkawinan Adat Bima", dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 18-19.

¹⁰⁰ *Kāffāh* adalah masuk dalam agama Islam secara lahir maupun batin, yaitu mengamalkan segala perintah Allah dan meninggalkan segala larangan Allah dengan semua kemampuan yang dimiliki. Jalāluddīn al-Mahallī dan Imam Jalāluddīn as-Suyūfī, *Tafsīr Jalālain*, Beirut: Dār al-Kutub, 2002, hal. 30. Lihat juga dalam 'Imāduddīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azhīm*, Juz 2, hal. 422.

kepentingan orang lain dan sesama makhluk ciptaan Tuhan yang lainnya. Hal ini sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah dalam QS. Al-Baqarah/2: 208.¹⁰¹

Persinggungan masyarakat Bima dengan nilai dan ajaran Islam di masa lalu, kemudian melahirkan berbagai ekspresi dan praktik keagamaan baru dalam berbagai bentuk. Praktik keagamaan tersebut dilaksanakan secara terus menerus, sehingga menjadi sebuah tradisi yang dilaksanakan hingga sekarang dalam masyarakat Bima. Salah satu tradisi keagamaan yang sudah mengakar dalam masyarakat Bima yaitu tradisi *bulu ngkalu*. Tradisi ini merupakan respons masyarakat Bima, khususnya yang ada di desa Nggelu, terhadap masuknya Islam pertama kali di wilayah tersebut. Sebagai wujud syukur atas pengaruh positif ajaran Islam yang dibawa dan diajarkan oleh para penyebar Islam pada masa itu, sehingga berdampak pada kemakmuran dan kesejahteraan hidup masyarakat, kemudian dilaksanakanlah tradisi *bulu ngkalu*.¹⁰²

Dalam praktiknya, walaupun tradisi *bulu ngkalu* merupakan bentuk dari tradisi keagamaan yang mengandung nilai dan ajaran Islam, namun dalam praktiknya, terdapat beberapa prosesi yang masih menyisakan anomali dalam konteks kebudayaan Islam yang dilandasi dengan spirit dan nilai-nilai Al-Qur'an. Jika tradisi tersebut dibiarkan terus menerus tanpa ada upaya untuk merekonsiderasi, maka dapat menciderai falsafah hidup masyarakat Bima sebagai bentuk dari komitmen untuk melaksanakan Islam secara *kāffah*. Karena itu, sebagai bentuk implikasi dari konsep humanisme religius dalam budaya qur'ani, yang memuat tentang konsep keislaman dalam perspektif budaya Bima, diharapkan dapat memberi dampak positif melalui rekonsiderasi terhadap tradisi tersebut, agar tidak menyimpang dari ajaran dan nilai Islam yang sebenarnya.

Rekonsiderasi yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah mempertimbangkan kembali beberapa prosesi dalam tradisi *bulu ngkalu* yang bertentangan dan tidak sesuai dengan nilai dan ajaran Islam. Melalui rekonsiderasi, prosesi-prosesi tersebut dapat ditransformasi agar sesuai dengan nilai dan ajaran Islam yang benar. Dalam konteks ini, transformasi

¹⁰¹ Ayat ini mengisyaratkan bahwa dalam menyatukan akal dan hati, jangan mengikuti cara setan yang menegasikan antara akal dan hati, sehingga menimbulkan kontradiksi antara perasaan dan pengetahuannya. Ketika seseorang menyerahkan nalar, jiwa, dan dirinya secara fisik kepada Allah dan Rasul, maka saat itulah seseorang dikatakan sebagai Muslim sejati. Selain itu, ayat tersebut dapat dipahami bahwa penyerahan diri secara total kepada Allah akan melahirkan pribadi-pribadi yang memiliki kesucian jiwani dan ketulusan hati, dalam mewujudkan kehidupan yang damai, sejahtera, adil dan makmur. M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi, Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 15.

¹⁰² Wawancara dengan Junaedi H. Yakub (tokoh masyarakat Nggelu, keturunan langsung dari pemimpin Nggelu), pada tanggal 10 Maret 2021.

diperlukan sepanjang tidak merusak substansi dari tradisi tersebut.¹⁰³ Karena itu, reconsiderasi dalam bentuk transformasi terhadap tradisi dapat dipahami sebagai sebuah upaya untuk menghadirkan tradisi *bulu ngkalu* yang sejalan dengan budaya qur'ani yang bersumber dari budaya dan nilai-nilai universal Al-Qur'an.

1. Tradisi *Bulu Ngkalu* di Desa Nggelu Kecamatan Lambu (Sape)

a. Wilayah Sape dalam Sejarah Perkembangan Islam di Bima

Wilayah Sape merupakan daerah yang berada di ujung Timur wilayah Kabupaten Bima. Secara geografis, letak wilayah Sape dikelilingi oleh pegunungan, disebelah barat berbatasan dengan wilayah kecamatan Wawo, dibagian utara berbatasan dengan wilayah kecamatan Wera, dan dibagian selatan berbatasan dengan wilayah kecamatan Langgudu. Dibagian utara ujung timur wilayah Sape tampak laut Flores, dan tepat disebelah timur wilayah sape terdapat selat Sape.¹⁰⁴ Pada masa *ncuhi*, wilayah Sape masuk pada wilayah kekuasaan *ncuhi Banggapupa* yang menguasai wilayah Bima bagian Timur. Secara administratif, wilayah Sape adalah salah satu kecamatan yang berada pada wilayah Kabupaten Bima. Pada tahun 2006, kecamatan Sape mekar menjadi dua daerah kecamatan, yaitu kecamatan Sape yang berada disebelah utara wilayah Sape, dan kecamatan Lambu yang berada dibagian selatan wilayah Sape.¹⁰⁵

Di pesisir selat Sape terdapat banyak teluk yang terlindungi dari ombak dan badai, sehingga menarik perhatian bagi para pedagang dan musafir untuk singgah dan berinteraksi dengan masyarakat dalam berbagai urusan sebelum melanjutkan kembali perjalanannya. Kondisi dan keadaan ini memperkuat posisi Bima sebagai jalur maritim, dan wilayah Sape merupakan salah satu pelabuhan yang menjadi alternatif para musafir untuk singgah dan berlabuh. Para musafir dan pedagang tersebut berasal dari berbagai pelosok Nusantara, khususnya yang berasal dari suku Bugis-Makassar dan Melayu, ramai mengunjungi wilayah Sape pada saat itu.¹⁰⁶

Sekitar abad ke-17 M, wilayah Sape menjadi tempat masuknya Islam pertama kali di wilayah kerajaan Bima saat itu. Pada tahun 1619 M, Sultan

¹⁰³ Transformasi adalah pergeseran atau perpindahan suatu hal ke arah yang lain atau sesuatu yang baru, tanpa mengubah struktur yang terkandung didalamnya, walaupun dalam bentuknya yang baru telah mengalami perubahan. Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006, hal. 56.

¹⁰⁴ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, *Statistik Daerah Kabupaten Bima Tahun 2020*, Bima: Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, 2020.

¹⁰⁵ Peraturan Daerah Kabupaten Bima Nomor 2 Tahun 2011, tentang Pembentuk Kecamatan Ambalawi, Lambu, Madapangga, dan Tambora dalam Wilayah Kabupaten Bima.

¹⁰⁶ Sejak abad ke 9 M, pelabuhan Bima menjadi sentral utama terjadinya berbagai aktivitas para musafir, pelaut, dan pedagang yang singgah dan berlabuh di Bima. Tawaluddin Haris, *et.al.*, *Kerajaan Tradisional Di Indonesia: Bima*, Jakarta: CV. Putra Sejati Raya, 1997, hal. 33

Gowa mengutus para Mubalig untuk menyampaikan berita tentang para raja di Sulawesi, yaitu raja Gowa, Tallo, Luwu, dan Bone yang telah memeluk Islam, dan mengajak kerajaan Bima mengikuti jejak para raja Sulawesi tersebut. Pada saat itu, di kerajaan Bima sedang terjadi kemelut politik yang dilakukan oleh Salisi sebagai adik dari Raja Bima untuk merebut tahta kerajaan. Salisi melakukan teror dan pembunuhan terhadap raja dan putra-putranya, namun salah satu dari putra raja yang bernama Laka'i tidak berhasil dibunuh, karena berhasil melarikan diri bersama pengikutnya dan bersembunyi di daerah pegunungan Kalodu.¹⁰⁷

Berdasarkan kondisi dan keadaan tersebut, para Mubalig mengurungkan niat untuk melanjutkan perjalanan ke kerajaan Bima, sehingga para Mubalig membuat strategi lain yaitu menuju pesisir wilayah Sape untuk menyebarkan Islam. Mendengar adanya para Mubalig dari Sulawesi yang berada di Sape, Laka'i bersama tiga orang pengikutnya berangkat ke Sape untuk menemui para Mubalig tersebut, kemudian mengikrarkan keislaman mereka. Peristiwa ini menjadi momentum bagi perkembangan Islam di seluruh wilayah kekuasaan kerajaan Bima.¹⁰⁸ Dalam hal ini, wilayah Sape menjadi saksi sejarah bagi masuk dan berkembangnya Islam di Bima. Karena itu, masyarakat Sape (Lambu), khususnya di desa Nggelu memiliki tradisi yang dipengaruhi oleh akar sejarah masuk dan berkembangannya Islam pertama kali di wilayah Sape.

b. Arti dan Sejarah Tradisi *Bulu Ngkalu*

Bulu nggkalu adalah istilah yang diberikan pada seekor kerbau yang menjadi simbol pada tradisi *bulu ngkalu*. Secara harfiah, bulu merupakan kata dalam bahasa Indonesia, dalam bahasa Bima berarti *kere*, yang secara adat *dana mbari* Nggelu memiliki makna *bura mada* (bermata putih), *bura kere* (berbulu putih), *mbunta tantangga* (lebar dahi), *jambo keto* (ekor yang berjambul), *komba e'di ro wo'o* (berkaki dan berleher belang). Ciri-ciri tersebut merupakan ciri dari kerbau istimewa yang akan disembelih pada saat prosesi *bulu ngkalu*. Sedangkan, *ngkalu* atau kalung dalam bahasa Indonesia, yang dimaknai dalam bahasa adat Nggelu yaitu *kondo wo'o ai kafa bura labo ndere ma sakala* (kalung bandul kemerah-merahan bertali putih). *Ngkalu* dapat dipahami sebagai kalung yang dipakaikan khusus pada kerbau yang akan disembelih dalam tradisi *bulu ngkalu*.¹⁰⁹

Tradisi *bulu ngkalu* yang dilaksanakan oleh masyarakat di desa Nggelu berkaitan erat dengan sejarah masuknya Islam di desa itu. Beberapa prosesi

¹⁰⁷ Lalu Masir Q. Abdullah, *Mengenal BO Catatan Kuno Daerah Bima*, Yogyakarta: Lenge, 2014, hal. 48.

¹⁰⁸ Lalu Masir Q. Abdullah, *Mengenal BO Catatan Kuno Daerah Bima*, hal. 50.

¹⁰⁹ Wawancara dengan Junaedi H. Yakub (tokoh masyarakat Nggelu, keturunan langsung dari pemimpin Nggelu), pada tanggal 10 Maret 2021.

yang terdapat pada tradisi *bulu ngkalu* berkaitan langsung dengan hal-hal yang terjadi saat proses masuk dan penyebaran Islam pada masyarakat Nggelu. Walaupun hal-hal tersebut terjadi di masa lalu, namun tetap dilaksanakan sebagai bagian dari prosesi tradisi *bulu ngkalu*. Karena itu, penting untuk mendeskripsikan sejarah awal mula munculnya tradisi *bulu ngkalu* yang berkaitan dengan masuk dan berkembangnya Islam di desa Nggelu.¹¹⁰

Desa Nggelu yang menjadi bagian dari wilayah Sape dan sekarang masuk dalam wilayah administrasi kecamatan Lambu, menjadi salah satu tujuan para Mubalig dari Gowa untuk menyebarkan Islam. Saat para Mubalig memasuki desa Nggelu, pertama kali berlabuh di pesisir timur desa Nggelu. Para Mubalig tersebut berjumlah empat orang, yaitu Daeng Mangali bersama tiga orang pengikutnya.¹¹¹ Menurut keterangan masyarakat Nggelu, saat memasuki desa, keempat orang Mubalig itu, masing-masing memakai *kale* (jubah) *monca* (kuning), *jao* (hijau), *bura* (putih), dan *kala* (merah).¹¹²

Langkah pertama yang dilakukan oleh para Mubalig dalam menyiarkan Islam di desa Nggelu adalah memperkenalkan Islam pada pemimpin desa Nggelu. Pada awalnya, para Mubalig mendapatkan penolakan dan ditentang oleh para pemimpin dan masyarakat Nggelu. Hal ini dilakukan atas perintah Raja Salisi yang tidak menginginkan Islam masuk dan berkembang di Bima. Selain itu, para pemimpin dan masyarakat sangat berat meninggalkan kepercayaan yang telah diterima secara turun temurun dari para leluhurnya yaitu kepercayaan *makamba makimbi*.¹¹³

Setelah melalui perjuangan yang cukup berat, para Mubalig berhasil mengislamkan pemimpin Nggelu yaitu La Tanga Ompu Nai. Sebagai seorang pemimpin, La Tanga Ompu Nai sangat disegani oleh masyarakat dan memiliki kesaktian yang tinggi. Penerimaan yang dilakukan oleh La Tanga Ompu Nai terhadap Islam ini, menjadikan masyarakat dibawah kepemimpinannya mengikuti jejaknya, sehingga masyarakat desa Nggelu berbondong-bondong mengikrarkan kalimat syahadat sebagai bukti atas

¹¹⁰ Berdasarkan hasil penelusuran penulis tentang tradisi *bulu ngkalu* di Desa Nggelu, belum ada data-data penelitian yang berkaitan dengan tradisi tersebut. Karena itu, data-data yang dideskripsikan pada pembahasan ini, sebagian besar bersumber dari wawancara dengan beberapa tokoh inti yang terlibat dalam tradisi *bulu ngkalu*.

¹¹¹ M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima) 1540-1950*, Bogor : cet. Ke-I, CV. Binasti, 2008, hal. 56.

¹¹² Cerita ini telah mengakar pada masyarakat desa Nggelu.

