

Enkulturası Al-Qur'an Dan Radikalisme Agama

Oleh:

Farri Chatul Liqok¹

darul.falah93@gmail.com

Abstract

The configuration of Islam in Indonesia can be said to have varied variations. This diversity is characterized by the emergence of radical Islam with exclusive, scriptural, puritanical, militant and extremist characteristics. The assumption is that acts of violence in the name of religion are the result of a lack of comprehension in understanding religious texts. Whereas al-Qur'an experiences enculturation that can be used as a projector to sort out the teachings of the Qur'an which are substantial-fundamental and symbolic-instrumental. Enculturation explains the interaction between culture and religion. The interaction occurred between revelation (al-Qur'an) with the traditions of the Arab community. What is seen is what is added to the revelations in the tradition, so that it can be sorted out which values are substantial-fundamental and which are symbolic-instrumental which in the end is an incorrect understanding of the Qur'an especially those practiced with violence can be minimized.

Keyword: Radicalism, Enculturation

Abstrak

Konfigurasi Islam di Indonesia bisa dikatakan mempunyai ragam yang variatif. Keragaman tersebut diantaranya diwarnai dengan munculnya islam radikal yang berkarakter eksklusif, skriptual, puritan, militan, dan ekstrimis. Asumsinya bahwa adanya tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama merupakan akibat dari kurang komprehensifnya dalam memahami teks-teks agama. Padahal al-Qur'an mengalami enkulturası yang bisa dijadikan proyektor untuk memilah antara ajaran Al-Qur'an yang substansial-fundamental dan simbolik-instrumental. Enkulturası menjelaskan interaksi antara budaya dan agama. Interaksi tersebut terjadi antara wahyu (al-Qur'an) dengan tradisi masyarakat arab. Hal yang dilihat adalah apa yang ditambahkan wahyu dalam tradisi, sehingga dapat dipilah mana nilai yang substansial-fundamental dan mana yang simbolik-instrumental yang pada akhirnya pemahaman yang kurang tepat terhadap al-Qur'an terlebih yang dipraktekkan dengan kekerasan bisa diminimalisir.

Keyword: Radikalisme, Enkulturası

¹ Mahasiswi jurusan Studi Al-Qur'an Hadis (SQH) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pendahuluan

Bagi umat islam, al-Qur'an bukanlah sekedar sebuah kitab suci yang harus diimani saja, melainkan juga sebagai *way of life* yang senantiasa hadir di relung-relung kehidupan.² Fakta ini kemudian melahirkan sebuah adagium bahwa al-Qur'an *salih li kulli zaman wa al-makan*, yang sifatnya tak akan pernah lekang dan usang oleh ruang dan waktu. Maka merupakan sebuah konsekuensi logis dari keinginan umat islam untuk senantiasa mendialogkan teks al-Qur'an yang terbatas dengan realitas yang tak terbatas. Peran signifikan dalam kehidupan inilah yang membuat al-Qur'an tak bisa redup dari upaya penafsiran pesan-pesannya sesuai dengan konteks yang baru dan atau dengan artikulasi yang baru pula.

Salah satu fenomena yang muncul akibat dari resepsi umat islam terhadap al-Qur'an adalah radikalisme agama (baca: kekerasan yang mengatasnamakan agama). Mereka muncul dengan karakternya yang eksklusif, skriptual, puritan, militan, dan ekstrimis. Keberadaan mereka tidak jarang menimbulkan konflik dan kekerasan dalam masyarakat indonesia yang *notebene* merupakan bangsa yang multikultural dan cinta damai. Oleh sebab itu, gerakan islam fundamentalis sering dikaitkan dengan radikalisme bahkan terorisme yang mengatasnamakan agama. Meskipun keterkaitan tersebut belum tentu benar, namun demikian di dalam diskursus yang sering terekspos, bahwa radikalisme agama berkait kelindan dengan kekerasan agama.³

Dalam beberapa dekade terakhir ini, praktik radikalisme agama mengalami eskalasi yang cukup signifikan. Di Indonesia, misalnya bisa dilihat dari praktik terorisme,⁴ dehumanisasi aliran-aliran yang dianggap sesat, razia "sarang maksiat" seperti lokalisasi, *bar*, hotel, dan diskotik serta

² QS. Al-Baqarah (2): 185, ali Imron(3): 3-4 dan 138

³ Nur Syam, "Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama", dalam Ridwan Nasir (ed.), *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer* (Surabaya: IAIN Press, 2006), hlm.242

⁴ Hal ini bisa dilihat aksi terorisme terutama pasca-tragedi 11 september (2001), bom Bali I (2002), bom Hotel Mariot Jakarta (2003), bom Madrit (2004), bom kedutaan besar Australia di Jakarta (2004), bom bali II (2006).

kekerasan atau konflik yang bermotif agama lainnya. Fenomena-fenomena tersebut dapat dijumpai di beberapa tahun terakhir ini. diantaranya pada tanggal 03 Juni 2018 ditemukannya beberapa rakitan bom yang siap diledakkan. Densus 88 Antiteror dibantu pasukan Brimob Polda Riau menangkap tiga terduga teroris di gelanggang mahasiswa Universitas Riau.⁵ Beberapa tahun sebelumnya juga sempat terjadi teror bom di tempat-tempat ibadah misal di Gereja Kepunton Solo yang terjadi pada tanggal 25 September 2011. Pun juga *sweeping* tahunan di berbagai tempat untuk memuliakan bulan Ramadhan 1434 H, seperti *sweeping* minuman keras, tempat “hiburan malam”, hotel, di Makassar, Pasuruan, Mojokerto, dan lain-lainnya.⁶

