

GAGASAN ISLAM TENTANG CIVIL SOCIETY
*(Pendekatan Hermeneutik Terhadap
Surat Ali-Imran Ayat 110)*

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu (S-1)
Ilmu Ushuluddin



Oleh :

RATINUDDIN YUSUF
NIM : EO.00.97.158

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS K 4-2002 032 TH	No. 1 4-2002/TH/032 55

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN TAFSIR HADITS
2002

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

**Skripsi oleh Ratinuddin ini telah diperiksa dan disetujui
untuk diujikan**



Surabaya, 28 Januari 2002

Pembimbing

Drs. H. Muslih Fuadie, MAg.
NIP: 150 203 828

HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi oleh **Ratinuddin Yusuf** ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi
Surabaya, 9 Pebruari 2002.

Mengesahkan

Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.



Dehan

Dr. H. Abdullah Khozin Affandi, MA.

NIP. 150 190 692

Ketua,

Drs. H. Muslih Fu'adie, M.Ag.

NIP. 150 203 828

Sekretaris,

Dra. Hj. Nur Fadlilah, M. Ag

NIP. 150 252 756

Penguji I,

Drs. H. Hasyim Abbas

NIP. 150

Penguji II,

Drs. H. M. Syarief

NIP. 150 224 885

DAFTAR ISI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
HALAMAN PERSEMBAHAN	iii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	vi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Rumusan Masalah	7
D. Penegasan Judul	7
E. Tujuan Penelitian	9
F. Kegunaan Penelitian	9
G. Metodologi Penelitian	10
H. Sistematika Pembahasan	11
BAB II AL-QUR'AN DAN HERMENEUTIK	
A. Al-Qur'an antara teks dan konteks	13
1. Peluang dan terbukanya penafsiran al-Qur'an	13
2. Relasi antara teks, pengarang dan pembaca	21
3. Dialog al-Qur'an dengan masyarakat	25
B. Sekilas tentang Hermeneutik	29
1. Pengertian Hermeneutik	29
2. Aplikasi Hermeneutik terhadap kitab suci	30

BAB III CIVIL SOCIETY DALAM KAJIAN TAFSIR

A. Civil Society dalam surat Ali-Imran ayat 110	37
1. Surat Ali-Imran ayat 110	37
2. Makna mufradat	37
3. Terjemahan ayat 110	39
B. Penjelasan Mufassir	39
C. Melacar Arkeologi Konsep	44

BAB IV GAGASAN ISLAM TENTANG CIVIL SOCIETY

1. Teori-teori Civil Society	53
2. Pendekatan Hermeneutik terhadap surat Ali-Imran ayat 110	59

BAB V PENUTUP

A. KESIMPULAN	68
B. SARAN-SARAN	69

DAFTAR PUSTAKA	70
----------------	----

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id



BAB I PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang

Fenomena mutakhir tentang *sosio - ekonomi* global dan kebebasan politik telah membawa pengaruh terhadap seluruh sendi-sendi kehidupan manusia di berbagai belahan dunia. Hal ini terkait dengan proses pelaksanaan demokratisasi di sejumlah pemerintahan di dunia, dimana sedikitnya 30 negara mengalami transisi untuk menuju demokrasi yang dimulai sekitar tahun 70-an di Eropa Selatan seperti Spanyol, Portugal, dan Yunani. Kemudian disusul oleh Amerika Latin dan Tengah: Brazil, Argentina, Chile, Uruguay, Peru, Ecuador, Paraguay, Honduras, El Salvador, Guatemala dan Meksiko. Selanjutnya pada tahun 80 - an di Eropa Timur, Polandia, Hongaria, Cekoslovakia, Rumania, Bulgaria dan bekas republik demokrasi Jerman, serta sejumlah negara-negara di Asia pada awal tahun 90 – an seperti Korea Selatan, Taiwan dan Philipina. Fenomena ini yang kemudian oleh Samuel P. Huntington disebut sebagai gelombang demokrasi ke-tiga.¹