¹¹³ Sejak zaman *naka*, masyarakat Bima termasuk juga masyarakat desa Nggelu, menganut kepercayaan *makamba makimbi*, yaitu percaya kepada roh-roh nenek moyang, benda-benda dan roh-roh sakti yang berada di gunung-gunung, di laut, pada pohon-pohon, dan pada batu-batu. Roh-roh sakti yang disebut *marafu* dan tempat bersemayamnya disebut *parafu*. Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo*, Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI, 1995, hal. 39.

keislaman mereka. Walaupun demikian, tidak semua masyarakat desa Nggelu langsung memeluk Islam, terdapat sebagian masyarakat bahkan para pemimpin lain di wilayah desa Nggelu, seperti pemimpin pada kawasan Doro Nocu, So Riti dan So Pamali, masih enggan menerima kebenaran ajaran Islam. Penolakan terhadap Islam yang dilakukan oleh sebagian masyarakat Nggelu tersebut, karena mendengar kabar bahwa orang yang masuk dalam agama Islam akan dipotong kemaluan, tangan, dan kepala.¹¹⁴

Selain mendapat tantangan dari sebagian pemimpin dan masyarakat yang masih berpegang teguh dengan kepercayaan *makamba makimbi*, para mubalig mendapat tantangan lain, yaitu tantangan dari alam dan lingkungan. Pada saat itu, sedang terjadi musim kemarau panjang, tanah-tanah kering, tanaman mati kekeringan, binatang ternak juga mati, kelaparan terjadi hampir diseluruh wilayah Sape dan sekitarnya. Kekeringan tersebut berpengaruh juga pada kurangnya sumber mata air yang bersih dan suci, baik untuk kebutuhan sehari-hari, maupun untuk kebutuhan melaksanakan ibadah. Dalam keadaan yang demikian itu, para Mubalig bermunajad kepada Allah agar diturunkan hujan dan diberikan sumber mata air untuk kepentingan masyarakat, khususnya di desa Nggelu dan sekitarnya.¹¹⁵

Pada suatu waktu, sambil berjalan ke arah barat desa Nggelu hingga sampai di desa Sumi, kemudian para mubalig berdoa dan salah seorang di antaranya menancapkan ujung tongkatnya yang terbuat dari *romba* (kuningan) ke tanah, dengan izin Allah tanpa disadari terjadi suatu peristiwa yang menakjubkan, keluarnya mata air dari lubang tanah bekas tancapan ujung tongkat tadi. Dari lubang tersebut, air terus keluar semakin banyak, sehingga membentuk sebuah sumur, kemudian sumur itu dinamakan oleh masyarakat dengan *Temba Romba*. Dari sumber air ini, masyarakat mendapatkan kehidupannya kembali, yang jauh dari kekeringan. Semenjak kejadian itu, wilayah Sape dan sekitarnya subur kembali dan mendapatkan hasil panen yang melimpah.¹¹⁶

¹¹⁴ Kabar tentang potong kemaluan, potong tangan, dan potong kepala tersebut salah dipahami oleh sebagian pemimpin dan masyarakat Nggelu, karena sebenarnya yang disampaikan oleh para mubalig bahwa Islam menganjurkan para pemeluknya untuk melakukan sunat, potong kuku, dan cukur rambut, bukan potong kemaluan, potong tangan, dan potong kepala. Wawancara dengan Junaedi H. Yakub, pada tanggal 10 Maret 2021.

¹¹⁵ Wawancara dengan Junaedi H. Yakub, pada tanggal 10 Maret 2021.

¹¹⁶ Dalam perkembangannya, terdapat kejadian yang menakjubkan pada *Temba Romba*. Pada waktu-waktu tertentu, khususnya bertepatan dengan wukuf jamaah haji di Arafah, air sumur meluap keluar. Air *Temba Romba* ini diyakini oleh masyarakat Nggelu dapat menyembuhkan berbagai penyakit, dan hama tanaman. Hal ini menjadikan *Temba Romba* sebagai sumur keramat, yang banyak dikunjungi untuk mengambil air dari *Temba Romba* sebagai obat. Wawancara dengan H. Jaidin (tokoh agama pemimpin *Jiki Rati* pada prosesi tradisi *salama rasa*), pada tanggal 11 Maret 2021.

Kabar dan berita tentang kejadian makbulnya doa para Mubalig dan *Temba Romba*, tersebar diseluruh penjuru wilayah Bima. Hal ini didengar juga oleh pemimpin kawasan Doro Nocu, So Riti, dan So Pamali beserta pengikutnya, sehingga menggerakkan hati mereka untuk melihat langsung ke lokasi kejadian itu. *Temba Romba* dan desa Sumi akhirnya menjadi perhatian banyak orang untuk berkunjung dan melihat langsung fenomena tersebut. Situasi *Temba Romba* yang selalu ramai itu, dimanfaatkan oleh para Mubalig dan La Tanga Ompu Nai sebagai pemimpin Nggelu untuk mengajak masyarakat memeluk agama Islam. Menurut H. Jaidin, untuk menghidupkan suasana keislaman di sekitar *Temba Romba* pada saat itu, setiap malam setelah salat Isya', dipimpin oleh para Mubalig, masyarakat setempat yang telah memeluk Islam membaca *jiki rati* yang berisi sanjungan dan pujian kepada Allah dan Rasul, dengan irama yang syahdu dan merdu.¹¹⁷

Kejadian terkabulnya doa para Mubalig, keajaiban *Temba Romba*, dan suasana keislaman yang ada di sekitar *Temba Romba*, memberi dampak positif bagi masyarakat yang berkunjung, khususnya bagi pemimpin kawasan Doro Nocu, So Riti, dan So Pamali beserta pengikutnya, hati dan jiwanya disirami oleh cahaya Islam, sehingga mulai saat itu para pemimpin dan masyarakat yang belum memeluk Islam, mengikrarkan keislamannya dihadapan para mubalig dan La Tanga Ompu Nai, untuk menerima dan setia terhadap agama Islam. Hal tersebut menunjukkan bahwa misteri *Temba Romba* membawa hikmah dan berkah yang cukup besar terhadap perkembangan Islam di wilayah Nggelu, Sumi, dan Sape, serta Bima secara umum.¹¹⁸

Berita tentang kehebatan para mubalig dan misteri *temba Romba* yang telah tersebar ke penjuru Bima, akhirnya didengar oleh Sultan Abdul Kahir dan Sultan segera ingin berkunjung ke *Temba Romba* untuk membuktikan tentang kebenaran berita tersebut. Pada waktunya, Sultan bersama pengawal dan pengikut setianya berangkat ke desa Sumi. Kedatangan Sultan Abdul Kahir disambut gembira oleh para mubalig dan La Tanga Ompu Nai. Sultan bersama para mubalig dan La Tanga Ompu Nai membaur seperti saudara tanpa membedakan status masing-masing, atas dasar ikatan *ukhuwwah Islāmiyyah*.¹¹⁹

Sebagai rasa syukur terhadap kedatangan Islam dan adanya *Temba Romba* sebagai sumber mata air bagi masyarakat, yang berdampak pada suburnya tanah dan sawah, sehingga masyarakat mendapatkan hasil panen yang melimpah, para Mubalig mengumpulkan semua komponen masyarakat Nggelu dan Sumi yang telah memeluk Islam, untuk sama-sama berdoa agar

¹¹⁷ Wawancara dengan H. Jaidin, pada tanggal 11 Maret 2021.

¹¹⁸ Wawancara dengan H. Jaidin, pada tanggal 11 Maret 2021.

¹¹⁹ Wawancara dengan H. Jaidin, pada tanggal 11 Maret 2021.

Allah selalu memberkahi *dana ro rasa*, yang dirangkaikan dengan penyembelihan hewan terbaik yaitu kerbau *bulu ngkalu*.¹²⁰

c. Tujuan Tradisi *Bulu Ngkalu*

Berbagai peristiwa yang berkaitan dengan proses masuk dan berkembangnya Islam di desa Nggelu dan Sumi, sebagaimana yang dideskripsikan pada pembahasan di atas, kemudian dikonstruksi kembali oleh masyarakat Nggelu dan Sumi dalam sebuah upacara adat yang dinamai dengan *bulu ngkalu*. Upacara adat *bulu ngkalu* dilaksanakan oleh masyarakat Nggelu dan Sumi semenjak kehadiran Islam dan diwarisi secara turun temurun, sehingga menjadi sebuah tradisi yang dilaksanakan dan dilestarikan oleh masyarakat Nggelu dan Sumi sampai sekarang.

Tradisi *bulu ngkalu* dilaksanakan pada setiap tahun antara bulan Oktober dan November, yang berkaitan dengan pertemuan antara dua musim, yaitu musim kemarau dan musim hujan. Tradisi *bulu ngkalu* merupakan upacara adat yang berkaitan dengan *doa dana ro rasa* atau disebut juga dengan *doa wura lima*. Tujuan dilaksanakannya tradisi *bulu ngkalu* adalah sebagai doa selamat dalam menghadapi musim tanam dan doa syukuran setelah mendapatkan hasil panen yang melimpah. Hal ini diyakini oleh masyarakat Nggelu dan Sumi, serta masyarakat Sape pada umumnya, bahwa tanaman apapun yang ditanam pada bulan tersebut pasti tumbuh subur, sehingga nantinya akan berdampak pada hasil panen yang melimpah.

Selain itu, tujuan tradisi *bulu ngkalu* untuk memperingati peristiwa masuknya Islam di desa Nggelu, munculnya mata air *Temba Romba* yang menjadi pusat kegiatan dakwah, serta untuk menghormati dan mengingat kembali jasa para mubalig dari Sulawesi Selatan yang berjasa dalam menyiarkan agama Islam di desa Nggelu dan Sumi. Selanjutnya, tradisi *bulu ngkalu* juga sebagai bentuk memiliki tujuan sebagai bentuk penghormatan kepada Sultan yang menganggap masyarakat Nggelu dan Sumi seperti saudaranya sendiri, atas dasar iman dan Islam.

d. Prosesi Tradisi *Bulu Ngkalu*

Prosesi tradisi *bulu ngkalu* yang dilaksanakan oleh masyarakat Nggelu dan Sumi sekarang ini merupakan visualisasi dari tradisi *bulu ngkalu* yang sejak awal telah dilaksanakan oleh masyarakat, para Mubalig, dan Sultan. Hal ini disebabkan aktor-aktor inti dalam prosesi tradisi *bulu ngkalu* melibatkan La Tanga Ompu Nai, empat orang Mubalig dari Sulawesi Selatan, dan Sultan Abdul Kahir, dan aktor-aktor lainnya pada saat itu. Karena itu,

¹²⁰ Pada masa sebelum Islam, kerbau *bulu ngkalu* dianggap sebagai hewan istimewa dan barang langka pada masyarakat Nggelu. Karena itu, kehadiran Islam bagi masyarakat Nggelu dianggap sebagai peristiwa yang istimewa, sehingga sebagai wujud syukur atas peristiwa yang istimewa itu, masyarakat menyembelih kerbau *bulu ngkalu*. Wawancara dengan Junaedi H. Yakub, pada tanggal 10 Maret 2021.

prosesi tradisi *bulu ngkalu* yang dilaksanakan sekarang diperankan oleh keturunan langsung dari para aktor inti dalam tradisi tersebut, sebagaimana pada saat awal dilaksanakannya dahulu.¹²¹ Tradisi *bulu ngkalu* menjadi cermin masa lalu untuk masa sekarang yang menggambarkan tentang semangat keislaman di antara masyarakat biasa, tokoh masyarakat, tokoh agama, dan Sultan.

Prosesi tradisi *bulu ngkalu* merupakan tradisi yang dilaksanakan oleh masyarakat Nggelu, karena lokasi *Temba Romba* yang menjadi bagian dari tradisi itu terletak di desa Sumi, maka prosesi ini melibatkan sebagian masyarakat desa Sumi yang berada di sekitar *Temba Romba*. Karena itu, waktu dan tempat dilaksanakan prosesi tradisi *bulu ngkalu* terdapat pada dua waktu dan tempat yang berbeda, yaitu pada malam Jumat dan pagi hari Jumat. Prosesi acara yang dilaksanakan pada malam hari merupakan prosesi pra acara, sebelum dilaksanakannya prosesi acara inti keesokan harinya. Begitu juga dengan tempat dilaksanakan prosesi tradisi *bulu ngkalu*, yaitu di desa Nggelu dan desa Sumi. Pra acara tradisi *bulu ngkalu* diawali dengan beberapa prosesi di masing-masing desa tersebut, dengan bentuk kegiatan yang berbeda.

Prosesi pada malam hari di desa Nggelu, dimulai dengan membersihkan kerbau *bulu ngkalu* yang akan disembelih keesokan harinya. Setelah itu, dilanjutkan dengan prosesi pemakaian jubah putih pada kerbau *bulu ngkalu*, yang diiringi dengan pembacaan *kambata*.¹²² Dalam prosesi tersebut dihadirkan juga *gumba Temba Romba* (tongkat yang ditancapkan oleh mubalig ke tanah saat berdoa meminta air) dan *oi Temba Romba* yang disimpan pada sebuah wadah (air yang pertama kali keluar saat tongkat ditancapkan ke tanah), untuk diritualkan bersama dengan kerbau *bulu ngkalu*. Prosesi ini hanya boleh dilakukan oleh *ana soka pidu* (tujuh keturunan leluhur Nggelu).

Menurut Junaedi, ritual ini melibatkan kekuatan gaib, sehingga harus disiapkan *soji ro dupa* agar prosesi ini berjalan lancar.¹²³ Seandainya dalam ritual itu dupa yang dibakar tiba-tiba mati, maka para aktor yang membaca *kambata* dengan sendirinya akan diam, karena kekuatan gaib tidak menerima dan menyukainya. Ritual *kambata* diyakini sebagai bentuk pemberitahuan

¹²¹ Semua deskripsi tentang prosesi tradisi *bulu ngkalu* dalam pembahasan ini adalah hasil Wawancara dengan Junaedi H. Yakub, pada tanggal 10 Maret 2021.

¹²² *Kambata* adalah sejenis mantra yang berhubungan dengan dimensi gaib untuk menghadirkan kekuatan gaib yang ada di seluruh dunia, sehingga tradisi *bulu ngkalu* tersebut dapat berjalan dengan lancar. Isi dari mantra *kambata* diyakini oleh masyarakat Nggelu hanya boleh diketahui dan dibaca oleh keturunan leluhur Nggelu, karena berhubungan dengan kekuatan gaib. Selain keturunan leluhur Nggelu tidak boleh ada orang yang tahu isi dari mantra *kambata*, apalagi untuk membaca matra tersebut.

¹²³ *Soji ro dupa* adalah dalam bentuk sesajen sebanyak 44 rupa dan 5 warna, 7 rupa darah ayam sebagai tanda sifat manusia, serta dupa.

kepada makhluk gaib yang ada di seluruh alam atas ikrar dan janji masyarakat Nggelu terhadap ajaran Islam. Menyebarkan tentang ajaran Islam adalah amanat Tuhan yang harus diketahui oleh semua makhluk. Prosesi ini berakhir sampai dengan selesainya pembacaan *kambata*, kemudian dilanjutkan kembali pada prosesi keesokan harinya.

Sedangkan prosesi pada malam hari yang dilaksanakan di desa Sumi adalah pembacaan *jiki rati* yang dilaksanakan pada lokasi *Temba Romba*. Prosesi ini dipimpin oleh seorang tokoh agama setempat yang merupakan keturunan penanggung jawab *jiki rati* pada masa lalu. *Jiki rati* dilaksanakan untuk mengenang suasana keislaman di masa lalu yang menarik perhatian banyak orang saat berkunjung ke *Temba Romba*. Ketenaran *Temba Romba* tidak dapat dipisahkan dari suasana *jiki ratib* yang dibacakan saat itu, sehingga banyak orang yang terketuk hatinya untuk memeluk Islam. *Jiki rati* yang dilakukan pada prosesi pra acara tradisi *bulu ngkalu* ini, diyakini oleh masyarakat setempat dapat mengundang keberkahan dan rahmat dari Tuhan, sehingga pelaksanaan tradisi *bulu ngkalu* keesokan harinya berjalan dengan lancar tanpa ada halangan dan hambatan sedikitpun.¹²⁴

Prosesi selanjutnya, yaitu acara inti yang dilaksanakan pada hari Jumat, setelah dilakukannya berbagai ritual pada malam hari sebelumnya. Prosesi ini diawali dengan arak-arakan kerbau *bulu ngkalu* dan *gumba Temba Romba* berkeliling kampung, disertai dengan *mpa'a soka* dan *mpa'a buja kadanda*, yang diiringi dengan alat musik klasik yaitu *genda ro no* (gendang dan suling).¹²⁵ Prosesi ini dilaksanakan di desa Nggelu sebelum berangkat ke lokasi acara inti di desa Sumi. Dalam tradisi *bulu ngkalu*, *mpa'a soka* dan *mpa'a buja kadanda* hanya boleh dimainkan oleh keturunan dari *ana soka*. Begitu juga dengan alat musik *genda ro no* yang hanya boleh dimainkan oleh keturunan pemain alat musik itu pada masa lalu. Dalam iringan tersebut, para tokoh adat memakai pakaian adat Bima, dan tokoh agama masing-masing memakai *jumba monca*, *jao*, *bura*, dan *kala*, seperti jubah para Mubalig saat pertama kali datang membawa Islam ke desa Nggelu.