Terlepas dari pertanyaan apa motif dari tindakan-tindakan anarkis atau kekerasan itu benar-benar murni didorong oleh pesan-pesan agama? Ataukah karena faktor sosial, politik, ekonomi, dan lain-lainnya yang kemudian dilegitimasi atas nama agama? Secara “vulgar” mereka telah memakai simbol-simbol agama (baca: islam) untuk melegitimasi aksi-aksi inkonstitusional dan dehumanisasi. Benarkah sebagian ayat-ayat al-Qur’an mengajarkan kekerasan? Atau paling tidak membiarkan (baca: membolehkan) adanya tindakan anarkis atau kekerasan dengan dalil *amar ma’ruf nahi munkar*?

Penulis berasumsi bahwa adanya tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama merupakan akibat dari kurang komprehensifnya dalam memahami teks-teks agama. Terlepas dari beberapa faktor yang melatarbelakangi munculnya gerakan-gerakan fundamental-radikalis tersebut seperti faktor sosial, politik, ekonomi, dan lain sebagainya. Pemahaman mereka terhadap teks al-Qur’an cenderung tekstualis, sehingga mengabaikan kandungan al-Qur’an yang substansial dan instrumental. Padahal jika kita melihat proses enkulturasi a-Qur’an, maka akan tampak ayat-ayat al-Qur’an

⁵ <https://fokus.tempo.co/read/1094969/penangkapan-di-universitas-riau-dan-radikalisme-di-kampus/> diakses pada tanggal 20 Februari 2019

⁶ News.liputan6.com diakses pada tanggal 20 Februari 2019.

yang substansial-fundamental dan yang simbolik-instrumental. Dengan demikian harapan penulis, enkulturasi al-Qur'an dapat menjadi sebuah proyektor dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, sehingga pemahaman yang kurang tepat terhadap al-Qur'an terlebih yang dipraktekkan dengan kekerasan bisa diminimalisir.

Pembahasan

Enkulturas Al-Qur'an; Sebuah Realitas Sejarah

Enkulturas adalah proses pembudayaan nilai-nilai baru ke dalam suatu masyarakat yang sudah memiliki adat istiadat. Nilai-nilai tersebut ditransformasikan dengan menggunakan adat istiadat sebagai medianya. Enkulturas dapat diartikan juga sebagai usaha masuk dalam suatu budaya, meresapi suatu kebudayaan, menjadi senyawa, dan membudaya dengan menjelma dalam suatu kebudayaan.⁷

Proses enkulturas ini digambarkan meliputi tahapan sosialisasi (pembelajaran), asimilasi, dan integrasi. Tahapan sosialisasi menjelaskan bagaimana al-Qur'an mengenalkan nilai-nilai baru ke dalam masyarakat melalui pemahaman dan penghayatan. Tahapan asimilasi diartikan sebagai proses di mana al-Qur'an mulai mengubah tradisi berdasarkan nilai-nilai yang dikandungnya. Dengan cara melihat bagaimana perubahan-perubahan tersebut berlangsung dan apa yang melatarbelakanginya. Tahapan ketiga adalah integrasi, yaitu hasil akhir berupa perpaduan antara nilai-nilai al-Qur'an dengan tradisi yang sudah ada.⁸

Enkulturas menjelaskan interaksi antara budaya dan agama. Interaksi tersebut terjadi antara wahyu (al-Qur'an) dengan tradisi masyarakat arab. Hal yang dilihat adalah apa yang ditambahkan wahyu dalam tradisi, sehingga dapat dipilah mana nilai yang substansial-fundamental dan mana yang simbolik-instrumental. Wahyu al-Qur'an yang diturunkan selama kurang lebih dua puluh tiga tahun dengan sendirinya menjelaskan sebuah

⁷ A. Soenarja, S.J, *Enkulturas (Indonesianisasi)* (Yogyakarta: Kanisius, 1977), hlm.8

⁸ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an; Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008) hlm. 135-136

proses enkulturasi. Pembudayaan nilai dalam masyarakat yang sudah memiliki budaya sendiri tidak dapat dilakukan dalam satu waktu, tetapi memerlukan kesinambungan, sehingga nilai-nilai tersebut dapat tertransformasikan secara baik.