Kecenderungan demokratisasi di seluruh dunia tersebut, telah membawa kembali munculnya ide *Civil Society*, atau dengan kata lain bahwa munculnya *Civil Society* mempunyai keterkaitan yang sangat erat dengan proses demokratisasi tersebut. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Giovanni Santoni bahwa

¹ Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, Penerjemah Asril Marjohan, Pustaka Utama Grafiti, 1997, hal. 51-56.

demokrasi bukan otoritarianisme, bukan totalitarianisme, bukan absolutisme, dan juga bukan kediktatoran tetapi merupakan suatu sistem dimana seseorang tidak bisa memilih dirinya sendiri atau memberikan kepada dirinya sendiri suatu kekuasaan pemerintahan, karena tidak seorangpun merebut kekuasaan untuk dirinya sendiri secara tidak terkontrol dan tidak terbatas.² Dengan demikian maka demokrasi bukan depotisme. Di sinilah landasan keterkaitan antara demokrasi dan *Civil Society*.

Lebih dari fakta bahwa revolusi demokrasi berkelindan dengan menguatnya *Civil Society*, juga bersamaan dengan terjadinya suatu perubahan dalam hubungan masyarakat – negara yang dalam hal ini juga memberikan sumbangan bagi lahirnya kembali ide tentang *Civil Society*. Dalam hal ini masyarakat timur adalah pegalaman yang cukup baik dalam berusaha untuk meminjam istilah John A. Hall – “Mnegakkan kesusilaan dalam masyarakat yang sudah sama seklai hilang di masa lalu” di tengah-tengah negara yang hegemonik di kawasan tersebut. Gerakan yang paling melegenda dari solidaritas Lech Walesa yang melopari aksi perlawanan terhadap negara Polandia yang hegemonik di bawah rezim militer komunis Jaruzzelski yang bekerja atas dukungan perspektif *Civil*

² Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan; Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani, Etos Kewirausahaan*, Galang Prss, Yogyakarta, 2001, hal. 158.

3

Society yang dalam pandangan mereka bahwa *Civil Society* adalah kunci dalam berdemokrasi – tidak ada demokrasi tanpa *Civil Society*.³

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam *generale understanding* dapat dilihat bahwa hubungan negara dan masyarakat dalam suatu negara yang hegemonik adalah *A. Simetris*, artinya negara selalu mendominasi masyarakat atau rakyat dalam seluruh aspek kehidupan. Dalam situasi seperti itu peluang masyarakat untuk mempunyai ruang sendiri merupakan hal yang *impossible*, walaupun ada sangatlah terbatas. Sehingga hal terpenting dari *Civil Society* adalah menciptakan ruang bagi sekelompok masyarakat untuk ada dan bergerak. Akan tetapi pada tataran selanjutnya, literatur-literatur yang membahas tentang *Civil Society* tidak menawarkan sesuatu yang tunggal atau definisi yang utuh, namun juga ada kesamaan garis besar bagaimana istilah tersebut dipahami. Sebagai sebuah istilah dapat ditunjukkan ada suatu istilah *civilitas (civility)* yang merupakan inti dari konsep tersebut. Memang tidak dapat dipungkiri dalam tingkat ide banyak perbedaan pandangan tentang *Civil Society*, maka tidak demikian dalam asal usulnya. *Civil Society* lahir di Eropa yang sangat terkait dengan konteks sosial, ekonomi, budaya dan politik. Hal ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh Serif Madrin⁴ “*Civil Society* adalah mimpi orang Barat”.

³ Ibid, hal.159.

⁴ M. As. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, LP3S, Jakarta, 1996.



Dari hal di atas cukup jelas, bahwa *Civil Society* tidak lahir dari sesuatu yang vakum, tetapi justru merupakan produk dari suatu masyarakat tertentu, yaitu *sosio – budaya* dan politik Barat. Benar atau tidak mimpi itu, ketika diekspor dan ditransfer ke dalam masyarakat dengan latar belakang *sosio – budaya*, ekonomi dan politik yang berbeda akan menyisakan suatu kebingungan yang menarik. Bahkan Madrin sendiri memberikan isyarat bahwa kemungkinan ekspor ide *civil society* sangatlah terbatas, tetapi ide tentang *Civil Society* dapat diadopsi dikawasan barat, termasuk oleh dunia Islam yang sekarang sedang memperoleh kerangka-kerangka institusi yang sejalan dengan timbulnya *Civil Society* di Barat.