Setelah prosesi tersebut selesai, masyarakat Nggelu berangkat ke lokasi acara inti di desa Sumi. Sampai di sana, dilaksanakan kembali arak-arakan kerbau *bulu ngkalu* dan *gumba Temba Romba* berkeliling kampung, disertai dengan *mpa'a soka* dan *mpa'a buja kadanda*, yang diiringi dengan alat musik

¹²⁴ Wawancara dengan H. Jaidin, pada tanggal 11 Maret 2021.

¹²⁵ *Mpa'a soka* dan *mpa'a buja kadanda* adalah permainan rakyat semacam tarian yang dimainkan oleh dua orang laki-laki dengan menggunakan tombak. *Mpa'a soka* melambangkan kekuatan dan kesiapan masyarakat Nggelu untuk membela Islam. Sedangkan *mpa'a buja kadanda* merupakan tarian perang yang melambangkan kegagahan seorang prajurit dalam membela Sultan dan *dana ro rasa*. *Mpa'a soka* dan *mpa'a buja kadanda* memiliki perbedaan dalam bentuk gerakan maupun penggunaan tombak pada proses permainan. *Mpa'a soka* terlihat lebih halus dibandingkan dengan *mpa'a buja kadanda* yang lebih agresif.

klasik yaitu *genda ro no*, seperti yang dilakukan di desa Nggelu. Prosesi ini terlihat lebih meriah karena melibatkan masyarakat yang ada di dua desa, yaitu desa Nggelu dan Sumi. Setelah selesai arak-arakan keliling kampung, dilanjutkan dengan prosesi inti dalam tradisi *bulu ngkalu* yaitu memperingati kembali proses masuknya Islam di desa Nggelu dan Sumi. Prosesi ini dilaksanakan dalam beberapa rangkaian acara sebagaimana berikut;

Pertama, tokoh karismatik La Tanga Ompu Nai bersama pengikutnya dengan berpakaian adat Bima, duduk di atas panggung yang dimeriahkan oleh permainan rakyat *mapa'a gantao*.¹²⁶ Kemudian empat orang mubalig tiba di atas panggung yang disambut dengan hadrah dan *shalawat marhaban*. Setelah berada di atas panggung, para mubalig tersebut disambut oleh La Tanga Ompu Nai, kemudian divisualisasikan kembali proses pengislaman La Tanga Ompu Nai dengan mengucapkan dua kalimat syahadat yang dibimbing dan disaksikan oleh para Mubalig yang diiringi dengan *jiki rati*. Saat berlangsungnya *jiki rati*, datang pemimpin kawasan Doro Nocu, So Riti, dan So Pamali dengan menggunakan pakaian hitam, kemudian naik ke atas panggung. Setelah berada di atas panggung, dilanjutkan dengan visualisasi kembali proses pengislaman mereka yang dibimbing oleh para Mubalig dan disaksikan oleh La Tanga Ompu Nai. Prosesi ini, diiringi kembali dengan *jiki rati* dan *shalawat marhaban*.

Kedua, setelah selesai prosesi visualisasi kembali pengislaman terhadap para pemimpin Nggelu dan sekitarnya oleh para Mubalig, dilanjutkan dengan acara penyambutan kedatangan Sultan dan Permaisuri, serta rombongan dari Istana oleh para pemimpin Nggelu dan Mubalig. Prosesi ini didahului dengan *mpa'a sere*,¹²⁷ *mpa'a soka*, kemudian Sultan dan rombongan disambut dengan *mpa'a buja kadanda* dan *wura bongi monca*,¹²⁸ selanjutnya Sultan dan rombongan diarahkan untuk naik ke atas panggung bersama paro tokoh dan mubalig.

¹²⁶ *Mapa'a gantao* adalah Permainan yang dilakukan oleh rakyat biasa, berupa adu ketangkasan dan kemampuan dengan gerakan-gerakan seperti gerakan silat, namun memiliki ciri khas sendiri yang berasal dari Bima, bukan seperti gerakan silat pada umumnya.

¹²⁷ *Mpa'a sere* Permainan yang dilakukan oleh para prajurit, berupa adu ketangkasan dan kemampuan dengan gerakan-gerakan seperti gerakan silat, namun memiliki ciri khas sendiri yang berasal dari Bima, bukan seperti gerakan silat pada umumnya.

¹²⁸ *Wura bongi monca* terdiri dari tiga kata yang memiliki tiga arti, *wura* berarti menabur, *bongi* berarti beras, dan *monca* berarti kuning. Jadi, *wura bongi monca* adalah menabur beras kuning yang dilakukan oleh remaja putri pada saat penyambutan tamu. Prosesi *wura bongi monca* merupakan kebiasaan bagi masyarakat Bima pada saat menyambut tamu pada acara-acara tertentu, tradisi menyambut tamu dilakukan dengan cara *wura bongi monca* oleh para gadis remaja, dengan cara berdiri secara berjejer di depan pintu masuk acara sambil Wura Bong Monca kepada para tamu. Dita Deviona Ramdhani, "Fungsi Tari Wura Bong Monca dalam Masyarakat Bima", dalam *Jurnal Saraswati*, Tahun 2011.

Prosesi selanjutnya adalah penyambutan kedatangan Permaisuri Sultan. Pada prosesi ini, La Tanga Ompu Nai dan para Mubalig meninggalkan panggung untuk menyambut permaisuri Sultan bersama pengiringnya, yang dikawal langsung pasukan *suba monca*.¹²⁹ Sebelum permaisuri dan rombongan sampai di atas panggung, diadakan atraksi *mpaa gantao* dan *buja kadanda*, kemudian dilanjutkan dengan tari tradisional Bima (*lenggo mbojo*) dan disambut dengan *wura bongi monca*. Setelah sampai di atas panggung, Permaisuri disambut oleh Sultan bersama tokoh lainnya, yang diiringi dengan selawat marhaban. Setelah prosesi penyambutan tersebut, dilanjutkan dengan berbagai pertunjukan dan permainan rakyat.

Ketiga, prosesi selanjutnya adalah penyembelihan kerbau *bulu ngkalu*, yang didahului dengan beberapa ritual khusus di sekitar *Temba Romba*.¹³⁰ Pada prosesi ini, kerbau *bulu ngkalu* diiringi oleh beberapa orang untuk mengelilingi *Temba Romba* sebanyak tujuh kali pada tahap pertama, dilanjutkan lagi sebanyak lima kali tahap kedua. Saat proses mengelilingi *Temba Romba*, diringi dengan senandung *kambata*. Menurut Junaedi, ritual mengelilingi *Temba Romba* ini adalah visualisasi dari prosesi tawaf mengelilingi Ka'bah. Sedangkan bilang tujuh dan lima mengikuti jumlah bilangan takbir saat salat *ʿid adhḥā*. Setelah selesai prosesi ini, dilakukan penyembelihan kerbau *bulu ngkalu*, kemudian dimasak oleh para juru masak wanita yang sudah disiapkan. Prosesi terakhir adalah doa bersama untuk keselamatan, kesuburan, dan kesejahteraan *dou labo dana mbari*, dan dilanjutkan dengan makan bersama daging kerbau *bulu ngkalu*.

Pada masa sekarang, tradisi *bulu ngkalu* tetap dilakukan seperti saat pertama kali dilaksanakan, sebagaimana yang dideskripsikan di atas. Walaupun terdapat beberapa tambahan, seperti pada prosesi ketiga, namun tidak merubah substansi dari tradisi tersebut. Prosesi tambahan tersebut, hanya untuk memperkuat keyakinan masyarakat terhadap kejadian menakjubkan yang terjadi pada jejak kehebatan Islam di masa lalu. Karena itu, perlu ditambahkan prosesi mengelilingi *Temba Romba*, agar jejak masa lalu tidak dilupakan. Prosesi tambahan itu, diyakini dapat menambah keberkahan dari *Temba Romba*, sehingga air yang keluar semakin banyak dan tidak akan kering.

¹²⁹ *Suba monca* adalah pasukan pengawal istana.

¹³⁰ Pada awalnya tradisi *bulu ngkalu* dilaksanakan sampai pada prosesi kedua, kemudian dilanjutkan dengan penyembelihan kerbau *bulu ngkalu* dan doa bersama untuk keselamatan, kesuburan, dan kesejahteraan *dou labo dana*. Prosesi ketiga ini adalah ritual tambahan yang dilaksanakan oleh keturunan para pemimpin Nggelu dan masyarakat pada masa setelahnya. Hal ini dilakukan karena terdapat kejadian yang luar biasa dan menakjubkan, yaitu air sumur meluap keluar dengan deras bertepatan dengan waktu wukuf jamaah haji di Arafah.

Para aktor yang terdapat pada tradisi *bulu ngkalu* diperankan oleh keturunan para tokoh masa lalu yang telah melaksanakan tradisi itu. Segala pengetahuan yang berkaitan dengan tradisi *bulu ngkalu* diwarisi secara turun temurun oleh para tokoh masa lalu kepada keturunannya, sehingga berbagai ritual dan mantra (*kambata*) yang ada pada tradisi *bulu ngkalu* tidak ada yang terlewatkan dari pelaksanaannya di masa lalu. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi *bulu ngkalu* memiliki nilai sakralitas yang tinggi dimata masyarakat Nggelu dan Sumi.

2. Rekonsiderasi Tradisi *Bulu Ngkalu* menuju Masyarakat Bima yang Qur'ani

Berdasarkan berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa tidak semua prosesi yang terdapat pada tradisi *bulu ngkalu* merepresentasikan peristiwa-peristiwa pengislaman di masa lalu. Prosesi pembacaan *kambata* yang disertai sesajen dan dupa saat prosesi pra acara menunjukkan masih terdapatnya sisa dari ajaran pra Islam yang masuk dalam tradisi *bulu ngkalu*. Jika dianalisis dalam perspektif budaya, maka prosesi tersebut bisa saja terjadi atas dasar akulturasi budaya. Akulturasi dimaknai sebagai proses pencampuran dua budaya yang menghasilkan budaya baru tanpa menghilangkan ciri khas budaya masing-masing.¹³¹ Dalam konteks ini, tradisi *bulu ngkalu* adalah budaya baru yang dihasilkan dari pertemuan budaya Islam dan budaya masyarakat setempat (*makamba makimbi*). Budaya lama masyarakat yang menggunakan sesajen dan dupa dalam berbagai ritual, masih dihadirkan pada tradisi *bulu ngkalu* yang dipengaruhi oleh unsur dan nilai Islam.

Hal di atas dapat dipahami sebagai salah satu strategi para mubalig generasi pertama dalam memperkenalkan Islam pada masyarakat Nggelu. Para mubalig sadar dan paham bahwa terdapat budaya yang telah berkembang dari masa *ncuhi* selama berabad-abad, sehingga beberapa akar budaya yang telah ada seperti sesajen dan dupa tidak langsung dihilangkan, tetapi dipertahankan dan dimanfaatkan menjadi media untuk menyebarkan nilai-nilai dari ajaran Islam. Budaya lama yang dipertahankan dan dimanfaatkan oleh para mubalig dapat dipahami sebagai sebuah strategi di masa lalu, namun seiring dengan berkembangnya Islam dan bertambahnya pengetahuan masyarakat tentang Islam, seharusnya pembacaan *kambata*, yang disertai dengan sesajen dan dupa tidak diyakini sebagai bagian untuk menghadirkan kekuatan gaib, sehingga dapat membantu kelancaran pelaksanaan tradisi *bulu ngkalu*.

Selain itu, prosesi mengelilingi *Temba Romba* oleh kerbau *bulu ngkalu* dan beberapa orang pengiringnya menunjukkan sikap yang berlebihan dalam

¹³¹ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara: dari Negosiasi, Adaptasi hingga Komodifikasi*, Jakarta: Kencana, 2020, hal. 56.

memaknai suatu kejadian yang dihubungkan dengan ritual-ritual dalam Islam. Dalam konteks ini, masyarakat seakan-akan menjadikan *Temba Romba* sebagai sarana untuk melakukan tawaf seperti tawaf mengelilingi Ka'bah. Walaupun tidak secara langsung diungkapkan oleh para tokoh yang menjadi aktor pada tradisi tersebut, namun prosesi ini kemudian membentuk anggapan dan keyakinan sebagian masyarakat bahwa mengelilingi *Temba Romba* sama seperti mengelilingi Ka'bah. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad Amin, "*heko Temba Romba ede du bune si ntika heko na Ka'bah*".¹³²

Berdasarkan kenyataan pada prosesi yang telah dideskripsikan di atas, menunjukkan masih adanya anomali dalam pelaksanaan tradisi *bulu ngkalu* yang disebut sebagai bagian dari tradisi Islam masyarakat Nggelu dan Sumi. Prosesi pembacaan *kambata* yang disertai dengan sesajen dan dupa, masih menyisakan perbuatan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, bahkan dapat terjerumus dalam kesyirikan, karena meyakini kekuatan lain selain Allah. Sedangkan, prosesi tawaf mengelilingi *Temba Romba* merupakan perbuatan yang berlebihan atau melampaui batas dalam beragama, yang dilarang oleh Allah (QS. An-Nisā'/4: 171). Karena itu, beberapa prosesi itu harus direkonsiderasi melalui basis budayanya sendiri yaitu budaya qur'ani (falsafah *maja labo dahu*), agar dapat dipahami dengan mudah, dan tradisi *bulu ngkalu* yang mengandung semangat keislaman tidak dicerai oleh hal-hal yang dilarang dan bertentangan dengan perintah Allah.

a. Rekonsiderasi Tradisi *Bulu Ngkalu* melalui Pemahaman Falsafah *Maja Labo Dahu* yang Komprehensif

Beberapa prosesi yang terdapat pada tradisi *bulu ngkalu* menjadi suatu yang penting untuk diperhatikan, baik praktik dan keberadaannya dalam konteks Islam. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, terdapat beberapa prosesi yang harus direkonsiderasi melalui pemahaman falsafah *maja labo dahu* yang komprehensif. Hal ini bertujuan agar tradisi *bulu ngkalu* sebagai bagian dari praktik keagamaan dan pengamalan ajaran agama tidak bertentangan dengan nilai dan ajaran Islam itu sendiri. Pelaksanaan ritual dengan menghadirkan kekuatan gaib dan melakukan ritual yang berlebihan dalam prosesi ritual *kambata* dan tawaf di *Temba Romba* merupakan sesuatu yang harus dihindari.

Prosesi tersebut dikhawatirkan akan terjebak pada pemujaan dan pengkultusan terhadap objek yang dijadikan sebagai bagian dari prosesi ritual itu. Karena itu, kehati-hatian terhadap prosesi ritual itu harus dikedepankan, jika tidak bersikap hati-hati dalam pelaksanaannya, maka terbuka peluang bagi para aktor yang melakukannya untuk berharap dan meminta kepada

¹³² Wawancara dengan Muhammad Amin (masyarakat Sumi), pada tanggal 11 Maret 2021.

selain Allah, yang pada akhirnya terjebak pada praktik kesyirikan. Di dalam Islam dijelaskan secara tegas bahwa meyakini kekuatan lain selain Allah, hukumnya adalah kufur dan termasuk perbuatan syirik. Dalam hal ini, syirik merupakan suatu perbuatan zalim yang besar (QS. Luqmān/4: 13), bahkan termasuk dalam dosa besar yang tidak akan diampuni oleh Allah (QS. An-Nisā'/4: 48). Selain itu, orang yang berbuat syirik diharamkan juga untuk masuk ke dalam surga (QS. Al-Māidah/5: 72).