Proses enkulturasi al-Qur'an bukan merupakan upaya al-Qur'an menyesuaikan diri dengan realitas sosial yang ada. Dialektika al-Qur'an dengan budaya Arab bukanlah sekedar mengadaptasi tradisi yang ada (*model of reality*) dan menyesuakannya dengan ajaran al-Qur'an. Namun proses tersebut menghasilkan dan membentuk model baru (*model for reality*) sebagai hasil pengolahan selama proses enkulturasi. Hal ini ditunjukkan dengan respon al-Qur'an yang berbeda-beda terhadap tradisi yang ada. Tidak semua tradisi diterima dan atau ditolak, tetapi terdapat juga tradisi yang diolah kembali (rekonstruksi).⁹

Munculnya perbedaan sikap atau respon al-Qur'an terhadap keberadaan tradisi Arab memunculkan pertanyaan: Apa dasar dari diferensiasi tersebut serta nilai apa yang dijadikan patokan untuk mengukur dapat diterima atau tidaknya sebuah tradisi?. Sebagaimana diketahui bahwa konsep dasar islam yang dikandung oleh Al-Qur'an dan disebarluaskan oleh Nabi Muhammad adalah monoteisme atau tauhid. Artinya, Konsep tauhid (monoteisme) lah yang menjadi barometer dalam proses enkulturasi.

Prinsip ini yang kemudian menjadi *weltanschauung* ajaran islam dan mendasari semua bentuk ketetapan baik dalam masalah ibadah maupun muamalah. Secara vertikal memang konsep tauhid adalah keyakinan adanya satu Tuhan, akan tetapi implikasinya bisa merasuk ke dalam wilayah horizontal, yaitu munculnya ide egalitarian. Bahkan hal tersebut dapat diperluas pada prinsip kesatuan antara sesama makhluk ciptaan Tuhan, karena berada dalam satu kesatuan ciptaan.¹⁰

⁹ Ali Sodikin, *Antropologi al-Qur'an*, 183

¹⁰ Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh; Problem, Solusi, dan Implementasi* (Jakarta: Logos, 2003), hlm.26

Internalisasi ajaran Tauhid ke dalam masyarakat Arab ditujukan untuk membebaskan mereka dari ketergantungan terhadap segala aspek, baik ekonomi, politik, sosial, maupun budaya. Ajaran ini menuju pada pembentukan masyarakat yang mengakui persamaan, persaudaraan, dan berkeadilan. Di samping itu, juga untuk membangun masyarakat yang bermoral. Prinsip tauhid ini menembus langsung ke dalam jantung masyarakat Arab. Secara diametral, risalah ini berhadapan dengan situasi sosio-politik Makkah yang dikuasai oleh oligarki Qurays yang serba monopolis. Monopoli ekonomi dan politik ini ditegakkan atas landasan politeisme.¹¹ Dengan demikian, Implementasi dari tauhid sosial ini adalah internalisasi konsep kesetaraan sosial (*social equity*) dan humanisasi tradisi (*Humanitation of Tradition*). Dua konsep inilah yang menjadi dasar pembangunan struktural sosial masyarakat Arab berdasarkan al-Qur'an.¹²

a. Kesetaraan Sosial (*Social Equity*)

Sejajar dengan konsep tauhid atau monoteis yang mendasarkan keyakinan hanya pada satu Tuhan, maka sisten sosial yang dibangun adalah berbasis kesetaraan derajat manusia. Manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan dipandang memiliki hak dan kewajiban yang sama tanpa dipengaruhi status sosial maupun suku asalnya. Al-Qur'an juga telah menegaskan bahwa perbedaan manusia di hadapan Tuhan hanyalah berdasarkan ketakwaannya bukan kedudukan sosialnya. Sebagaimana Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ ۖ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (AL-Hujurat: 13)

¹¹ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *al-Qur'an, Realitas Budaya dan Simbol Sejarah; Sebuah Refleksi* (Bandung: Pustaka, 1985), hlm.34

¹² Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an*, 164

Tradisi masyarakat arab yang tidak sejalan dengan prinsip *social equity* ini mendapat peringatan dan pembenahan dari al-Qur'an. Pranata sosial dan hukum seperti jual beli, perkawinan, waris, dan adopsi adalah contoh tradisi yang direspon al-Qur'an atas dasar prinsip *social equity* ini.¹³

b. Humanisasi Tradisi

Humanisasi tradisi yang dimaksud adalah menjadikan sebuah tradisi atau kebiasaan masyarakat menjadi lebih manusiawi. Artinya, praktek kebudayaan tersebut sejalan dengan penghormatan dan perlindungan terhadap eksistensi manusia.

Pembangunan masyarakat Arab oleh al-Qur'an dilakukan melalui tradisi mereka sendiri. Adat kebiasaan dan pranata yang sudah ada menjadi medium bagi al-Qur'an untuk mengenkulturasikan nilai-nilai monoteis atau tauhid. Landasan pengembangannya dijadikan lebih berorientasi manusia (*human-oriented*). Hal ini tidaklah berlebihan, karena manusia (masyarakat Arab waktu itu) adalah sasaran risalah al-Qur'an. Terbukti dalam al-Qur'an sendiri, manusia menjadi pokok pembicaraan. Pembahasan tentang eksistensinya dibicarakan melalui berbagai dimensi. Mulai dari penciptaannya, hubungannya dengan sesamanya, dengan makhluk lainnya, dan juga dengan Tuhannya. Dengan kata lain, al-Qur'an menggambarkan manusia dalam suatu lingkaran yang kompleks.¹⁴

Bisa dikatakan manusia merupakan "mitra" Tuhan dalam membangun peradaban. Dibuktikan dalam beberapa ayat, Tuhan menggunakan kata "Kami" ketika menjelaskan proses perubahan sosial. Hal ini menunjukkan bahwa Tuhan melibatkan manusia dalam

¹³ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an*, 164-166

¹⁴ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an; Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban, 2005), hlm.88

mendesain arah sejarah hamba-hamba-Nya.¹⁵ Sebagai pengguna peradaban, manusia diberi bekal akal pikiran dan kebebasan untuk mendesain kebudayaannya sendiri. Dengan demikian sangatlah logis jika dalam mereformasi tradisi dalam rangka pembangunan masyarakat, al-Qur'an mendasarkannya pada asas kepentingan kemanusiaan. Manusia dalam al-Qur'an tidak hanya dipandang sebagai makhluk biologis, melainkan juga makhluk yang etis dan historis.