Civil Society dalam batas waktu itu juga mendapat respon dan menjadi wawasan publik di kalangan cendekiawan Muslim di dunia, khususnya Indonesia. Akan tetapi cukup disayangkan sejauh dikaitkan dengan Islam. Respon yang muncul hanya sekedar mengaitkan atau mencari persamaan antara Islam dengan *Civil Society* atau sekedar mempertanyakan akseptabilitas Islam terhadap *Civil Society*. Dari sini yang kemudian orang mencari legitimasi historis dari warisan kesejarahan Islam yang dianggap paling ideal, yaitu kehidupan Nabi Muhammad SAW di Madinah. Respon yang semacam ini barangkali kurang produktif, karena berhenti pada pencarian legitimasi. Bahkan dalam konteks yang lebih mikro respon tersebut lebih terkait dengan identitas kultural. Orang-orang Muhammadiyah menafsirkan *Civil Society* dengan identitas ke-Muhammadiyahannya, begitu juga dari yang Nahdlatul Ulama' menafsirkan dengan identitas ke-NU-annya sebagai *Civil Society*. Respon yang demikian sangat

dikecam oleh Hassan Hanafi,⁵ menurutnya umat Islam tidak bisa menggali dan menemukan sesuatu yang baru dari sumbernya sendiri. Hal yang semacam ini tentu sangat menyedihkan, dimana Islam sangat kaya dengan sumbernya tetapi umatnya tidak mampu memanfaatkannya.

Islam adalah agama Tuhan yang diturunkan ke muka bumi dengan membawa misi kemanusiaan, agar tercipta suatu tatanan masyarakat yang adil dan sejahtera, tentunya untuk menciptakan hal tersebut, Islam tidak bisa dipahami secara *legal-formal an sich*, tetapi harus lebih pada aspek substansinya. Selama ini terjadi pemahaman yang cukup berlebihan pada sebagian umat Islam yang menganggap bahwa Al-qur'an mengandung segala sesuatu dan harus diimplementasikan dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Kesalahpahaman ini berasal dari ayat Al-qur'an Surat 16 : 89.

ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين

Artinya: "Dan Kami (Tuhan) telah menurunkan kepada kamu kitab yang menjelaskan segala sesuatu dan sebagai suatu petunjuk dan rahmat dan sebagai kabar baik bagi mereka yang memperhatikan."

Ayat ini menjelaskan bahwa Al-qur'an mengandung informasi tentang berbagai aspek tuntutan moral, dan bukan sesuatu yang memberikan pengetahuan tentang sesuatu obyek yang harus dijalankan dan direalisasikan dalam kehidupan ini, karena Al-qur'an bukanlah kumpulan pengetahuan umum. Akan tetapi dua

⁵ Hassan Hanafi, *Oksidentalisme; Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, Penerjemah M. Najib Buchori, Paramadina, Jakarta, 2000, hal. 11.