Ritual *kambata* yang dilakukan pada prosesi pra acara tradisi *bulu ngkalu* menunjukkan adanya unsur yang dapat menjerumuskan para aktornya ke dalam kufur dan syirik. Ritual *kambata* yang menghadirkan kekuatan gaib dari seluruh dunia diyakini dapat membantu terlaksananya tradisi *bulu ngkalu*. Jika hal ini sampai pada tingkatan keyakinan penuh bahwa kekuatan gaib itu mengalahkan kekuatan Allah, maka dapat dikategorikan sebagai perbuatan menyekutukan Allah dengan kekuatan makhluk gaib. Karena itu, agar prosesi ini tidak sampai pada tingkatan keyakinan penuh terhadap kekuatan selain Allah, maka perlu adanya reconsiderasi melalui pemahaman falsafah *maja labo dahu* yang utuh, karena falsafah tersebut diyakini sebagai bahasa Al-Qur'an dalam wujud budaya.

Untuk menghilangkan keyakinan terhadap kekuatan lain selain Allah, seorang harus memahami tentang konsep iman dan takwa yang utuh, sehingga tidak terjerumus kepada kufur dan syirik. Dalam falsafah *maja labo dahu* nilai iman dan takwa tergambar dalam dua ungkapan yaitu *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* dan *nggahi rawi pahu*. Kedua ungkapan tersebut mengandung makna tentang ikrar dan keyakinan yang tertanam kokoh dalam diri seseorang untuk patuh dan taat kepada Allah, sehingga segala ucapan, tindakan, dan perilakunya selaras dengan perintah Tuhan.¹³³ Kesesuaian kehendak dan perilaku manusia dengan perintah Allah adalah inti dari nilai iman dan takwa. Hal ini dapat dipahami bahwa nilai iman dan takwa yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* bukan saja bersifat simbolis, namun mengandung nilai tentang ketauhidan yang berbasis pada Al-Qur'an.

Dalam falsafah *maja labo dahu* ditegaskan bahwa yakin terhadap Allah tidak cukup diucapkan saja dengan lisan, namun harus dibuktikan dengan perbuatan yang tidak bertentangan dengan kehendak Allah. Sebagaimana yang ditegaskan melalui ungkapan *labopu Allah Ta'ala au dinggahi ro rawimu*, yaitu selalu menghadirkan Allah dalam setiap tutur kata dan perbuatan.¹³⁴ Artinya, seseorang yang memiliki keyakinan penuh terhadap Allah, akan menjaga setiap tutur kata dan perbuatannya dalam menjalankan setiap perintah Allah, dan menjauhi segala laranganNya.

¹³³ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 59.

¹³⁴ Anwar Hasnun, *Falsafah Maja labo Dahu*, hal. 89.

Orang yang menjaga setiap tutur kata dan tingkah lakunya karena keyakinannya kepada Allah, akan berusaha untuk menghinadari berbagai hal yang dapat menjerumuskannya terhadap menyekutukan Allah, baik secara langsung maupun tidak langsung, seperti mengharap dan meminta kepada selain Allah. Artinya, seseorang tidak cukup mengaku bahwa dirinya telah beriman dengan mengucapkan kalimat iman saja, tanpa membuktikannya dalam wujud tingkah laku. Dalam konsep falsafah *maja labo dahu*, seseorang yang berkomitmen terhadap keimanan dan ketakwaannya harus memiliki tekad yang kuat dalam mewujudkan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya melalui sikap dan tindakan.¹³⁵

Orang yang mengaku dirinya sebagai orang yang beriman, namun masih melakukan perbuatan yang dapat menjerumuskannya terhadap kufur dan syirik, harus benar-benar memperhatikan bahwa hal tersebut merupakan perbuatan yang dapat mencederai keimanannya. Jika, keyakinan terhadap Allah hanya sebatas diucapkan dengan lisan saja, maka hal tersebut belum dianggap sebagai orang yang beriman. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Allah dalam QS. Al-Hujurāt/49: 14, yaitu:

﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

Orang-orang Arab Badui berkata, "Kami telah beriman." Katakanlah (kepada mereka), "Kamu belum beriman, tetapi katakanlah 'Kami telah tunduk (Islam),' karena iman belum masuk ke dalam hatimu. Dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikit pun (pahala) amal perbuatanmu. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."

Menurut Ibn Katsīr, ayat ini berkaitan dengan suatu kaum yang menyatakan dirinya telah beriman, padahal iman belum masuk dan meresap ke dalam hati mereka. Melalui ayat ini, Allah memberi pelajaran tentang etika dan memberi tahu bahwa kaum tersebut belum sampai pada tingkatan iman. Berdasarkan ayat ini dapat dipahami bahwa iman itu posisinya lebih khusus dari Islam.¹³⁶ Lebih lanjut, al-Maragī menjelaskan bahwa iman adalah membenarkan yang diiringi dengan ketentraman hati, keyakinan, dan kepercayaan penuh terhadap Allah. Artinya, selama belum ada keselarasan

¹³⁵ Misdiatun, *et.al.*, "Implementation of Local Function...", hal. 56.

¹³⁶ 'Imādudđīn Abī al-Fidā' Ismā'il Ibn 'Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Juz 7, hal. 363.

antara ucapan, hati, dan perbuatan, maka belum dapat dikatakan orang yang beriman, hanya masih pada tingkatan Islam.¹³⁷

Dalam konteks falsafah *maja labo dahu*, orang yang beriman harus dapat melakukan *nggahi mataho* (berkata yang baik), *ade maraso* (hati yang suci), dan *rawi mataho* (berbuat yang baik).¹³⁸ Segala sesuatu yang diucapkan, harus bersumber dari hati yang suci, setiap perbuatan harus dilakukan dengan ikhlas. Jika orang yang keyakinan dan kepercayaannya kepada Allah belum membekas dalam hati, sehingga perbuatannya masih tidak sesuai, bahkan bertentangan dengan perintah Allah, maka orang itu belum sampai pada tingkatan iman.

Keselarasan antara ucapan, hati dan perbuatan, akan melahirkan takwa, yaitu selalu menghadirkan Allah dalam setiap sikap dan perilakunya sebagai bentuk hubungan vertikal dengan Allah, sehingga dapat terjaga dan terpelihara dari semua hal yang dilarang oleh Allah. Termasuk dalam hal ini adalah mencoba menghadirkan kekuatan makhluk gaib dalam ritual *kambata*. Hal ini bukan berarti masyarakat *Nggelu* tidak yakin dan percaya kepada Allah, namun belum sampai pada tingkatan iman sebagaimana yang diisyaratkan ayat di atas.

Pada dasarnya manusia diberikan kebebasan oleh Allah dalam menuntukan kehendaknya melalui usaha-usaha yang baik dan benar, Karena itu, manusia dibekali kemampuan untuk mengetahui dan membedakan segala hal yang ada di dunia, sehingga manusia dapat membuat pilihan yang dianggapnya tepat. Artinya, manusia dianugerahi kemampuan untuk mengetahui dan membedakan antara yang baik dan buruk, kemudian memilih salah satunya sesuai dengan kehendak manusia. Untuk mengidentifikasi hal yang baik dan buruk itu, Allah menciptakan akal bagi manusia, sehingga manusia dapat bertanggung jawab melalui kemampuan akalnya untuk menjalankan atau meninggalkan dua hal tersebut.¹³⁹

Begitu juga dengan pilihan terhadap agama Islam, siapapun yang hendak beriman kepada Allah dan bergabung dalam komunitas orang-orang beriman, hendaklah segera mengikuti jalan kebenaran tersebut tanpa mengajukan syarat dan alasan yang memberatkan. Dalam hal ini, Rasulullah tidak mendapatkan keuntungan apapun dari keimanan seseorang, dan tidak memperoleh kerugian sedikitpun dari keingkaran orang tersebut.¹⁴⁰ Artinya, manfaat dari kebenaran itu, kembali kepada orang yang mengamalkannya.

¹³⁷ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz 26, Kairo: Musthafā Al-Bābī Al-Halabī, 1946, hal. 146.

¹³⁸ Anwar Hasnun, *Penguatan Pendidikan...*, hal. 68.

¹³⁹ Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 30-31.

¹⁴⁰ Ahmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz 15, hal. 143.

Begitupun sebaliknya, akibat buruk dari pengingkaran terhadap kebenaran tersebut, kembali kepada orang yang mengingkarinya.

Penjelasan di atas dapat dipahami bahwa jalan kebenaran yang telah dipilih dan diikuti oleh orang-orang beriman, seharusnya tidak diciderai oleh hal-hal yang memungkinkan untuk ingkar atas kebenaran tersebut. Meyakini kekuatan lain selain Allah menunjukkan dangkalnya pandangan, lemahnya kandungan akal dan pemikiran, serta kecerobohan yang dilakukan oleh manusia. Hal ini merupakan bentuk dari ilusi yang tidak berdasar, kemerosotan fitrah manusia, dan penipuan terhadap logika dan pikiran yang normal.¹⁴¹ Padahal orang yang telah memilih jalan kebenaran, seharusnya mampu menggunakan kemampuan akal dan fikirannya untuk konsisten dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya, sebagai bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasul.

Dalam falsafah *maja labo dahu*, ketaatan kepada Allah dan Rasul seharusnya dapat dipahami sebagai sebuah komitmen orang Bima, khususnya masyarakat Nggelu sejak awal menerima kedatangan Islam. Karena itu, dalam konteks ini, orang yang beriman dan bertakwa dituntut untuk menjadi *dou mantau ilmu* (orang yang memiliki ilmu), *dou mato'a di Ruma Allah* (orang yang taat kepada Allah), *dou mataho ruku ro rawi* (orang yang berakhlak baik), *dou manggahi ro eli mataho* (orang yang bertutur kata baik).¹⁴² Artinya, orang yang taat (*dou mato'a di Ruma Allah*) itu harus memiliki ilmu dan pengetahuan (*dou mantau ilmu*), sehingga memiliki tingkah laku yang baik (*dou mataho ruku ro rawi*), dan memiliki tutur kata yang baik (*dou manggahi ro eli mataho*).

Pada dasarnya perkara gaib yang ada di langit maupun di bumi adalah kepunyaan Allah, sehingga manusia diperintahkan menyerahkan semua urusannya hanya kepada Allah, dengan menyembah dan bertawakal kepada-Nya, seperti yang diisyaratkan Allah dalam QS. Hūd/11: 1223. Orang yang beriman seharusnya tidak lagi menyerahkan urusannya kepada hal-hal gaib selain Allah, karena Allah maha kuasa atas segalanya. Karena itu, melalui nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, perlu dipertimbangkan kembali ritual *kambata* yang mencoba menghadirkan kekuatan makhluk gaib, agar semua urusan diserahkan kepada Allah, sehingga langkah reconsiderasi tersebut dapat meneguhkan keislaman dan keimanan masyarakat Nggelu secara *kāffah*.

Selanjutnya, ritual mengeliling *Temba Romba* yang dilakukan sebelum penyembelihan kerbau *bulu ngkalu* menunjukkan adanya perbuatan yang berlebihan dan melampaui batas dalam beragama. Ritual ini diyakini sebagai

¹⁴¹ Wahbah az-Zuhayfī, *Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991, Jilid. 5, hal. 276-279.

¹⁴² M. Hilir Ismail, "Sosialisasi Maja Labo Dahu", *Modul*, Bima: t.p., 1997, hal. 10.

visualisasi dari pelaksanaan tawaf di Ka'bah. Jika hal ini sampai pada tingkatan keyakinan penuh dengan menganggap *Temba Romba* sebagai Ka'bah, maka dapat dikategorikan sebagai perbuatan yang bertentangan dengan ketentuan ajaran Islam. Karena itu, agar ritual ini tidak menjadi sebuah bentuk tindakan melampaui batas dalam beragama yang dilarang oleh Allah, perlu adanya rekonsiderasi. Untuk mempermudah langkah rekonsiderasi ritual tersebut, falsafah *maja labo dahu* sebagai sebuah kearifan lokal masyarakat Bima yang diyakini sebagai bahasa Al-Qur'an dalam wujud budaya, dapat dijadikan sebagai pendekatan dalam melakukan rekonsiderasi ritual tersebut.

Falsafah *maja labo dahu* yang mengandung nilai-nilai tentang komitmen terhadap berbagai ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis, harus dipahami secara komprehensif, agar sikap yang berlebihan pada ritual mengelilingi *Temba Romba* tidak dianggap sebagai visualisasi dari mengelilingi Ka'bah. Dalam falsafah *maja labo dahu*, dianjurkan untuk mempertimbangkan berbagai hal dalam melakukan sesuatu, sehingga akibat yang ditimbulkan selalu berdampak baik untuk diri sendiri maupun orang lain.¹⁴³ Artinya, orang yang menjadikan falsafah *maja labo dahu* sebagai *fu'u mori*, tidak akan melakukan hal-hal yang berlebihan dan melampaui batas, apalagi dalam urusan agama.

Orang yang menjaga setiap tutur kata dan tingkah lakunya karena keyakinannya kepada Allah, akan berusaha untuk menghindari berbagai hal yang dapat menjerumuskannya terhadap melakukan hal-hal yang melampaui batas dalam urusan agama, baik secara langsung maupun tidak langsung, seperti yang dilakukan pada ritual mengelilingi *Temba Romba* dalam tradisi *bulu ngkalu*. Seseorang tidak cukup mengaku bahwa dirinya adalah orang yang beriman selama masih melakukan hal-hal yang dilarang oleh Allah, seperti melampaui batas dalam beragama. Dalam konsep falsafah *maja labo dahu*, orang yang berkomitmen terhadap keimanan dan ketakwaannya harus memiliki tekad yang kuat dalam mewujudkan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya melalui sikap dan tindakan, termasuk tidak melakukan hal-hal yang melampaui batas dalam berbagai hal.¹⁴⁴

Orang yang mengaku dirinya sebagai orang yang beriman, namun masih melakukan perbuatan yang melampaui batas dalam beragama, harus benar-benar mempertimbangkan kembali perbuatannya tersebut, karena akan menjerumuskannya pada sesuatu yang dilarang oleh Allah. Dalam Al-Qur'an, Allah memberi isyarat agar tidak melakukan hal-hal yang melampaui batas

¹⁴³ Dalam falsafah *maja labo dahu* terdapat nilai *ngaha aina ngoho*, walaupun nilai ini adalah peringatan untuk tidak memanfaatkan alam secara berlebihan dan melampaui batas, namun secara kultural ungkapan *ngaha aina ngoho* juga mengandung makna larangan untuk bersikap melampaui batas pada segala sesuatu. Moh. Imam HD, "Transformasi...", hal. 219.

¹⁴⁴ Abdul Munir, "Pengembangan Bahan Ajar...", hal. 135.

dalam urusan agama. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Allah dalam QS. Al-Māidah/5: 77, yaitu:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا
كَثِيرًا وَصَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ^٤

Katakanlah (Muhammad), “Wahai Ahli Kitab! Janganlah kamu berlebihan dengan cara yang tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti keinginan orang-orang yang telah tersesat dahulu dan (telah) menyesatkan banyak (manusia), dan mereka sendiri tersesat dari jalan yang lurus.”