Sejak awal dikatakan bahwa salah satu prinsip dalam islam adalah menjunjung tinggi martabat manusia, dan menempatkannya dalam status supremasi diantara makhluk Tuhan lainnya. Referensi konseptual dalam masalah ini cukup meyakinkan, seperti tertera dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabawiyyah.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ ۙ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

70. *Dan Sesungguhnya Telah kami muliakan anak-anak Adam, kami angkut mereka di daratan dan di lautan, kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang Sempurna atas kebanyakan makhluk yang Telah kami ciptakan. (Al-isra': 70)*

Model Dialektika Al-Qur'an dengan Tradisi Arab

Al-Qur'an bukanlah produk budaya, karena diwahyukan oleh Allah Swt kepada Nabi Muhammad secara *qath'iy al-wurud*. Semua kandungannya adalah autentik dari Tuhan sebagai penciptaannya sehingga disebut dengan *kalamullah*. Namun demikian, Al-Qur'an bukanlah 'sebuah' *kalamullah* yang anti-budaya, dikatakan demikian sebab Allah menurunkannya dengan menggunakan pendekatan budaya.

Penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an juga menunjukkan penggunaan pendekatan budaya. Melalui bahasa masyarakat saat itu, menjadikan al-Qur'an lebih mudah dipahami dan diterima pesan-

¹⁵ Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi; Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm.15

pesannya. Di sisi lain, Al-Qur'an juga memperhatikan tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab. Hal ini tampak dalam ayat-ayatnya yang membahas dan memberikan perhatian khusus terhadap berbagai tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab sekaligus melakukan perubahan-perubahan didalamnya.¹⁶

Secara umum, sikap al-Qur'an dalam merespon keberadaan tradisi Arab dapat dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu *tahmil* (menerima atau melanjutkan tradisi), *tahrim* (melarang keberadaan tradisi), dan *taghyir* (menerima dan merekonstruksi tradisi).¹⁷

1. *Tahmil (adoptive-complement)*

Tahmil atau apresiatif diartikan sebagai sebuah sikap menerima atau membiarkan berlakunya sebuah tradisi. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat al-Qur'an yang menerima dan melanjutkan keberadaan tradisi tersebut serta menyempurnakan aturannya. Termasuk dalam kelompok ini adalah masalah perdagangan dan penghormatan bulan-bulan haram.

2. *Tahrim (destructive)*

Tahrim diartikan sebagai sikap yang menolak keberlakuan sebuah tradisi masyarakat. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya pelarangan ayat-ayat al-Qur'an terhadap kebiasaan atau tradisi tersebut. Pelarangan terhadap praktek tersebut juga dibarengi dengan ancaman bagi yang melakukannya. Termasuk dalam kategori ini adalah kebiasaan berjudi, minum khamar, praktik riba, dan perbudakan.

3. *Taghyir (adoptive-reconstructive)*

Taghyir adalah sikap al-Qur'an yang menerima tradisi arab, tetapi memodifikasikannya sedemikian rupa sehingga mengubah karakter dasarnya. Al-Qur'an tetap menggunakan simbol-simbol atau pranata

¹⁶ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an*, hlm.213

¹⁷ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an*, hlm. 117-128

sosial yang ada, namun keberlakuannya disesuaikan dengan *welstaanschauung* ajaran islam, sehingga karakter aslinya berubah.

Al-Qur'an mentransformasikan nilai-nilainya ke dalam tradisi yang ada dengan cara menambah beberapa ketentuan dalam tradisi tersebut. Di antara adat istiadat Arab yang termasuk dalam kelompok ini adalah; pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, anak angkat, hukum waris, dan *qishas-diyat*.

Fenomena Radikalisme Agama di Indonesia

Realitas keberagaman Islam yang 'khas' masyarakat di Indonesia tengah menghadapi gugatan dengan kehadiran fenomena radikalisme beberapa tahun terakhir ini. Pemahaman keagamaan *mainstream* yang telah dianut mayoritas umat dinilai bukan merupakan pemahaman yang benar, karena dianggap berbeda dengan Islam yang ideal, islam yang dicontohkan oleh *salaf al-shalih*. Keunikan ekspresi keberislaman masyarakat Indonesia yang cukup variatif dicerca sebagai 'kejahiliyyahan modern' yang jauh dari islam yang benar, otentik, dan asli. Otentisitas islam hilang ketika ia telah dicampuri oleh unsur luar. Islam indonesia dikatakan kehilangan nilai keasliannya semenjak ia mengakomodasi dan berakulturasi dengan budaya dan sistem sosial-politik lokal. Masuknya warna budaya lokal dipandang melahirkan *bid'ah* atau *khurafat*. Oleh karena itu, islam indonesia perlu diislamkan kembali dengan panji-panji puritanisasi atau pemurnian.