8

pemahaman tentang Islam (Al-qur'an) yaitu Islam *legal – formal* dan Islam substantif tidak bisa disalahkan salah satunya, karena dua pemahaman tersebut sudah mengkristal dan mewarnai dalam sejarah perjalanan umat Islam. Dalam konteks bernegara pemahaman inipun akhirnya terbelah menjadi dua spektrum, Pertama, bahwa Islam adalah sebagai dasar negara, artinya syari'ah harus diadopsi sebagai konstitusi negara . Kedua, Islam tidak memberikan dasar yang jelas dan bentuk instan teori negara (teori politik) yang harus diikuti oleh *ummah*. Menurut Muhammad Imarah, seorang pemikir Mesir bahwa Islam sebagai sebuah agama tidak memiliki sistem pemerintahan yang khas bagi orang Islam, yang lahir dari logika agama ini yang sesuai dengan segala zaman dan tempat, yang selalu berubah dengan kekuatan evolusi yang tidak selalu mengikuti pemikiran rasional manusia.⁷ Menurut alur teoritis ini cukup jelas, bahwa istilah negara tidak dapat dibangun dalam Al-qur'an, namun demikian adalah penting untuk dicatat bahwa posisi ini mengakui fakta, bahwa Al-qur'an berisi tentang nilai-nilai etika dan perintah tentang aktivitas-aktivitas *sosial – politik* manusia, termasuk didalamnya prinsip-prinsip tentang keadilan, persamaan, persaudaraan, dan kebebasan.

Berangkat dari hal di atas bahwa umat Islam cenderung reaksioner terhadap tradisi Barat (ide-ide dari Barat) di sisi yang lain dalam konteks berbangsa dan

⁷ Binnaz Toprak, Islam dan perkembangan politik di Turkey, (Pent) Karsidi diningrat, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1999, hl. 15.

bernegara. Islam harus dipahami secara substantif yang lebih mengedepankan nilai-nilai etika atau prinsip-prinsip moral, maka dipandang perlu oleh penulis untuk mengkaji dan menafsirkan kembali ayat Al-qur'an yang memungkinkan diperolehnya pemahaman baru mengenai *Civil Society* dalam *Islam-Indonesia*.

B. Identifikasi Masalah

Merujuk pada latar belakang di atas, maka masalah pokok yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah:

1. Teori-teori *Civil Society* dan sejarah perkembangannya.
2. Gagasan atau konsepsi Islam (Al-qur'an) tentang *Civil Society*.

C. Rumusan Masalah

Untuk lebih praktis dan operasional serta analitis, maka masalah ini perlu adanya rumusan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah pengertian *Civil Society* ?
2. Bagaimana konsepsi atau gagasan Al-qur'an surat Ali Imran ayat 110 tentang *Civil Society* atau masyarakat yang ideal ?

D. Penegasan Judul

Judul yang penulis angkat dalam penulisan skripsi ini adalah "**Gagasan Islam Tentang Civil Society ; Pendekatan Hermeneutika terhadap surat Ali Imran ayat 110**". Sebelum masuk pada pembahasan, dipandang cukup urgen untuk menjelaskan dan mempertegas kata-kata atau istilah yang terdapat pada judul di atas. Hal ini dimaksudkan agar tidak terjadi *missunderstanding* dalam

memberikan *interpretasi* terhadap judul tersebut. Adapun kata atau istilah yang perlu ditegaskan adalah sebagai berikut:

Islam : Nama sebuah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad

SAW untuk kedamaian dan kesejahteraan umat manusia.

Civil Society : Menurut etimologi berasal dari dua kata yaitu *Civil* dan *Society*.

Civil berarti sopan, mempunyai kebudayaan yang tinggi.

Society: masyarakat, warga.⁸ Sedangkan menurut Terminologi adalah suatu masyarakat yang setidaknya memiliki tiga ciri utama yaitu:

1. Adanya kemandirian yang cukup tinggi dari individu-individu dan kelompok-kelompok dalam masyarakat, utamanya ketika berhadapan dengan negara,
2. Adanya free publik sphere sebagai wahana bagi keterlibatan politik secara aktif dari warga negara melalui wacana dan praktis yang berkaitan dengan kepentingan publik.
3. Dan kemampuan membatasi kuasa negara agar tidak *intervensionis*.⁹

Hermeneutika : Sebuah disiplin filsafat yang memusatkan bidang kerjanya

⁸ John M. Echolis dan Hassan Sadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Gramedia, Jakarta, 1976.

⁹ M. As. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, hal, 217.