Ayat di atas menggunakan term *al-guluw* dalam menjelaskan tentang urusan yang berlebihan dalam beragama.¹⁴⁵ Dalam menafsirkan term *ahl al-kitāb* pada ayat di atas, ada ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud *ahl al-kitāb* adalah hanya kaum Nasrani, tidak termasuk kaum Yahudi.¹⁴⁶ Di antaranya adalah pendapat al-wahidī yang menyatakan bahwa *ahl al-kitāb* merupakan kaum Nasrani, karena larangan dalam ayat ini ditujukan kepada kaum Nasrani agar tidak berlebihan menganggap Nabi Isa sebagai anak Tuhan. Hal ini dipertegas oleh Ibn Katsīr bahwa maksud dari ayat di atas adalah janganlah melampaui batas atau berlebih-lebihan dalam mengikuti kebenaran, dengan menyanjung secara berlebihan orang yang seharusnya dihormati karena kedudukannya sebagai Nabi, kemudian dijadikan sebagai Tuhan. Sebagaimana yang dilakukan oleh orang Nasrani terhadap Nabi Isa dengan menjadikannya sebagai Tuhan, padahal Nabi Isa merupakan salah satu dari Nabi yang diutus oleh Allah.¹⁴⁷

Berbeda dengan pendapat tersebut, al-Maragī menjelaskan bahwa yang dimaksud *ahl al-kitāb* adalah Yahudi dan Nasrani, yang berlebihan dalam keyakinan tentang Nabi Isa. Dalam hal ini kaum Nasrani mengangkat Nabi Isa sebagai anak Tuhan, dan kaum Yahudi merendahkan Nabi Isa.¹⁴⁸ Lebih lanjut Quraish Shihab menjelaskan bahwa sesudah jelas kesesatan dan kekeliruan yang dilakukan oleh kaum Yahudi dan Nasrani, melalui ayat di atas Allah memberi peringatan kepada kaum Yahudi dan Nasrani, agar tidak melampaui batas dalam urusan agama, khususnya keyakinan tentang Nabi Isa

¹⁴⁵ Kata *al-guluw* merupakan bentuk masdar dari kata *ghalā-yaghfū* yang berarti melampaui batas. Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1994, hal. 1015.

¹⁴⁶ Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wahidī an-Naysaburī, *Al-Wāshīth fī Tafsīr al-Majīd*, Jilid 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994, hal. 214.

¹⁴⁷ ‘Imāduddīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Juz 3, hal. 144.

¹⁴⁸ Aḥmad Musthafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Jilid 4, hal. 170.

dengan mempertuhkannya seperti orang Nasrani, atau menuduh Nabi Isa sebagai anak haram yang dilakukan oleh orang Yahudi.¹⁴⁹

Selanjutnya, ayat di atas memberi isyarat bahwa berlebihan dalam urusan agama, jangan dilakukan dengan cara yang tidak benar, sebagaimana yang disebutkan dengan menggunakan kalimat *gair al-haq*. Menurut al-Wahidi, maksud dari kalimat *gair al-haq* pada ayat di atas adalah sesuatu yang bertentangan dengan suatu ketetapan yang berkaitan dengan kebenaran agama. Karena itu, dalam lanjutan kalimat *gair al-haq* diikuti dengan larangan untuk mengikuti hawa nafsu para pendahulu *ahl al-kitāb* sebelumnya yang sesat dan menyesatkan.¹⁵⁰ Selain itu, kalimat *gair al-haq* yang berarti “yang tidak benar”, dapat dimaknai juga dengan “yang tercela” atau “yang tidak dibenarkan”. Jika, kata *al-haq* diartikan sebagai sesuatu yang terpuji, maka sesuatu yang bukan *al-haq* adalah sesuatu yang tercela.¹⁵¹

Pada dasarnya ayat di atas ditujukan pada *ahl al-kitāb*, namun secara tidak langsung dapat juga diambil sebagai pelajaran oleh umat Islam. Karena itu, ayat di atas dapat dipahami bahwa setiap manusia harus berhati-hati dalam melakukan berbagai urusan agama, termasuk ritual atau kegiatan keagamaan, agar tidak melakukannya secara berlebihan dengan cara yang tidak benar. Dalam hal ini, Allah memberi penegasan dengan isyarat agar tidak berlebihan dengan cara yang tidak benar, karena ada urusan agama yang dilakukan secara berlebihan, tapi tidak termasuk hal yang tercela, seperti memberi puji terhadap suatu amal kebaikan.¹⁵²

Sebenarnya, larangan untuk melakukan urusan agama secara berlebihan, dikhususkan bagi urusan-urusan agama yang tidak ada anjuran untuk dilakukan secara berlebihan. Karena itu, Allah memberi penegasan dengan kalimat *gair al-haq* (cara yang tidak benar), untuk menunjukkan bahwa urusan tersebut memang tidak harus dilakukan secara berlebihan. Hal ini dapat dipahami bahwa setiap melaksanakan urusan agama, harus benar-benar memperhatikan berbagai hal yang berkaitan dengan urusan tersebut, sehingga tidak terjerumus pada melakukannya dengan cara yang tidak benar. Ketika urusan agama dilakukan dengan cara yang tidak benar, kemudian diwariskan secara turun temurun, maka akan menimbulkan hal-hal yang sesat dan menyesatkan. Karena itu, ritual-ritual keagamaan yang telah dilakukan dengan cara yang tidak benar, harus segera dipertimbangkan kembali agar sesuai dengan cara yang benar, sehingga ritual-ritual tersebut tidak menyesatkan orang-orang yang melakukannya di kemudian hari.

¹⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 3, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 209.

¹⁵⁰ Abi al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Naysaburi, *Al-Wāshīth fī Tafsīr al-Majīd*, Jilid 2, hal. 214.

¹⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 3, hal. 210.

¹⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 3, hal. 211.

Berbagai penjelasan di atas dapat dipahami bahwa kebenaran Islam yang sudah dipilih dan diyakini oleh masyarakat Nggelu, seharusnya dapat dipraktikkan secara utuh, sehingga hal-hal yang bertentangan dengan perintah Allah dapat dihindari. Menjadikan *Temba Romba* sebagai sarana yang dianggap seperti Ka'bah merupakan sikap berlebihan dalam melaksanakan ritual keagamaan, karena cara dan pelaksanaannya tidak sesuai dengan perintah Allah. Dalam falsafah *maja labo dahu*, sikap berlebihan merupakan tindakan yang bertentangan dengan nilai budaya sekaligus agama.

Karena itu, falsafah *maja labo dahu* sebagai komitmen orang Bima terhadap budaya dan agama Islam, menjadi penting untuk dipahami secara komprehensif oleh masyarakat Nggelu. Melalui nilai-nilai budaya dan agama yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, perlu dipertimbangkan kembali ritual mengelilingi *Temba Romba* yang seakan-akan melakukan tawaf mengelilingi Ka'bah, sehingga pelaksanaannya tidak lagi bertentangan dengan isyarat Al-Qur'an tentang berlebih-lebihan dalam urusan agama dengan cara yang tidak benar.

- b. Transformasi Ritual Pembacaan *Kambata*, Sesajen dan Dupa, serta Ritual Mengelilingi *Temba Romba* dalam Tradisi *Bulu Ngkalu* menuju Masyarakat Bima yang Qur'ani

Sebagai sebuah khazanah kebudayaan agama,¹⁵³ tradisi *bulu ngkalu* harus dipandang dan diperlakukan melalui sikap dan cara yang proposional, bukan dengan sikap puritan, karena puritan menyebabkan orang Islam tidak terlibat pada kebudayaan lokal. Jika kebudayaan lokal yang memiliki nilai dan ajaran Islam diabaikan bahkan ditinggalkan, maka masyarakat akan kehilangan identitas dan kearifan lokal yang sudah mengakar secara turun temurun sejak lama.¹⁵⁴ Dalam hal ini, tradisi *bulu ngkalu* harus tetap dilestarikan, karena mengandung nilai dan spirit keislaman masa lalu dan masa sekarang. Sedangkan, ritual *kambata* yang disertai sesajen dan dupa, serta ritual mengelilingi *Temba Romba* yang mengandung beberapa hal yang tidak sesuai dengan ajaran dan tuntunan Islam, harus ditransformasi dan diselaraskan dengan unsur-unsur pokok dalam Islam.

Transformasi dapat diartikan sebagai sebuah perubahan terhadap suatu hal dan keadaan. Jika suatu hal atau keadaan yang mengalami perubahan itu adalah budaya, maka budaya itulah yang berubah.¹⁵⁵ Dalam konteks ini,

¹⁵³ Menurut Kuntowijoyo, kebudayaan agama adalah nilai agama yang terdapat dalam simbol budaya. Dalam hal ini, tradisi *bulu ngkalu* dapat dikategorikan sebagai bentuk kebudayaan agama, karena terdapatnya nilai-nilai Islam dalam setiap prosesi tradisi tersebut.

¹⁵⁴ Kuntowijoyo, *Muslim tanpa Masjid; Mencari Metode Aplikasi Nilai-Nilai Al-Qur'an pada Masa Kini*, Yogyakarta: IRCiSod, 2018, hal. 226.

¹⁵⁵ Burhan Nurgiyantoro, *Transformasi Unsur Pewayangan dalam Fiksi Indonesia*, Yogyakarta: Gajah Mada university Press, 1998, hal. 18.

transformasi perlu dilakukan, karena mempertimbangkan kondisi masyarakat Nggelu yang seratus persen memeluk agama Islam. Karena itu, langkah transformasi ini merupakan usaha meluruskan dan menselaraskan kembali, nilai-nilai Islam yang telah dianut oleh masyarakat Nggelu, agar dalam setiap praktik ritual yang dilakukan tidak lagi bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dalam Islam.

Langkah transformasi tradisi *bulu ngkalu* ini merupakan bentuk dari upaya reconsiderasi yang ditawarkan dalam penelitian ini. Dalam pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa terdapat tiga ritual dalam tradisi *bulu ngkalu* yang bisa mencederai komitmen keislaman masyarakat Nggelu dalam menjalankan ajaran Islam secara *kāffah*, yaitu pembacaan *kambata*, sesajen dan dupa, serta ritual mengelilingi *Temba Romba*. Karena itu, tiga ritual tersebut harus dipertimbangkan kembali sebagai upaya transformasi melalui falsafah *maja labo dahu* secara komprehensif. Langkah ini bukan berarti mereduksi tiga ritual itu dari tradisi *bulu ngkalu*, namun penulis mencoba mencari jalan tengah agar nilai budaya dan agama tetap berakulturasi, sebagai suatu khazanah budaya masyarakat Bima yang telah diwariskan secara turun temurun, serta tetap sesuai dengan ajaran dan tuntutan Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis.

1) Transformasi Ritual Pembacaan *Kambata*

Sebagai sebuah ritual, prosesi *kambata* seharusnya dilaksanakan dengan memperhatikan beberapa hal yang berkaitan dengan tujuan umum dari sebuah ritual. Secara umum, sebuah ritual dilaksanakan sebagai bentuk ketundukkan dan kepatuhan kepada kekuatan tertinggi, yaitu Tuhan.¹⁵⁶ Ritual *kambata* seharusnya dapat menjadi simbol kepatuhan terhadap kekuatan yang lebih tinggi, bukan malah sebaliknya dengan mencoba menghadirkan kekuatan lain selain Tuhan. Ketidak selarasan antara tujuan dan praktik ini, pada akhirnya dapat mereduksi nilai ketuhanan dalam ritual tersebut.

Usaha transformasi ritual *kambata* dapat dilakukan melalui dua langkah yaitu nilai dan struktur. Transformasi nilai dalam ritual *kambata* dilakukan untuk memperkuat pemahaman tentang Islam, melalui nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu*, sehingga secara berkala diharapkan dapat menggeser keyakinan terhadap kekuatan gaib pada tradisi *kambata*, menjadi keyakinan yang sempurna hanya kepada Allah. Melalui transformasi nilai ini, diharapkan dapat memberikan edukasi terhadap masyarakat Nggelu, agar lebih berhati-hati dalam melakukan berbagai ritual budaya, sehingga tidak terjerumus pada perbuatan kufur dan syirik.

Sedangkan, transformasi struktur dilakukan untuk memasukkan unsur-unsur Islam ke dalam struktur ritual *kambata*, dengan pembacaan *jiki rati* yang berisi pujian kepada Allah dan Nabi. Melalui pembacaan *jiki rati*,

¹⁵⁶ Suprpto, *Dialektika Islam...*, hal. 96.

diharapkan dapat menggeser mantra *kambata*, sehingga ritual *kambata* yang semula berisi permohonan kepada kekuatan gaib, menjadi permohonan yang fokus ditujukan kepada Allah, dengan memuji dan mengagungkan Allah.

2) Transformasi Sesajen dan Dupa dalam Prosesi Pembacaan *Kambata*

Sesajen dan dupa yang dihadirkan pada pembacaan *kambata* bertujuan untuk memperlancar ritual tersebut, agar kekuatan gaib dapat segera hadir dan membantu segala pelaksanaan tradisi *bulu ngkalu*. Pada ritual *kambata*, sesajen dan dupa menjadi salah satu unsur penting, karena tanpa dua hal itu ritual *kambata* tidak dapat berjalan dengan lancar.

Pada dasarnya, sesajen yang berupa berbagai macam jenis bunga dan dupa sebagai unsur wewangian bukan sesuatu yang dilarang dalam Islam, karena Nabi Muhammad sendiri sangat menyukai wewangian. Namun penggunaannya dalam ritual pembacaan *kambata* yang memiliki tujuan yang bertentangan dengan prinsip Islam harus dipertimbangkan kembali, agar tidak terjerumus pada hal-hal yang menciderai komitmen keislaman masyarakat Nggelu. Karena itu, perlu dilakukan transformasi melalui transformasi nilai dan struktur. Transformasi nilai dilakukan melalui memberi pencerahan dan pemahaman kepada masyarakat, bahwa sesajen dan dupa yang bertujuan untuk memperlancar ritual *kambata* tidak sesuai dengan prinsip falsafah *maja labo dahu* sebagai bagian dari komitmen keislaman masyarakat Bima. Sedangkan transformasi struktur dalam sesajen dan dupa dilakukan dengan memberikan wewangian berupa minyak wangi kepada orang-orang yang membaca *jiki rati*, sebagai pengganti ritual *kambata*. Bentuk transformasi ini, diharapkan dapat menggantikan sesajen dan dupa yang kembang sebanyak 44 rupa dan 5 warna, serta 7 rupa darah ayam.

3) Transformasi Ritual Mengelilingi *Temba Romba*

Selanjutnya, transformasi ritual mengelilingi *temba romba*, dapat dilakukan juga melalui transformasi nilai dan struktur. Transformasi nilai ke dalam ritual ini, dilakukan untuk memberi pemahaman yang komprehensif bahwa perbuatan yang berlebihan dengan menganggap *temba romba* seperti Ka'bah merupakan perbuatan yang dilarang oleh Allah dan bertentangan dengan nilai-nilai falsafah *maja labo dahu*. Melalui transformasi nilai ini, diharapkan dapat menggeser perilaku yang berlebihan tersebut, menuju perilaku yang proposional dalam melakukan berbagai ritual budaya, agar tidak terjerumus pada perbuatan yang dilarang Allah. Transformasi struktur dilakukan untuk menggantikan ritual tersebut cukup dengan membaca *jiki rati* tanpa harus mengelilingi *temba romba*. Jadi, sebelum dilakukan penyembelihan kerbau *bulu ngkalu*, tidak dilakukan lagi ritual mengelilingi *temba romba* tersebut, cukup didahului dengan *jiki rati*, penyembelihan kerbau *bulu ngkalu*, setelah itu dilanjutkan dengan makan bersama.

Langkah transformasi ini, harus dilakukan secara terus menerus, agar masyarakat memahami nilai-nilai yang terkandung dalam falsafah *maja labo dahu* secara komprehensif, sehingga pada tahap tertentu membentuk proses sintesis nilai falsafah *maja labo dahu* ke dalam ritual-ritual tersebut. Dalam hal ini, proses tersebut akan melahirkan struktur baru dari ritual-ritual itu yang selaras dengan nilai falsafah *maja labo dahu*. Melalui langkah transformasi ini, tradisi, ritual, dan perilaku masyarakat Bima, akan menunjukkan masyarakat yang qur'ani, karena menjadikan budaya qur'ani sebagai komitmen dalam menjalankan agama Islam secara *kāffah*.