Unsur luar lain yang dikatakan telah mengotori islam adalah adanya dialog dengan gagasan-gagasan barat modern. Konsep kedaulatan rakyat, demokrasi, *nation state*, konstitusi model barat dan sebagainya adalah penyakit-penyakit yang menggerogoti tidak saja kemurnian islam, akan tetapi juga keberadaannya. Sistem politik demokrasi yang "sekuler" ini mesti diruntuhkan untuk diganti dengan sistem islami (*nizam al-islami*). Sebuah sistem hidup yang lengkap (*kaffah*), sempurna (*kamil*), dan meliputi segala sesuatu (*syaamil*).

Pada perkembangannya, gugatan ini muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan tetapi telah merambah pada wujud gerakan. Munculnya ormas-ormas islam baru, lengkap dengan gerakan massanya merupakan tanda bahwa tantangan itu telah benar-benar bermain pada level praksis. Keberagaman yang mereka sebut “otentik”, islami dan *kaffah* diklaim semestinya diberlakukan di seluruh dunia karena keislaman semacam itu diklaim bersifat universal.¹⁸

Bisa dikatakan bahwa aksi-aksi kekerasan agama di Indonesia tidak dilakukan secara individual, tetapi secara kolektif dan tersistem. Setidaknya saat ini terdapat dua kategori gerakan islam radikal. *Pertama*, gerakan islam yang bersifat terbuka dan cair (*loosely organization*). Gerakan ini mudah dikenali karena jelas siapa pimpinan, anggota, dan pusat kegiatannya. *Kedua*, gerakan yang bersifat tertutup, yang kerap disebut sebagai organisasi bawah tanah (*underground organization*). Gerakan ini sulit diidentifikasi, proses rekrutmen anggotanya dilakukan secara rahasia.¹⁹

Berbagai organisasi ini telah menyedot perhatian banyak kalangan baik dalam dunia islam maupun non-islam karena karakter radikalnya. Baik radikal tersebut dalam lingkup cita-cita sosio-politiknya yakni menginginkan perubahan yang mendasar atas kondisi keagamaan, kemsyarakatan, serta kenegaraannya, maupun radikal dalam lingkup strategi dan cara menempuh tujuannya. Secara keseluruhan, gerakan islam radikal memiliki orientasi salafisme yang kuat (orientasi kepada masa lalu) dan dipengaruhi oleh ulama’-ulama’ timur tengah yang mereka percayai sebagai pandangan dunia islam yang paling absah.²⁰

Terjadinya perbedaan pemahaman terhadap teks islam merupakan realita yang wajar dan tidak dapat dipungkiri. Akan tetapi menjadi tidak wajar ketika perbedaan tersebut menimbulkan aksi-aksi kekerasan yang tentu

¹⁸ Imdadun Rahmat, “Islam Pribumi, Islam Indonesia”, kata pengantar dalam: Ahmad Baso dkk, *Islam Pribumi; Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. xvii

¹⁹ Ridwan al-Makassary (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid; Studi Kasus Jakarta dan Solo* (Jakarta: CSRC, 2010), hlm.3-4

²⁰ Ridwan al-Makassary (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid*, hlm.5

mengganggu tatanan multikultural di Indonesia. Aksi-aksi kekerasan tersebut misalnya teror bom di tempat-tempat ibadah, juga mereka merazia tempat-tempat yang dianggap sarang maksiat dengan legitimasi sebuah doktrin agama *al-amru bi al-ma'ruf wa al-nahyu 'an al-munkar* atau dengan mengatasnamakan *jihad fi sabilillah*. Diantara sekian banyak ayat yang sering disitir adalah QS Ali Imran (3): 104,

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

104. Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.

Dalam menafsirkan ayat diatas, Qurais Shihab melalui kitab tafsirnya membedakan antara kata *الخير* dengan *المعروف*. *Al-khair* adalah nilai universal yang diajarkan oleh al-Qur'an dan Sunnah. *Al-Khair* menurut Rasul saw. sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya *ittiba' al-Qur'an wa sunnati* (mengikuti al-Qur'an dan Sunnahku). Sedang *al-Ma'ruf* adalah sesuatu yang baik menurut pandangan umum suatu masyarakat selama sejalan dengan *al-khair*. Adapun *a-munkar* adalah sesuatu yang dinilai buruk oleh suatu masyarakat serta bertentangan dengan nilai-nilai Illahi. Karena itu ayat diatas menekankan perlunya *mengajak kepada al-khair/kebaikan, memerintahkan yang ma'ruf, dan mencegah yang munkar*. Jelas terlihat betapa *mengajak* kepada *Al-khair* didahulukan, kemudian *memerintahkan* kepada *ma'ruf* dan melarang kepada yang munkar.²¹

Hal yang perlu digarisbawahi berkaitan dengan ayat diatas adalah bahwasanya nilai-nilai Illahi tidak boleh dipaksakan, tetapi disampaikan secara persuasif dalam bentuk ajakan yang baik. Selanjutnya, setelah mengajak siapa yang akan beriman silahkan beriman, dan siapa yang kufur silahkan pula. Masing-masing mempertanggungjawabkan pilihannya.²² Oleh

²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Volume 2* (Ciputat: Lentera Hati, 2011), hlm. 211

²² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, hlm.211

karenanya, tidaklah tepat apabila konsep *amar ma'ruf nahi munkar* diterapkan dengan kekerasan.