9

pada *understanding of understanding* terhadap teks, yang datang dari kurun waktu, tempat, dan situasi sosial yang asing bagi para pembacanya.¹⁰

Jadi pengertian utuh dari judul skripsi ini adalah mencari dan menggali kembali gagasan atau ide-ide Islam tentang *Civil Society* dengan cara *reinterpretasi* terhadap Al-qur'an (salah satu sumber Islam) yang merupakan *teks* yang turun atau datang dari kurun waktu, tempat dan situasi *sosio-politic* yang asing atau jauh dari kita (pembacanya).

E. Tujuan Penelitian

1. Terciptanya pemahaman yang kontekstual terhadap ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan *Civil Society* sehingga diperoleh pemahaman baru.
2. Mengetahui model atau konsep *Civil Society* yang ditawarkan oleh Islam (Al-qur'an).

F. Kegunaan Penelitian

Penelitian skripsi ini diharapkan dapat berguna untuk:

1. Eksplorasi wacana penulis khususnya dan pembaca pada umumnya tentang Islam dan *Civil Society*.

¹⁰ Qomaruddin Hidayat, *Arkoun dan Tradisi Hermeneutika*; Tradisi Kemoderenan dan Meta Modernisme, J. Hendrik Meuleman, (pent) LKIS, Yogyakarta, 1996, hal. 24.

2. Khazanah kepustakaan di Fakultas Ushuluddin dan untuk menstimulasi para pembaca agar senantiasa memperoleh pemahaman baru mengenai Islam, sehingga Islam akan senantiasa segar dan dinamis.

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *library research* (penelitian kepustakaan) yang difokuskan pada studi teks (*Fiqh Al-lughah Al-qur'an*).

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini sumber data yang digunakan ada dua, yaitu:

a. Sumber data primer, yaitu Al-qur'an.

b. Sumber data sekunder, yaitu:

- Kitab-kitab tafsir Al-qur'an.
- Demokrasi dan *Civil Society*, karangan M. As. Hikam.
- Masyarakat Madani, Agama kelas menengah dan perubahan sosial, karya Dawam Rahardjo.
- Oksidentalisme, karya Hassan Hanafi.
- Hermeneutik; sebuah metode filsafat, karya E. Sumarmoyo.

- Hermeneutika; wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis, karya Roy J. Howard.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- dan lain-lain.

3. Teknik Penggalan Data

Teknik penggalan data yang digunakan dalam penulisan ini adalah studi kepustakaan, yaitu membaca dan mempelajari pada buku-buku literatur (sumber data) kemudian dianalisis dan diuraikan secara detail untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang diajukan.

4. Teknik Analisa Data

Dalam menganalisis data ini, penulis menggunakan *content analysis*, yaitu suatu analisis ilmiah tentang isi pesan dari suatu teks dengan melakukan pendekatan historis.

H. Sistematika Pembahasan

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Untuk mempermudah pembahasan dan pemahaman, penulisan ini dibagi

dalam beberapa Bab dan Sub Bab. Adapun tata urutannya adalah sebagai berikut:

BAB I : Pendahuluan yang terdiri dari latar belakang, identifikasi masalah, rumusan masalah, penegasan judul, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

BAB II : Landasan teori terdiri dari Al-qur'an dan Hermeneutika yang didalamnya mencakup Al-Qur'an antara teks dan konteks, relasi antara teks pengarang dan pembaca, dialog Al-Qur'an dengan

masyarakat, pengertian Hermeneutik, aplikasi Hermeneutik terhadap kitab suci.

BAB III : *Civil Society* dalam kajian Tafsir terdiri dari Surat Ali Imran ayat 110, Penafsiran para Mufassir dan melacak arkeologi konsep.

BAB IV : Analisa Pembahasan terdiri dari pengertian teori-teori *Civi Society* dan pendekatan Hermeneutik terhadap surat Ali-Imran ayat 110.