Demikian pembahasan tentang nilai-nilai humanisme religius dalam falsafah hidup masyarakat Bima sebagai bagian dari budaya qur'ani. Dalam hal ini, nilai-nilai tersebut menunjukkan karakteristik lokal masyarakat Bima yang berdasarkan pada pembacaan dan pemahaman terhadap nilai-nilai universal Al-Qur'an. Artinya, nilai-nilai tersebut mengandung nilai kultural dan nilai qur'ani sekaligus. Dalam masyarakat Bima, nilai ketuhanan, kemanusiaan, dan nilai tentang tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan, memiliki karakteristiknya sendiri dalam bahasa lokal yang mengandung nilai kultural dan nilai qur'ani.

Nilai humanisme religius yang terkandung dalam falsafah Bima tersebut, bukan sekedar simbol bahasa saja, namun lebih dari itu, masyarakat Bima meyakini sebagai bahasa Al-Qur'an atau *nggahi karo 'a*, yang harus dipatuhi dan dijalankan seiring dengan mematuhi dan menjalankan kandungan Al-Qur'an. Karena itu, setiap perilaku dan aktivitas masyarakat Bima yang melenceng dari nilai kultural dan qur'ani harus diluruskan kembali dengan upaya rekonsiderasi melalui basis budayanya sendiri yaitu falsafah *maja labo dahu* sebagai wujud dari budaya qur'ani. Upaya rekonsiderasi ini dapat dilakukan dengan memperkuat pemahaman terhadap falsafah *maja labo dahu* secara komprehensif dan melakukan transformasi agar selaras dengan nilai dan ajaran Al-Qur'an.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian dan analisis terhadap budaya qur'ani dalam budaya dan falsafah hidup masyarakat Bima, sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan dalam disertasi ini, ada beberapa temuan sebagai bentuk penguatan terhadap konsep humanisme religius yang berkaitan dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an tentang ketuhanan, kemanusiaan, dan nilai tentang tanggung jawab terhadap alam dan lingkungan. Nilai-nilai universal Al-Qur'an tersebut tergambarkan dalam falsafah hidup masyarakat Bima, sehingga diyakini sebagai bahasa Al-Qur'an, yang diwujudkan melalui falsafah *maja labo dahu*, yaitu:

Pertama, humanisme religius berbasis nilai ketuhanan dalam falsafah *maja labo dahu*, yang tergambarkan pada ungkapan *renta ba lera kapoda ba ade ro karawi ba weki* sebagai konsep tentang iman, dan *nggahi rawi pahu* berkaitan dengan konsep takwa.

Kedua, humanisme religius berbasis nilai kemanusiaan dalam falsafah *maja labo dahu*, yang wujud dalam ungkapan *mbolo ro dampa* atau *mufaka ro dampa* sebagai konsep yang berkaitan dengan musyawarah, dan *karawi kabuju* yang merupakan konsep tentang gotong royong.

Ketiga, humanisme religius berbasis pada konteks tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan, yang berkaitan dengan pengelolaan dan pemeliharaan alam serta lingkungan, dan larangan berbuat kerusakan di muka bumi, dalam falsafah *maja labo dahu*, yang tergambarkan pada ungkapan *tahompa ra nahu sura dou labo dana*. Sedangkan nilai tentang

larangan berbuat kerusakan di muka bumi, terwujudkan dalam ungkapan *ngaha aina ngoho*.

B. Saran

Sebagai pelengkap bagian akhir dari disertasi ini, penulis merekomendasikan bahwa disertasi ini hanya membahas tentang Humanisme Religius Berbasis Budaya Qur'ani dalam Falsafah Hidup Masyarakat Bima, dan tidak membahas hal-hal lain selain pembahasan dalam disertasi ini. Karena itu terdapat beberapa saran sebagai berikut:

1. Kepada tokoh adat dan tokoh masyarakat Bima, diharapkan dapat menggali lebih banyak nilai-nilai dalam khazanah budaya Bima yang belum dibahas dan disampaikan kepada masyarakat secara umum.
2. Kepada masyarakat Bima, diharapkan dapat mempertahankan dan mengembangkan kearifan lokal Bima yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an, sebagai sebuah identitas kultural sekaligus agama yang tidak dimiliki oleh kebudayaan lain.
3. Kepada para penulis dan akademisi, diharapkan dapat mengeksplorasi lebih luas dan mendalam terhadap kajian ini, melalui perspektif yang sama atau dalam perspektif yang berbeda, sehingga dapat memperkaya khazanah keilmuan budaya Bima di masa yang akan datang.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Maskyuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi*. Yogyakarta: Tiarawacana, 1999.
- , "Theological Responses to the Concept of Democracy and Human Rights: The Case of Contemporary Indonesia Muslim Intellectuals". *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 3 No. 1 Tahun 1996.
- Abdullah, Abdul Gani. *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Kesultanan Bima (1947-1957)*. Yogyakarta: Genta Publishing, 2015.
- Abdullah, Irawan. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Abdullah, Mujiono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Abdullah, Lalu Masir Q. *Mengenal BO Catatan Kuno Daerah Bima*. Yogyakarta: Lengge, 2014.
- Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fuad. *Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzh al-Qur'an al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H.
- 'Abd as-Salām, 'Izzuddīn 'Abd al-'Azīz ibn. *Ma'nā al-Imān wa al-Islām*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1922.
- Achmad, Ubaidillah. *Gus Dur: Pergulatan Antara Tradisionalis VS Liberalis*. Jombang: Madani Adil Makmur, 2005.
- Achmadi. *Ideologi Pendidikan Islam; Paradigma Humanisme Teosentris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

- Acikgence, Alparslan. "The Framework for A history of Islamic Philosophy". *Jurnal Al-Shajarah, Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Vol. 1 No. 1 dan 2 Tahun 1996.
- Adib, Mohammad. *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Agustina, Abdul Chaer dan Leonie. *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- Ahmad, Abū al-Husayn bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyyīs al-Lughah*. Bairut: Dār al-Fikr, 1994.
- Alam, Bachtiar. "Globalisasi dan Perbahan Budaya: Perspektif Teori Kebudayaan". *Jurnal Antropologi Indonesia*, No. 54 Tahun 1997.
- Al-Alūsī, Abū al-Fadhīl Syihāb al-Dīn Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma'anī fī tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm wa as-Saba' al-Matsānī*. Beirut: Dār ihyā' at-Turāts al-Arabī, t.th.
- Al-Anshārī, 'Abd al-Hamid Isma'il. *Nizhām al-Hukmi fī al-Islām*. Qathar: Dār al-Qatharayin al-Fujāh, 1985.
- Al-Ashfahānī, Ar-Rāgib. *Mufradāt al-fāzh al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-'Askarī. Abī Hilāl *Al-Furūq al-Lugawiyah*. Kairo: Dār al-Ilm wa ats-Tsaqāfah, 1998.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Meaning of The Holy Quran*. Amana Publication, 1997.
- Ali, Atabik dan A. Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Lkarya Grafika, t.th.
- Altwajri, Ahmed O. *Islam Barat dan Kebebasan Akademis*, diterjemahkan oleh Mujib dan Musyafak Maimun. Yogyakarta: Titian Ilahi, 1997.
- Amin, Husna. "Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spiritual dalam Bingkai Filsafat Agama". *Jurnal Substantia*, Vol. 15 No.1 Tahun 2013.
- Aminullah, Muhammad "Haflah Tilawah Al-Qur'an dalam Masyarakat Kota Bima". *Jurnal Mutawatir*, Vol. No. Tahun 2015.
- Aminullah, Muhammad dan Nasaruddin. "Wajah Islam Nusantara pada Tradisi *Peta Kapanca* dalam Perkawinan Adat Bima". *Jurnal Tajdid*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.
- Amirullah."Pendidikan Humanis; Mengarusutamakan Nilai-nilai Kemanusiaan dalam Praktik Pendidikan Islam di Indonesia."Tangsel: Pustakapedia, 2018.
- Anīs, Ibrāhīm, *et.al. Mu'jam al-Wasith*. Teheran: Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.
- Asmullah. "Al-Khasyyah Perspektif Al-Qur'an". *Disertasi*. Makassar: Pascasarjana UIN Alauddin, 2017.

- Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*. Yogyakarta: LESPI, 1999.
- Audah, Ali. *Konkordansi Qur'an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2003.
- Azra, Azumardi. *Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Edisi Perennial, Jakarta: Kencana, 2013.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima. *Statistik Daerah Kabupaten Bima Tahun 2020*. Bima: Badan Pusat Statistik Kabupaten Bima, 2020.
- Badan Pusat Statistik Kota Bima. *Statistik Daerah Kota Bima Tahun 2020*. Kota Bima: Badan Pusat Statistik Kota Bima, 2020.
- Badruzaman, Abad. *Dialektika Langit dan Bumi; Mengkaji Historisitas Al-Qur'an melalui Studi Ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul*. Bandung: Mizan, 2018.
- Baedhowi. "Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun." Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Al-Bagawī, Abī Muḥammad Ḥusayn bin Mas'ud. *Tafsīr al-Bagawī; Ma'ālim at-Tanzīl*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002, hal. 295.
- Bahannan, Paul dan Mark Glazer (ed.). *High Points In Anthropology*. USA: McGraw-Hill, 1988.
- Al-Bahī, Muḥammad. *Ad-Dīn wa ad-Dawlah min Tawjīh al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Bakar, Osman. *Tauhid dan Sains; Esei-Esei Tentang Sejarah dan Filsafat Islam*, Terj. Yulianto Liputo. Yogyakarta: Pustaka Hidayah, 1994.
- Bakker SJ, J.W. M. *Agama Asli Indonesia*. Yogyakarta: Puskat, 1976.
- , *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Basman. "Humanisme Islam: Studi terhadap Pemikiran Ali Syari'ati (1933-1977)". *Disertasi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Berkas, Niyazi. *Development of Secularism in Turkey*. London: C. Hurst & Co., 1998.
- Bisord, Marcel A. *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh H.M. Rosjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Bisri, Adib dan Munawir. *Kamus Al-Bisri; Indonesia-Arab Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1999.
- Al-Bukhārī, Abū Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl. *Shahīh al-Bukhārī; Al-Jāmi' al-Musnad as-Shahīh al-Mukhtashar min umūr Rasūlillah Salallahu 'alaihi wa sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.

- Bunge, Mario. *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. New York: Prometheus Books, 2000.
- Chirzin, Muhammad. "Ukhuwah dan Kerukunan dalam Perspektif Islam". *Jurnal Aplikasia*, Vol. VIII No. 1 Tahun 2007.
- Danandjaja. *Foklor Indonesia; Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain*. Jakarta: Grafiti: 2002.
- Dapartemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Darity JR, William (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 3-4. London: Macmillan Publishers, 1972.
- Davies, Tony. *Humanism*. London: Routledge, 1997.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Houve, 1993.
- Ad-Dimasyqī, 'Imādudđīn Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Katsīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*. Beirut: Dār al-Kutb al-'Alamiyyah, 1998.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana Press, 1976.
- Efendi, Muslimin A.R. "Dou, Ruma Labo Dana: Dinamika Politik di Kesultanan Bima 1905-1957". *Disertasi*. Depok: Departemen Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2011.
- Ekopriyono, Adi. "Jawa Menyiasati Globalisasi". *Disertasi*. Salatiga: Program Pascasarjana Studi Pembangunan Universitas Kristen Satya Wacana, 2011.
- Engineer, Asghar. *Ali Islam dan Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford; Dunia Islam Modern*, diterjemahkan oleh Eva Y.N, et.al. Bandung: Mizan, 2002.
- Fahrurizki. *Histografi Bima*. Yogyakarta: Ruas Media, 2019.
- . <http://www.mbojoklopedia.com/2018/07/makna-kande-dan-jawharat-al-maarif.html>. Diakses pada 30 Juni 2021.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Al-Farmāwī, 'Abd al-Hayy. *Al-Bidāyah fi at-Tafsir al-Mawdhū'ī; Dirāsah Manhajīyyah Maudhu'īyyah Bayānāt al-Kitāb*. Mishr: Mathba'ah al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977.
- Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2014.
- Fraenkel, J.R. *How to Teach About Values: An Analytic Approach*. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1977.
- Fudiyartanto, Fuad Arif. "Penerjemahan Butir Budaya dari Bahasa Inggris ke Bahasa Indonesia". *Jurnal Adabiyat*, Vol. XI No. 2 Tahun 2012.

- Gazalba, Sidi. *Asas Kebudayaan Islam: Pembahasan Ilmu dan Filsafat tentang Ijtihad, Fiqh, Akhlak, Bidang-bidang Kebudayaan, Masyarakat dan Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- . *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Jakarta: Pustaka Antara, 1967.
- Gibb, HAR. and JH Krammers. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Giustiniani, Vito R. "Homo Humanus, and the Meanings of Humanism". *Journal of the History of Ideas*, No. 46 Tahun 1985.
- Geertz, Clifford. *After the Fact: Dua Negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antropolog*, diterjemahkan oleh Landung Simatupang dari judul *After the Fact: Two Countries, Four Decadee, One Anthropologist*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- . *The Interpretative of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gulen, Muhammad Fethullah. *Islam Rahmatan lil Alamin, Menjawab Pertanyaan dan Kebutuhan Manusia*, diterjemahkan oleh Fauzi A. Bahreisy dari judul *Asrın Getirdiği Tereddütler*. Jakarta: Republika, 2011.
- Habermas, Jurgen. *The Religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Al-Hafnāwī, Muḥammad Ibrahīm. *Mu'jam Gharīb al-Fiqh wa al-Ushūl*. Kairo: Dār al-Hadits, 2009.
- Haikal, Muhammad Husein. *Pemerintahan Islam*, diterjemahkan oleh M. Adib Bisri Audah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1990.
- Al-Hamazānī, Al-Qādī 'Abd al-Jabbār *Mutasyābih al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Turāts, 1969.
- Hameed, Hakeem Abdul. *Aspek-aspek Pokok Agama Islam*, diterjemahkan oleh Ruslan Shiddieq dari judul *Islam at a Glance*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983.
- Hamidsyukrie ZM. "Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Budaya Maja Labo Dahu Orang Bima". *Disertasi*. Depok: Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, 2009.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990.
- Hamzah, Muslimin. *Ensiklopedia Bima*. Bima: Pemerintah Kabupaten Bima, 2004.
- Hanafi, Hasan, *et.al*. *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang, 2007.
- Hanafi, Muchlis (ed.). *Tafsir Tematik; Pelestarian Lingkungan Hidup*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009.