Ayat Al-Qur'an; Antara Substansial-Fundamental dan Simbolik-Instrumental

Istilah substansial-fundamental dan simbolik-instrumental sebenarnya hampir sama dengan istilah *muhkam-mutasyabih* dalam bahasa *ulumul qur'an*. Sebagaimana pendapat Sahiron, ayat-ayat yang makna langsungnya (*direct meaning*) sesuai dengan ide dan pesan moral merupakan ayat-ayat *muhkamat*. Sedangkan, ayat-ayat yang tampaknya bertentangan dengan ide moral termasuk ayat-ayat *mutasyabihat*. Berdasarkan atas hal ini, ayat-ayat tentang perdamaian dan rekonsiliasi termasuk ayat-ayat *muhkamat*, sedangkan ayat-ayat tentang "*punishment stories*" (kisah-kisah pengazaban) dan perang "yang dibolehkan" (*jihad*) merupakan ayat-ayat *mutasyabihat*.²³

Istilah ini juga telah dikembangkan oleh tokoh tafsir modern yang dikenal dengan metode 'quasi obyektifis modernis'. Menurut tafsir modern ini, seseorang bias memahami dan menafsirkan al-Qur'an dengan memperhatikan konteks tekstual dan kontekstualnya, menangkap ide moralnya, kemudian mengaplikasikannya sejalan dengan ide moral tersebut. Strategi metodologis tidaklah berakhir pada masa literal al-Qur'an. Mereka yang bias dikategorikan dalam golongan ini ialah Fazlur Rahman, Muhammad Talbi, dan Nasr Hamid Abu Zayd, lebih memperhatikan tujuan moral universal (*maqashid*) al-Qur'an. Mereka menyatakan bahwa universalitas atau substansial al-Qur'an terletak pada, dalam istilah Talbi, *maqashid*, atau *rationes legis* dalam bahasa Rahman, atau dalam istilah Abu Zayd, *maghza*.

Sebuah realita, Al-Qur'an di satu sisi, membincangkan tentang perdamaian dan di sisi lain membahas pula tentang konflik dan kekerasan "yang dibenarkan". Jadi, kita menemukan dalam al-Qur'an ayat-ayat

²³ Sahiron Syamsuddin, "Pesan Damai di Balik Seruan Jihad", Sahiron Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi, dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), hlm.87

mengenai perdamaian/rekonsiliasi dan ayat tentang hukuman bagi orang kafir dan *jihad* dalam pengertian sebagai perang “yang dibenarkan”. Diantara ‘ayat-ayat pedang’ (*sword verses*) dalam al-Qur’an ialah QS.22: 39-40, yang merupakan ayat pedang pertama yang turun kepada Nabi Muhammad SAW.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ لَقْدِيرٍ
الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ
ۖ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ
وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ
مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

39. *Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, Karena Sesungguhnya mereka Telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu,*

40. *(yaitu) orang-orang yang Telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali Karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah Telah dirobokkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa,*

Ayat ini diwahyukan di Madinah setelah sebelumnya Nabi dan para sahabatnya diusir dari Makkah untuk kemudian hijrah ke Madinah. Dalam *jami' al-Bayan*, at-Tabari menafsirkan ayat diatas dengan: “Tuhan mengizinkan kaum mukmin untuk berperang melawan kaum musyrik karena mereka menindas kaum mukmin dengan menyerang mereka.²⁴ Dengan senada, al-Zamakhsary menyatakan dalam *al-Kasysyaf* bahwa kaum musyrik Makkah menyakiti kaum mukmin dan datang kepada Nabi dan menyakiti beliau pula, tetapi kemudian Nabi mengatakan kepada pengikutnya:

²⁴ Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *jami' al-Bayan*, diedit oleh ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki (Cairo: Hajar, 2001), jilid 17, hlm.470

“Sabarlah! Aku belum diperintahkan untuk pergi berperang.”²⁵. penjelasan yang sama juga ditemukan dalam *Mafatih al-Ghaib* karya al-Razi.²⁶ Baik al-Zamakhsary maupun al-Razi menegaskan bahwa perang baru diizinkan dalam ayat yang turun setelah diturunkannya tujuh puluh ayat yang melarang ini. Ini adalah bukti bahwa ayat ini diturunkan setelah tidak ada lagi solusi untuk mengatasi kaum musyrik Mekkah yang telah melakukan begitu banyak tindak kekerasan terhadap Nabi dan para pengikutnya. Upaya lain untuk menghindari peperangan seperti bersabar, memaafkan, dan membiarkan kaum musyrik, telah dilakukan. Akan tetapi mereka masih tetap kejam dan menyerang kaum mukmin. Bahkan, mereka tidak membolehkan kaum muslim memasuki Makkah untuk melaksanakan ibadah haji.²⁷