BAB V : Penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

AL-QUR'AN DAN HERMENEUTIK

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Al-qur'an antara Teks dan Konteks

1. Peluang dan terbukanya penafsiran Al-qur'an

Semenjak awal Al-qur'an telah mendeklarasikan dirinya dengan idiom-idiom yang bersifat "Antropologis". Seperti *Hudan Linnas* (petunjuk bagi seluruh umat manusia), *Syifa' Lima Fii al-Sudur* (obat penyembuh bagi penyakit-penyakit yang ada dalam dada), *Kuntum Khoiru Ummah* (kamu sekalian adalah umat yang terbaik), *Ahsanu al-Taqwim* (sebaik-baiknya penciptaan), termasuk juga istilah khalifah sangat sarat dengan makna Antropologis. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Fazlurrahman yang dikutip oleh M. Amin Abdullah bahwa Al-qur'an bukan buku ketuhanan apalagi buku hukum melainkan buku petunjuk bagi manusia.¹¹ Lebih lanjut Rahman digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id bahkan sempat mengatakan Al-qur'an hanya sekedar dokumen untuk umat manusia yang mengandung petunjuk bagi umat manusia (*Hudan Lin-nas*) (2 : 185) . Karena Al-qur'an merupakan petunjuk bagi umat manusia, maka Al-qur'an sangat *well come* bagi siapa saja yang ingin mengambil petunjuk maupun hidayah dari Allah SWT. Tentunya untuk mengambil atau memahami petunjuk dalam Al-qur'an memerlukan penafsiran-penafsiran.

¹¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996, hlm. 218.

Menurut Muhammad Arkoun, pemikir kontemporer Al-jazair yang disinyalir oleh Quraish Shihab bahwa Al-qur'an memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas, kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud mutlak, sehingga ayat-ayatnya selalu terbuka (untuk direinterpretasi) tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.¹² Akan tetapi meskipun demikian kegiatan menafsirkan Al-qur'an bukanlah hal yang cukup mudah yang dapat ditafsirkan semua orang secara semena-mena. Di sini orang harus mengakui dan menyadari bahwa menafsirkan dan menjelaskan kandungan-kandungan Al-qur'an butuh kemampuan yang cukup memadai. Sebab suatu kitab suci, termasuk Al-qur'an yang selalu dikhawatirkan orang setiap mendengar penafsiran kembali ajaran-ajaran Islam adalah munculnya bahaya *relatifisme* dan *sekularisme* terhadap ajaran Tuhan yang absolut. Lebih dari itu tuntutan yang dilontarkan para pengkritik terhadap upaya pembaharuan ialah menafsirkan Al-qur'an menurut tuntutan zaman. Padahal semestinya zaman yang dibimbing dan ditafsirkan Al-qur'an.¹³ Terhadap kritik semacam ini, pertanyaan yang perlu dijawab antara lain yaitu bisakah semangat dan isi Al-qur'an serta tradisi kenabian dipahami tanpa melibatkan penafsiran, pendapat dan kecenderungan subyektif penafsirnya ? Tentu saja tidak bisa.

¹² Fazlurrahman, *Tema Pokok Al-qur'an*, (pent) Anas Wahyudin, Pustaka, Bandung, 1980, hal. 1.

¹³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-qur'an*, Mizan, Bandung, 1994, hal. 16

Dalam tradisi Hermeneutika terutama metode yang diperlukan oleh Gadamer, terlihat jelas bahwa dalam setiap pemahaman terhadap teks termasuk Al-qur'an unsur subyektifitas penafsir tidak mungkin disingkirkan.¹⁴

Unsur tersebut pasti ada dan selalu hadir, sehingga tidak ada persoalan-persoalan pemahaman obyektif tentang sesuatu apapun.¹⁵ Semua interpretasi senantiasa mempunyai kaitan dengan masa kini tidak pernah bersifat permanen atau fixed. Terutama apabila suatu penafsiran dikaitkan dengan perkembangan hidup manusia mempunyai pengaruh terhadap perkembangan akal pikirannya. Ini juga berarti mempunyai pengaruh dalam pengertian terhadap ayat-ayat Al-qur'an. Sebagian ulama dalam menafsirkan berpendapat bahwa setiap orang boleh menafsirkan Al-qur'an selama memiliki syarat-syarat tertentu seperti, pengetahuan bahasa yang cukup, menguasai nahwu sharaf, balaghah dan isytiqaq, juga ilmu ushuluddin, ilmu qori'ah, asbabun nuzul, nasikh mansukh dan lain-lain sebagainya.¹⁶