- Haque, Ziaul. *Wahyu dan Revolusi*, diterjemahkan oleh E. Setiawati Al-Khattab dari judul *Revelation & Revolution in Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Haris, Tawaluddin, *et.al.* *Kerajaan Tradisional Di Indonesia: Bima*. Jakarta: CV. Putra Sejati Raya, 1997.
- Hasan, Hadri “Dialog Al-Qur’an dengan ‘Urf Arab”. *Jurnal MIQOT*, Vol. XXXVII No. 2 Tahun 2013.
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 2002.
- Hasan, Muhammad Tholchah. *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*. Jakarta: Lantarabora, 2000.
- Al-Hasanī, Muḥammad bin ‘Alawī al-Malikī al-Makkī. *Zubdah al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 2017.
- Hasnun, Anwar. *Mengenal Orang Bima dan Kebudayaanannya*, Yogyakarta: Bildung, 2020.
- . *Falsafah Maja labo Dahu*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- . *Mengenal Sastra Lisan Daerah Bima*. Yogyakarta: Bildung, 2018.
- . *Penguatan Pendidikan Karakter Berbasis Budaya Maja Labo Dahu dan Nggusu Waru*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Hesselgrave, David J. dan Edward Rommen. *Kontekstualisasi Makna Metode dan Model*, diterjemahkan oleh Stephen Suleeman dari judul *Contextualization, Meaning, Methods and Models*. Jakarta: Gunung Mulia, 1996.
- Hijriani dan Herman. “The Value of Siri’ na Pacce as an Alternative to Settle Persecution”. *Padjajaran Journal of Law*, Vol. 5 No.3 Tahun 2018.
- Hilāl, Ibrāhīm. *At-Tashawuf al-Islām baina ad-Din wa al-Falsafah*. Kairo: Dar an-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1979.
- Hornboy, A. S., *Oxford Learner’s Dictionary of Current English*. Oxford dan New York: Oxford University Press, 1995.
- . *et.al.*, *Oxford Advance Learner’s Dictionary*. Oxford University Press, London, 1974.
<https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=6565>.
 Diakses pada 30 Juni 2021.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara; Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Ilham. “Pengembangan Model Pendidikan Al-Qur’an dalam Membentuk Akhlak Mulia Peserta Didik untuk Mewujudkan Motto *Maja Labo Dahu* Kota Bima (Pada Sekolah Dasar Negeri di Kota Bima-NTB)”. *Disertasi*. Padang: Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang, 2019.
- Imam HD, Moh. “Transfomasi Nilai Budaya pada Ungkapan Tradisional Masyarakat Kabupaten Dompu dalam Konteks Kekinian (Tinjauan

- Folklore)”. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia (Senasbasa)*, Malang: Kerja Sama Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia FKIP UMM dengan Himpunan Sarjana Kesusasteraan Indonesia (HISKI) Komisariat Malang, 2017.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Asyraf Publication, 1971.
- Iskandar, Zulfikar. *Psikologi Lingkungan*. Bandung: PT. Refika aditama, 2013.
- Ismail, M. Hilir dan Alan Malingi. *Jejak Para Sultan Bima*. Bima: CV. Adnan Printing, 2018.
- . “Maja Labo Dahu Sebagai Falsafah Hidup Pada Masa Kini”. *Seminar Nasional Sehari dan Pergelaran Kesenian*, Bima, 2001.
- . “Sosialisasi Maja Labo Dahu”, *Modul*, Bima: t.p., 1997.
- . *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima) 1540-1950*. Bogor : cet. Ke-I, CV. Binasti, 2008.
- . *Peran Kesultanan Bima dalam Perjalanan Sejarah Nusantara*. Mataram: Lenge.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico Religius Concepts in the Qur’an*. Canada: Mcgill University Press, 1966.
- . *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Agus Fehri Husein, *et.al.* dari judul *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- . *Sufisme; Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*, diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Arif Mulyadi dari judul *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Bandung: Mizan Media Utama, 2016.
- Jabali, Fuad. *et.al. Islam Rahmatan lil Alamin*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2011.
- Jafar, Muhammad. “Conflict Reconciliation Bima: Local Wisdom Based Ethnographic Study”. *International Journal of Innovative Science and Research Technology*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.
- Jamil, Abdul, *et.al. Islam dan Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005.
- Junaidi, Akhmad Arif. “Tafsir Al-Qur’an Al-Azim: Interteks dan Otordoksi dalam Penafsiran Raden Pengulu Tafsir Anom V”. *Disertasi*. Semarang: IAIN Walisongo, 2012.
- Jurdi, Syarifuddin. “Islamisasi dan Penataan Ulang Identitas Masyarakat Bima (Dinamika Politik Dana Mbojo 2000-2010). *Orasi Ilmiah pada Wisuda Sarjana STAIM Bima 15-12-2010*. Bima: STAIM Bima, 2010.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.

- Kaelany HD. *Iman, Ilmu dan Amal Saleh*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, diterjemahkan oleh Efa. Y. Nu'man dan Fatiyah Basri dari judul *Freedom of Expression in Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- Kasdi, Abdurrahman Maqashid Syariah dan Hak Asasi Manusia (Implementasi HAM dalam Pemikiran Islam). *Jurnal Penelitian IAIN Kudus*, Vol 8 No. 2 Tahun 2014.
- Kassem, Abdul Sattar. "The Concept of Freedom in The Quran". *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2012.
- Kementerian Agama RI. *Al-Quran dan Tafsirnya*. Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.
- Khaldun, Rendra. "Hermeneutika Khaleed Abou el-Fadl: Sebuah Upaya untuk Menemukan Makna Petunjuk Kehendak Tuhan dalam Teks Agama". *Jurnal Edu Islamika*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2012.
- Al-Khawarizmī, Abī al-Qāsim Jarullah Maḥmud Ibn 'Umar az-Zamakhsyarī. *Tafsir al-Kasasyāf*. Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 2009.
- Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Atropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1981.
- . *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1984.
- . *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- . *Motode Antropologi*. Jakarta: Univ. Jakarta, 1952.
- . *Pengantar Ilmu Atropologi*. Jakarta: Radar Jaya Offset, 2000.
- . *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press, 1987.
- Komariah, Sita dan Tasrif. "Model Penguatan Karakter Masyarakat Berbasis Nilai Kearifan Lokal "Maja Labo Dahu" dalam Perspektif Budaya Bima". *Jurnal Administrasi Negara*, Vol. 15 No.2 Tahun 2018.
- Kornblum, William. *Sociology in A Changing World*. New York: The Dryden Press, 1988.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2003.
- . *Muslim tanpa Masjid; Mencari Metode Aplikasi Nilai-Nilai Al-Qur'an pada Masa Kini*. Yogyakarta: IRCiSod, 2018.
- . *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1993.
- Kusumohamidjojo, Budiono. *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2009.
- Lajnah Pentashihan Al-Qur'an. *Tafsir al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Kamil Pustaka, 2014.

- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 1997.
- Latief, Hilman dan Zezen Zaenal Mutaqin (ed.). *Islam dan Urusan Kemanusiaan; Konflik, Perdamaian, dan Filantropi*. Jakarta: Serambi, 2015.
- Liliweri, Alo. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- . *Pengantar Studi Kebudayaan*, Bandung: Penerbit Nusa Media. 2014.
- Linton, Ralph. *The Cultural of Personality*. New York: D. Appleton-Century Company, 1945.
- Loir, Henri Chambert dan Siti Maryam R. Salahuddin. *BO' Samangaji Kai; Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- , et.al. *Iman dan Diplomasi; Serpihan Sejarah Kerajaan Bima*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KGP), 2010.
- Luca, John de, et.al. *Reason and Experience; Dialog in Modern Philosophy*, Sun Francisco: Free man, Cooper & Co., 1972.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lam*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1977.
- Machasin. *Menyelami Kebebasan Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Madjid, Nurcholis. "Humanisme Islam", dalam <https://docplayer.info/56973693-Humanisme-islam-oleh-nurcholish-madjid.html>, diakses pada 24 November 2020.
- . *Cita-Cita Politik Islam*. Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat, 2009.
- Al-Mahalli, Jalāluddīn dan Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī. *Tafsīr Jalālain*. Beirut: Dār al-Kutub, 2002.
- Mahmud, Ali Abdul Halim. *Fikih Responsibility*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan M. Yusuf Wijaya dari judul *Fiqh al-Mas'uliyah fi al-Islām*. Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- Mahmud, M. Irfan. *Datuk ri Tiro Penyiar Islam di Bulukumba*. Yogyakarta: Ombak, 2012.
- Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Malingi, Alan. "Sentuhan Tasawuf dalam Syair dan Pantun Bima". <https://alanmalingi.wordpress.com/2019/01/08/sentuhan-tasawuf-dalam-syair-dan-pantun-bima/>. Diakses pada 5 September 2020.
- . "Syiar Islam dalam Upacara Adat Hanta Ua Pua di Tanah Bima Nusa Tenggara Barat". *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2016.
- . <https://kabardesantb.com/mimpi-bencana-dan-kelahiran-ngaha-aina-ngoho/>. Diakses pada 1 Juli 2021.

- , <https://kabardesantb.com/taki-dan-etika-kepemimpinan-di-tanah-bima/>. Diakses pada 30 Juni 2021.
- , <https://www.sejarahbima.com/2019/09/alan-malingi-bersama-andrea-hirata-pada.html>. Diakses pada 26 Juni 2021.
- Mansur, M. Yahya. *Sistem Kekeabatan dan Pola Pewarisan*. Jakarta: PT. Pustaka Grafika Kita, 1988.
- Mansyur, M., *et.al.* *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press, 2007.
- Manzur, Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Al-Maragī, Aḥmad Musthafā. *Tafsīr al-Marāgī*. Kairo: Musthafā Al-Bābī Al-Ḥalabī, 1946.
- Maran, Rafael R. *Manusia dan Kebudayaan Dalam Perspektif Ilmu Budaya*. Jakarta: Rinneka Cipta, 2007.
- Martono, Nanang. *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Postmodern, Postkolonial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Mas’ud, Aburrahman. *Menggagas Format Pendidikan Non Dikotomik; Humanisme Religius Sebagai Pradigma Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Gamma Media, 2002.
- Mas’udi, Masdar Farid. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Masduki. “Humanisme Religius (Kajian Tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif Melalui Pemikiran Seyyed Hossein Nasr)”. *Jurnal Toleransi*, Vol.3 No.1 Tahun 2011.
- Mawardi, Kholid. “Seni sebagai Ekspresi Profetik”. *Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2013.
- Mawdūdi, Abū al-A’lā. *Toward Understanding*. Riyadh: Islamic Dakwah, 1985.
- , *Human Rights in Islam*. London: The Islamic Foundation UK, 1980.
- Misbah. T. Lembong. “Humanisme Religius: Menyingkap Wajah Islam yang Ramah”. *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2014.
- Misdiatun, *et.al.* “Implementation of Local Function Value Nggahi Rawi Pahu in Public Junior School 3 Sanggar Bima, Nusa Tenggara Barat District”. *Journal of Educational Social Studies*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2019.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'Alamin*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2001.
- Morkuniene, Jurate. *Social Philosophy: Paradigm of Contemporary Thinking*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004.

- Mubin, Ilmiawan dan Hikmah. "Makna Filosofis Maja Labo Dahu dan Pengaruhnya terhadap Karakter Masyarakat Bima pada Masa Pemerintahan Sultan Muhammad Salahuddin 1917-1951". *Jurnal Histori*, Vol. 3 No.2 Tahun 2018.
- Muchaddam, Achmad. *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Muhsin, Imam. *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: ELSAQ, 2013.
- . *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid*. Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2010.
- Mukhlis. *Permata Kearifan dari Naskah Kuno Kesultanan Bima; Jawharah al-Ma'arif*. Mataram: Alam Tara Institute, 2011.
- Mulia, Musdah. *Negara Islam, Pemikiran Politik Husein Haikal*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan (Sebuah Esai Pemikiran Imam al-Ghazali)*. Jakarta: Bumi Akasara, 1992.
- Mulyana, Deddy. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial-Lainnya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004.
- Mulyana, Rohmat. *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*. Bandung: ALFABETA, 2004.
- Mulyana. "Humanisme dan Tantangan Kehidupan Beragama Abad Ke-21, Religious". *Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016.
- Mulyawan, Wawan, *et.al.* "Mbolo Weki dan Mbolo Rasa sebagai Manifestasi Budaya Kasama Weki (Studi pada Kelurahan Rabadompu Timur Kota Bima)". *Jurnal Komunikasi dan Kebudayaan*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2020.
- Al-Munawar, Said Agil Husin. *Alqur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Al-Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1994.
- Munir, Abdul. "Pengembangan Bahan Ajar Pendidikan Islam dengan Pengintegrasian Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Budaya Bima pada Taman Pendidikan Al-Qur'an di Kecamatan Sape Kabupaten Bima". *Disertasi*. Makassar: Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2018.
- . "Integrasi Nilai-Nilai Budaya Bima dalam Bahan Ajar Pendidikan Islam". *Jurnal Tajdid*, Vol. 2 No, 1 Tahun 2018.
- Mustamin dan Junaidin. "Local Wisdom Philosophy of Labo Maja Dahu for Bima Community". *International Journal of Social Sciences and Humanities* Vol. 2 No. 3 Tahun 2018.

- Mutawali, Muhammad. *Islam di Bima; Implementasi Hukum Islam Oleh Badan Hukum Syara' Kesultanan Bima (1947-1960)*. Mataram: Alam Tara Institute, 2013.
- Nababan. *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Gramedia, 1984.
- An-Naisabūrī, Abī Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyayrī. *Shahīh Muslim*. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 1997.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islam and Plight of Modern Man*. New York: Longman, 1975.
- . *Spiritualitas dan Seni Islam*, diterjemahkan oleh Sutejo dari judul *Spirituality and Islamic Art*. Bandung: Mizan, 1994.
- Nasroen, M. *Falsafah dan Cara Berfalsafah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1967.
- Nasution, Harun. *Islam: Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1978.
- Nasution, Harun. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Nata, Abuddin. "Islam *Rahmatan li al-'ālamīn* sebagai Model Pendidikan Islam Memasuki *Asean Community*". *Makalah Disampaikan pada Acara Kuliah Tamu Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Tariyah dan Keguruan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang*, Senin 7 Maret 2016.
- . *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Natsir, M., *et.al.*, "Communal Conflict Resolution Model in Bima Regency West Nusa Tenggara Province". *International Journal of Education and Research*, Vol. 1 No. Tahun 2013.
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Egypt: The American University in Cairo Press, 2001.
- Norris, Pippa dan Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Nottingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Nurrofika dan Muhammad Murdiono. "Tradisi Hanta Ua Pua sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi di Bima". *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2020.
- Nurrohimi dan Fitri Sari Setyorini. "Analisis Historis terhadap Corak Kesenian Islam Nusantara". *Jurnal Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3 No. 1 tahun 2018.
- Pahmi SY. *Silang Budaya Islam-Melayu; Dinamika Masyarakat Melayu Jambi*. Ciputat: Pustaka Compass, 2014.
- Pelras, Christian. *Manusia Bugis*. Jakarta: Forum Jakarta-Paris, 2006.

- Peraturan Daerah Kabupaten Bima Nomor 2 Tahun 2011, tentang Pembentuk Kecamatan Ambalawi, Lambu, Madapangga, dan Tambora dalam Wilayah Kabupaten Bima.
- Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Bandung: Mizan, 2011.
- Prent C. M, K. (ed.). *Kamus Latin-Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 1969.
- Putra, Hendi Shri Ahimsa. *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Al-Qardhāwī, Yūsuf. *Iman Revolusi dan Reformasi Kehidupan*, diterjemahkan oleh Anwar Wahdi Hasidan H.M. dan Mochtar Zoerni. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.
- . *Merasakan Kehadiran Tuhan*, diterjemahkan oleh Jazirotul Islamiyah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- . *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- Qodir, Zuly. *Sosiologi Agama: Esai-Esai Agama di Ruang Publik*. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2011.
- Al-Qudhah, Mushthafa. *Prinsip Ukhuwah dalam Islam*, diterjemahkan oleh Fathur Suhardi dari judul *Mabda' al-Ukhuwwah fi al-Islām*. Solo: Hazanah Ilmu, 1994.
- Al-Qurthubī, Abī Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr. *Al-Jamī' al-Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah Ar-Risālah, 2006.
- Al-Qusyayrī, Abu al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin. *Risalah Qusyairiyah; Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, diterjemahkan oleh Umar Faruq dari judul *Ar-Risālah al-Qusyayriyyah fī 'Ilm at-Tashauf*. Jakarta: Pustaka Amani, 2007.
- Quthb, Sayyid. *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar dari judul *At-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*. Jakarta: Robbani Press, 2004.
- . *Tafsir fi Zhilalil Qur'an; Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, et.al. dari judul *Fī Zhilāl al-Qur'ān*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Raharjo, Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, M. Fachrir. *Islam di Bima; Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesultanan*. Yogyakarta: Genta Press, 2008.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam dan Pluralisme; Akhlak Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Ramdhani, Dita Deviona. "Fungsi Tari Wura Bongi Monca dalam Masyarakat Bima". *Jurnal Saraswati*, Tahun 2011.
- Rapport, Nigel dan Joanna Overing. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge, 2003.

- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra; dari Strukturalisme hingga Poststrukturalisme*. Yogyakarta: Diva Press, 2007, hal. 41.
- Ar-Rāzī, Muḥammad Fakhruddīn. *Tafsir al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Rausman, et.al. *Pembelajaran Berbasis Teknologi Informasi dan Komunikasi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 2012.
- Read, Herbet. *Art and Society*. New York: Shocken, 1970.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. New York: Humanity Books, 1996.
- Ridhā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsir al-Manār*. Mesir: Dār al-Manār, 1367 H.
- Rizer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, diterjemahkan oleh Alimandan dari judul *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Romdhon, et.al. *Agama -Agama di Dunia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Ruslin dan Heni Gusfa. "The Rationalization of Maja Labo Dahu Values in the Action of Bimas Young Political Actors". *First International Conference on Administration Science (ICAS)*. Atlantis Press, 2019.
- Saddhono, K. *Pengantar Sociolinguistik: Teori dan Konsep Dasar*. Surakarta: Sebelas Maret Universiti Press, 2014.
- Saelaiman, Darwis A. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Perspektif Barat dan Islam*. Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Sahal, Akhmad, et.al. *Islam Nusantara; Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2015.
- Sahidu, Djamaluddin. *Kampung Orang Bima*. Mataram: Perpustakaan Daerah, 2008.
- As-Saidi, ‘Abd al-Mutaal. *Kebebasan Berpikir dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ibnu Burdah dari judul *Hurriyyah al-fikr fi al-Islām*. Yogyakarta: Adi Wacana, 1999.
- Sajogyo dan Pudjiwati. *Sosiologi Pedesaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2005.
- Salahuddin, Muh. "Mahkamah Syari'ah di Kesultanan Bima: Wujud Dialektika Hukum antara Islam dan Adat". *Jurnal Ulumuna*, Vol. 9 Edisi 15 No. 1 Tahun 2005.
- Salahuddin, Siti Maryam R. *Naskah Hukum Adat Tanah Bima dalam Perspektif Hukum Islam*, Bima: Samparaja, 2015.
- , et.al. *Aksara bima; Perdaban lokal yang Sempat Hilang*. Mataram: Alamtara Institute, 2013.
- Salim, Fahmi. *Tafsir Sesat: 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 2013.

- Salim, Peter dan Yenni Salim.”*Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*.” Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Samovor, Larry A., *et.al. Communication Between Cultures*. Boston: Wadsworth, 2013.
- Sardjuningsih. “Islam Mitos Indonesia (Kajian Antropologi-Sosiologi)”. *Jurnal Kodifikasi*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2015.
- As-Sa’dī, Abdurrahmān bin Nāshir. *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān fi at-Tafsīr Kalām al-Mannān*. Saudi Arabiyah: Dār as-Salām, 2002.
- Setiawan, M. Nur kholis. *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Sewang, Ahmad. *Pengislaman Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*. Jakarta: Obor Indonesia, 2005.
- Ash-Shābūnī, Muḥammad ‘Ali. *Shafwah at-Tafāsīr*, Kairo: Dār ash-Shābūnī, t.th.
- . *Mukhtashar Tafsīr Ibn Katsīr*. Beirut: Dār al-Qur’an al-Karīm, 1981.
- Shadily, Hassan, “Humanisme”, dalam Hassan Shadily, *et.al. Ensiklopedi Indonesia*. Vol. 3. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1992.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Shihab, M. Quraish, *et.al. Ensiklopedia Al-Qur’an; Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Membumikan Al-Qur’an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Menabur Pesan Ilahi, Al-Qur’an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Secercah Cahaya Ilahi Hidup Bersama Al-Quran*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2002.
- . *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*. Tangerang: Lentera Hati, 2017.
- . *Wawasan Al-Qur’an; Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shinn, Roger L. *New Directions in Theology Today, Man: The New Humanism*. Volume VI. Philadelphia: The Westminster Press, 1952.
- Sila, Muhammad Adlin. “In Pursuit of Promoting Moderate Indonesian Islam to the World: Understanding the Diversity of Islamic Practices in Bima, Sumbawa Island”. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, Vol. 129, the Third International Conference on Social and Political Sciences (ICSPS), Atlantis Press, 2017.
- Simon, Fransiskus. *Kebudayaan dan Waktu Senggang*. Yogyakarta: Jalasutra, 2008.

- Smart, Ninian. *Worldview, Crosscultural Explorations of Human Belief*. New York: Charles Scribner's sons, t.th.
- Snijders, Adelbert. *Manusia dan Kebenaran*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Sodiqin, Ali. "Sejarah Harmonisasi Islam dan Kebudayaan: Dari Inkulturasi hingga Akulturasi". *Jurnal Mazhabuna: Media Transformasi Ajaran Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2013.
- . *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2008.
- Soekanto, Soerjono. *Hukum Adat Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Soekirman, Djoko. *Kebudayaan Indis dari Zaman Kompeni sampai Revolusi*. Depok: Komunitas Bambu, 2011.
- Soemargono, Soejono. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Nurcahya, 1978, hal. 10.
- Story, John (ed.). *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1994.
- Sudrajat, A. "Nilai-Nilai Budaya Gotong Royong Etnik Betawi Sebagai Sumber Pembelajaran IPS". *Disertasi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, 2014.
- Sugiharto, Bambang. *Humanisme dan Humaniora*. Bandung: Matahari, 2013.
- Sugiono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV. Alfabeta, 2005.
- Suhada, Ida. *Ilmu Sosial Dasar*. Bandung: Rosdakarya, 2016.
- Sulistiyono, Singgih Tri. "Mengenal Sistem Pengetahuan, Teknologi dan Ekonomi Nelayan Pantai Utara Jawa". *Jurnal Agastya*, Vol. 04 N0. 02 Tahun 2014.
- Sulistyo, Bambang. "Multikulturalisme Di Bima Pada Abad X-XVII". *Jurnal Paramita*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2014.
- Suparlan, Parsudi. "Kebudayaan dan Agama, dalam *Media IKA*, No. X Tahun 1986.
- Suprpto. *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara: dari Negosiasi, Adaptasi hingga Komodifikasi*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Surisumantri, Jujun *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Suseno, Franz Magnis. *Etika Dasar*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Sutrisno, Mudji. *Filsafat Kebudayaan Ikhtisar Sebuah Teks*. t.tp: Hujan Kabisat, 2008.
- Suwondo, Bambang. *Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan di Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Depdikbud, 1982.
- Syaltut, Muhammad. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azhīm*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī, t.th.
- Syam, Nur. *Mazhab-mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

- Syamsuddin, A.R. *Sanggar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Universitas Terbuka, 1986.
- Syamsuddin, Sahiron, *et.al. Islam Tradisi dan Peradaban*. Yogyakarta: Suka press, 2012.
- Syariati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Madzhab Barat*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad dari judul *Al-Insān, Al-Islām wa Madāris Al-Gharb*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Asy-Syaukanī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad. *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ baina Fannai ar-Riwāyah wa ad-Dirayah min ‘Ilm at-Tafsīr*. Beirut: Dār Al-Fikr, 2005.
- Asy-Sya’rānī, ‘Abd al-Wahhāb. *Al-Akhlāq al-Matbūliyyah al-Hafādah min al-Hadharah al-Muḥammadiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Tajib, Abdullah. *Sejarah Bima Dana Mbojo*. Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI, 1995.
- Taufik, Zulfan. *Dialektika Islam & Humanisme, Pembacaan Ali Shari’ati*. Ciputat: Onlam Books, 2015.
- Taufiq, Muahammad Relasi Budaya Minang dan Al-Qur’an dalam Perkawinan Adat di Minangkabau. *Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ.
- Tim Penyusun. *Kamus Mbojo-Indonesia*. Mataram: Kantor Bahasa Provinsi NTB, hal. 25.
- Tim Penyusun. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2016.
- At-Tirmidzī, Abī ‘Isā Muḥammad bin ‘Isā bin Sūrah. *Al-Jāmi’ ash-Shahih; Sunan at-Tirmidzī*. Kairo: Dār al-Hadīts, 2005.
- Tunggor, Rusmin, *et.al. Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Umar, *et.al.* “Building Children’s Character: Ethnographic Study of Majo Labo Dahu Culture at Bima Community”. *Jurnal Iqra’*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.
- Umar, Nasaruddin. *40 Seni Hidup Bahagia; Berdasarkan Tuntunan Al-Qur’an, As-Sunnah dan Salafush-Salih*. Semarang: Pesantren Karya dan Wirausaha Basmala Indonesia, 2005.
- . *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- . *Jihad Melawan Religious Hate Speech*. Jakarta: Kompas Gramedia, 2019.
- Umar. “Studi Etnografi Pembentukan Karakter Anak melalui Budaya Maja Labo Dahu Masyarakat Bima”. *Laporan Penelitian Pembinaan Kapasitas Dosen*. Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Dirjen Pendis Kementerian Agama RI Tahun 2019.

- Ummatin, Khoiro. "Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah terhadap Budaya Lokal". *Jurnal Dakwah*, Vol. XV No. 1 Tahun 2014.
- Usman, Ali. *Kebebasan Dalam Perbincangan Filsafat, Pendidikan dan Agama*. Yogyakarta: Pilar Media, 2006.
- Wadiyo. "Seni sebagai Sara Interaksi Sosial". *Jurnal Harmoni*, Vol. VII No. 2 Tahun 2006.
- Wafi', Abdul Wahid. *Persamaan Hak dalam Islam*, diterjemahkan oleh Anshari Umar Sitanggal dan Rasichin dari judul *Al-Musāwāh fī al-Islām*. Bandung: Pustaka Ma'arif, 1984.
- Wardani. "Al-Qur'an Kultural dan Kultur Qurani: Interaksi antara Universalitas, Partikularitas, dan Kearifan local". *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2015.
- Wathani, Syamsul. "Dialektika Al-Qur'an dengan Pola Pikir Keberagamaan Masyarakat Arab: Analisis Psiko-Sosial". *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Amerika: Edinburgh University Press, 1979.
- Wijaya, Aksin. "Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis". *Jurnal Hermenia*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2005.
- . *Menatap Wajah Islam Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Wimbush, Vincent L. (ed.). *Theorizing Scriptures: New Critical Orientation to a Cultural Phenomenon*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2008.
- Yulistiani, Indriati. *Ragam Kualitatif: Penelitian Lapangan*. Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial Dan Politik UI, 2001.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Mahmud Yunus wa Dzurriyah, 1989.
- Yusuf, Himyari. *Dimensi Epistemologis Filsafat Hidup Pii Pesenggiri dan Relevansinya bagi Moralitas Islam*. Lampung: Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, 2013.
- . *Filsafat Kebudayaan, Strategi Pengembangan Kebudayaan Berbasis Kearifan Lokal*. Bandar Lampung: Harakindo Publishing, 2013.
- Zayd, Nashr Hāmid Abū. *Al-Imām al-Syāfi wa Ta'sīsu al-Idiyūljīyyah al-Washathiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 2007.
- . *Mathūm al-Nash; Dirasah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 2000.
- Zen, Muhaimin dan Ahmad Mustafid. *Bunga Rampai Mutiara al-Qur'an – Pembinaan Qari'-qri'ah dan Hafiz-hafizah*. Jakarta: Jam'iyatul Qurra' wal Huffaz, 2006.
- Az-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islām wa 'Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, 1989.

- . *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*. Damsyiq: Dār al-Fikr, 2009.
- . *At-Tafsīr al-Wajīz ‘alā Ḥamisy al-Qur’ān al-‘Azhīm*. Damsyiq-Sūriyah: Dār al-Fikr, 1996.
- Zuhdi, M. Nurudin. “Dialog Al-Qur’an dengan Budaya Lokal Nusantara: Resepsi Al-Qur’an dalam Budaya Sekaten Di Keraton Yogyakarta”. *Jurnal Magza*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Zuhri, M. *Potret Keteladanan Kiprah Politik Muhammad Rasulullah*. Yogyakarta: LESFI, 2004.
- Zulharman dan Deni Prayadi. “Kearifan Lokal Masyarakat di Kawasan Taman Nasional Gunung Tambora dalam Memanfaatkan Sumber Daya Alam (study di Desa Kawinda To’i)”. *Journal of Forest Science Avicennia*, Vol. 03 No. 02 Tahun 2020.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Identitas Pribadi

Nama Lengkap : Muhammad Aminullah, M. Hum.
 Tempat/Tanggal Lahir : Kupang, 04 Februari 1987
 Alamat Rumah : Jl. Diponegoro Rt. 15 Rw. 06 Kel. Melayu
 Kec. Asakota Kota Bima
 Email : amienmuhammad.ma@gmail.com
 Hp : 081314483019

Riwayat Pendidikan

1. SDN No. 9 Bima Tamat Tahun 1999
2. MTs Pon-Pes Al-Aziziyah Gunungsari Lobar Tamat Tahun 2002
3. MA Pon-Pes Al-Aziziyah Gunungsari Lobar Tamat Tahun 2005
4. Strata 1: Jurusan Tafsir-Hadis Institut PTIQ Jakarta Tamat Tahun 2011
5. Strata 2: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Prodi Agama dan Filsafat Konsentrasi Studi Qur’an-Hadis Tamat Tahun 2014
6. Strata 3: Program Studi Doktor Institut PTIQ Jakarta Tahun 2018

Kegiatan Training dan Workshop

1. Workshop *Penelitian dan Pengabdian Dosen*, Diktis Kemenag RI Tahun 2016
2. Pelatihan *Metodologi Pembelajaran Dosen*, IAI Muhammadiyah Bima Tahun 2016
3. Workshop *Penelitian dan Pengabdian Dosen*, Forum Komunikasi Dosen Peneliti (FKDP) Kopertais Wil. IV Surabaya Tahun 2017

4. Annual Conference for Muslim Scholars Kpertais Wil. IV Surabaya Tahun 2017
5. Short Course Metodologi Penelitian Islam dan Budaya, Diktis Kemenag RI Tahun 2017
6. Workshop Pengelolaan Jurnal, Koperatis Wil. IV Surabaya Tahun 2018

Karya Ilmiah dan Aktifitas Penelitian

1. Demonstrasi Dalam Perspektif Hadis, Jurnal Al-Hikam IAI Nurul Hakim, 2014
2. Hafilah Tilawah Al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Kota Bima, Jurnal Mutawatir UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015
3. Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadis: Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam, Jurnal Fitrah STIT Sunan Giri Bima, 2015
4. Karakteristik Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir Ahkam Al-Qur'an Karya Al-Jashash, Jurnal Al-Ittihad STIS Al-Ittihad Bima, 2015
5. Semiotika Dan Tafsir Isyari Dalam Penafsiran Al-Qur'an, Jurnal Cordova Pusat Bahasa Dan Budaya Iain Mataram, 2015
6. Studi Al-Qur'an: Teori Dan Metodologi, Genta Press Yogyakarta, 2015
7. Hermeneutika Dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Âmîn Al-Khûli, Jurnal Al-Hikam IAI Nurul Hakim, 2016
8. Wajah Islam Nusantara Pada Tradisi *Peta Kapanca* Dalam Perkawinan Adat Bima, Penelitian Diktis Kemenag RI, 2016
9. Wajah Islam Nusantara Pada Tradisi *Peta Kapanca* Dalam Perkawinan Adat Bima, Jurnal Tajdid IAIM Bima, 2017
10. *Naghah Al-Qur'an* dalam Tradisi Masyarakat Bima, Prosiding Ancoms, 2017
11. Dinamika Salafisme di Bima, Penelitian PPIM UIN Jakarta, 2017

HUMANISME RELIGIUS BERBASIS BUDAYA QUR'ANI DALAM FALSAFAH HIDUP MASYARAKAT BIMA

ORIGINALITY REPORT

27%
SIMILARITY INDEX

26%
INTERNET SOURCES

4%
PUBLICATIONS

6%
STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	2%
3	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
4	adoc.pub Internet Source	1%
5	lib.ui.ac.id Internet Source	1%
6	www.scribd.com Internet Source	1%
7	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
8	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	1%
9	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
10	archive.org Internet Source	