QS. 22:39-40 di mana Nabi dan para pengikutnya mulai diizinkan untuk pergi berperang harus dipahami berdasarkan konteks tekstual dan historisnya. Berbasis pada dua konteks tersebut, seseorang bisa mengatakan bahwa peran utama dari ayat-ayat ini bukanlah pergi berperang itu sendiri, akan tetapi menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama dan perdamaian. Dengan kata lain, perang hanyalah sebuah instrumen untuk mewujudkan nilai moral. Ini berarti bahwa perang harus dihindari jika masih ada jalan non kekerasan yang masih mungkin dilakukan. Kesimpulan yang sama bisa dilihat dalam *Taifif Manabi' al-Irhab* karya Muhammad Syahrur. Disini Syahrur mengatakan: “Jadi *jihad* damai di jalan Allah boleh diikuti dengan peperangan hanya dalam situasi yang sangat diperlukan agar seluruh umat manusia mendapatkan kebebasan memilih (*hurraiyyat al-ikhtiyar*) yang aspek utamanya adalah kebebasan beragama, berekspresi, menggunakan simbol keagamaan, sekte, keadilan, dan kesetaraan.”²⁸

²⁵ Mahmud Ibn Umar al-Zamakhsary, *al-Kasasyaf* (Kairo: Maktabah al- ‘Abikan, 1998), jilid 4, hlm.199

²⁶ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), jilid 23, hlm.40

²⁷ Sahiron Syamsuddin, “Pesan Damai di Balik Seruan Jihad”, hlm.94

²⁸ Muhammad Syahrur, *Taifif Manabi' al-Irhab* (Damaskus: al-Ahali, 2008), hlm. 138

Enkulturasikan al-Qur'an dan Implikasinya pada Masa Kontemporer

Pesan-pesan yang terdapat dalam al-Qur'an yang diwahyukan selama masa kerasulan Muhammad telah berhasil mereformasi sejumlah sistem dalam masyarakat Arab. Pembaruan tersebut tidak hanya menyentuh bagian luar dari budaya masyarakat, tetapi menembus bagian inti kebudayaan yang sudah mapan pada waktu itu. Norma, aturan, institusi sosial, bahkan keyakinan masyarakat mengalami perubahan yang signifikan.

Secara umum, risalah al-Qur'an bertujuan untuk menegakkan tata masyarakat yang etis dan egalitarian. Fokus utamanya adalah penciptaan sistem sosial dan ekonomi yang berkeadilan. Segala praktik yang bertentangan dengan tujuan al-Qur'an tersebut dikritik melalui ayat-ayat yang turun. Ketimpangan sosial dan ketidakseimbangan ekonomi merupakan aspek-aspek yang dicela oleh al-Qur'an.²⁹

Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw dan diteruskan kepada umatnya adalah sebagai pedoman hidup. Risalahnya tidak hanya berisi aturan-aturan hidup saja, tetapi juga metode bagaimana menata atau mengorganisasikan kehidupan. Untuk itu, ayat-ayat al-Qur'an seharusnya tidak hanya dipahami arti tekstualnya, tetapi juga harus dipelajari bagaimana metode enkulturasinya sebagai solusi masalah sosial waktu itu. Ajaran al-Qur'an bagi masyarakat saat itu adalah model bagi tatanan ideal yang kemudian ditransformasikan Nabi ke dalam sistem sosial masyarakat.

Perkembangan peradaban berimplikasi pada perubahan sistem sosial yang berkembang dalam masyarakat. Idealisasi masyarakat muslim masa awal mungkin tidak menemukan signifikansinya pada masa sekarang. Model ideal yang dibentuk al-Qur'an tidak dapat diaplikasikan, karena adanya perbedaan konteks yang mengelilinginya. Sehingga diperlukan model baru untuk konteks masyarakat saat ini dengan tetap mengacu pesan-pesan al-

²⁹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Muhyiddin (Bandung: Pustaka, 1995), hlm.55

Qur'an.³⁰ Ajaran al-Qur'an harus tetap dibumikan dengan mencontoh metode enkulturasi yang telah dipraktikkan al-Qur'an sendiri. Hal ini dilakukan dengan menemukan sisi fundamental dari ajaran tersebut dan mempertimbangkan metode ijtihad yang dipraktikkan oleh para ulama' sebelumnya.

Proses enkulturasi tidak akan pernah selesai. Al-Qur'an sudah memberikan metode yang sempurna tentang bagaimana membangun masyarakat dengan ideologi yang bertentangan dengan ajarannya. Nabi juga memberikan keteladanan sebagai agen enkulturasi yang menyampaikan dan mentransformasikan ajaran tersebut ke dalam masyarakat. Pendekatan budaya sangat ditekankan dalam proses ini, sehingga secara bertahap terjadi peralihan budaya dari masyarakat jahiliyyah menjadi masyarakat islam. Proses ini semestinya juga dilakukan oleh umat islam saat ini dengan selalu mentransformasikan ajaran al-Qur'an guna melakukan perubahan sosial dan budaya. Ajaran al-Qur'an bersifat universal, yang berarti mampu berdialektika dengan semua sistem yang ada dan dapat menjadi model bagi realitas masyarakat saat ini.³¹

Dengan demikian, enkulturasi al-Qur'an merupakan sebuah proyektor untuk menemukan kandungan al-Qur'an yang komprehensif yang tak hanya membimbing umat agar tidak terjebak pada "bentuk luar" suatu budaya manusia. Akan tetapi lebih dari itu, yaitu perubahan isi terasa lebih penting lagi guna mewujudkan suatu bentuk budaya masyarakat yang lebih baik. Juga bukan sebuah strategi yang memaksakan terbentuknya budaya tertentu untuk mengganti budaya yang telah ada. Karena pemaksaan bentuk budaya tertentu bertentangan dengan dinamika bentuk itu sendiri yang bersifat multi dan beragam sesuai perkembangan terlebih di era demokrasi sekarang ini.³²

³⁰ Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm.9-10

³¹ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an*, 207

³² Acep Aripuddin, *Dakwah Antar Budaya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012) hlm.5

Penutup

Muslim radikal dan teroris telah menyalahpahami ayat-ayat al-Qur'an tentang perang. Kesalahpahaman mereka pertama terletak pada bahwa mereka telah memposisikan ayat-ayat ini dalam level yang sama dengan ayat-ayat tentang perdamaian. Dalam hemat penulis, ayat-ayat al-Qur'an tentang perdamaian harus ditempatkan sebagai naungan dari ayat-ayat al-Qur'an tentang perang. Kedua, mereka telah memahami ayat tentang perang ini secara literal dan mengabaikan konteks tekstual dan historisnya.

Tujuan al-Qur'an diwahyukan kepada manusia bukanlah untuk arabisasi, tetapi melakukan islamisasi ke dalam sistem sosial budaya masyarakat arab. Disinilah perlunya memilah antara yang universal dengan yang partikular, antara yang autentik islam dengan yang tradisi arab. Ajaran yang autentik berupa nilai atau aturan substansial yang ditransformasikan dan membentuk tata sosial baru, sedangkan yang berasal dari atau memiliki keterkaitan dengan adat sebelumnya bersifat lokal dan partikular. Keberadaannya dalam al-Qur'an berfungsi sebagai media instrumental untuk aplikasi nilai dan aturan yang substansial tersebut.

Keinginan untuk mengubah tatanan sosial dengan membasmi kemaksiatan sebagai salah satu instrumennya merupakan langkah tepat, akan tetapi kurang mencakup totalitas dari visi islam itu sendiri. Kalau kita melihat proses enkulturasi al-Qur'an, maka kita akan melihat visi islam yang pertama adalah mengangkat harkat manusia.

Ajaran al-Qur'an yang menjadi induk dari ajaran Islam hendaknya menjadi media untuk menyatukan berbagai kepentingan, mengkombinasikan berbagai gagasan, dan menjembatani berbagai perbedaan di antara umat islam maupun umat manusia. Kandungannya harus selalu digali untuk mewujudkan kemaslahatan umum bukan untuk menguatkan kebenaran kelompok tertentu. Sifat universalnya harus diaplikasikan untuk membangun sikap toleran, dan bukan menunjukkan sikap arogan. Dari awal diwahyukannya hingga sampai akhir zaman nanti, al-Qur'an harus tetap beradagium *rahamatan lil 'alamin*.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim dan Terjemahnya

- Aripudin, Acep, *Dakwah Antar Budaya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012).
- Harb, Ali, *Kritik Nalar al-Qur'an*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LkiS, 2003)
- Hidayat, Komaruddin, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi; Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2003).
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *al-Qur'an, Realitas Budaya dan Simbol Sejarah; Sebuah Refleksi* (Bandung: Pustaka, 1985).
- Al-Makassary, Ridwan (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid; Studi Kasus Jakarta dan Solo* (Jakarta: CSRC, 2010).
- Muhammad, Rusjdi Ali, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh; Problem, Solusi, dan Implementasi* (Jakarta: Logos, 2003).
- Nasir, Ridwan(ed.), *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer* (Surabaya: IAIN Press, 2006)
- News.liputan6.com diakses pada tanggal 20 Februari 2019.
- Rahardjo, M. Dawam, *Paradigma al-Qur'an; Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban, 2005).
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Muhyiddin (Bandung: Pustaka, 1995)
- Rahmat, Imdadun (ed.), *Islam Pribumi; Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (Jakarta: Erlangga, 2003).
- Al-Razi, Fakhr al-Din, *Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), jilid 23.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Volume 2* (Ciputat: Lentera Hati, 2011)
- S.J, A. Soenarja, *Enkulturasasi (Indonesianisasi)* (Yogyakarta: Kanisius, 1977).
- Sodiqin, Ali, *Antropologi al-Qur'an; Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008).
- Syahrur, Muhammad, *Taifif Manabi' al-Irhab* (Damaskus: al-Ahali, 2008),
- Syamsuddin, Sahiron (ed.), *Islam, Tradisi, dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012)

Al-Tabary, Muhammad ibn Jarir, *Jami' al-Bayan*, diedit oleh 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki (Cairo: Hajar, 2001), jilid 17.

Al-Zamakhsary, Mahmud Ibn Umar, *al-Kasysyaf* (Kairo: Maktabah al-'Abikan, 1998), jilid 4.