Menurut Fazlurrahman yang dikatakan oleh Taufiq Adnan Amal bahwa unsur subyektifitas dalam menafsirkan Al-qur'an adalah masalah persepsi mufassir.¹⁷ Terhadap ayat-ayat Al-qur'an, seorang ahli fiqh akan

¹⁴ Ibid, hal. 31.

¹⁵ Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, Pustaka Bandung, 1982, hal. 82.

¹⁶ Quraish Shihab, *Op.cit*, hal. 46.

¹⁷ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Studi atas pemikiran hukum Fazlurrahman, Mizan, Bandung, 1998, hal. 22.

mengerahkan konsentrasinya untuk memahami ayat-ayat tentang hukum.

Seorang ahli nahwu akan mengerahkan konsentrasinya untuk memahami argumentasi berbagai bacaan yang mutawatir (populer) dan *syadz* (asing).

Seorang ahli kalam (*theolog*) akan mengerahkan konsentrasinya untuk memahami yang banyak diperdebatkan oleh mazhab ilmu kalam, dan begitu seterusnya yang terjadi dalam penafsiran Al-qur'an. Secara ekstrim suatu teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami dan ditafsirkan, serta diajak dialog oleh pembacanya.¹⁸ Dengan demikian dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca bagi suatu kitab suci termasuk Al-qur'an akan mempunyai pemahaman sendiri dalam dunianya masing-masing. Lebih-lebih pemahaman terhadap Al-qur'an yang ada sekarang ini, begitu pelik dan dihadapkan pada persoalan-persoalan modernitas yang berkembang menjadikan Al-qur'an - meminjam istilahnya Amin Abdullah, perlu berdialog dengan masyarakat.¹⁹

Sebab menurut Richard Bell, Al-qur'an pada awal turunnya penuh dengan kiasan yang diperlukan memang jelas pada waktu diperlukan. Tetapi sangat tidak jelas bagi generasi kemudian. Jadsu memunculkan orang-orang yang mengaku mengaku mengetahui siap yang diacu dalam bacaan tertentu. Dalam hal seperti itu sangat mudah untuk membiarkan diri dihanyutkan oleh khayal, dan banyak pemasok-pemasok cerita yang tidak bisa dipercaya. Akibatnya

¹⁸ Roy J. Howard, *Hermeneutika wacana analitik, Psikososial dan ontologis*, (pent) Kusmana dan Nasrullah Nuansa, Bandung, 2000, hal. 31.

¹⁹ M. Amin Abdullah, *Op.cit*, hal. 220.

gagasan-gagasan asing, prakonsepsi telah dipaksakan ke dalam pemahaman Al-qur'an.²⁰

Menurut Taufik Adnan Amal bahwa, pemaksaan gagasan asing ke dalam Al-qur'an juga merupakan gejala yang mewabah di dalamnya. Contoh: penafsiran semacam ini terlihat jelas dalam pendapat golongan Asy'ariyah mengenai keabadian Al-qur'an. Sebagaimana yang telah diketahui pandangan mereka mengenai hal ini merupakan tanggapan atas Mu'tazilah. Penekanan Mu'tazilah pada ke-Esaan Tuhan yang membuat mereka digelar "Ahl at-Tauhid" telah menyebabkan mereka menolak doktrin keabadian Al-qur'an. Menurut Mu'tazilah Al-qur'an adalah mahluk (ciptaan) sebab jika tidak demikian maka tentulah ada yang abadi selain Allah dan ini tentunya bertentangan dengan ke-Esaan Allah. Sementara di lain pihak golongan Asy'ariyah percaya bahwa Al-qur'an atau kalam Allah itu adalah abadi (qodim). Al-qur'an merupakan perintah Tuhan, kata kreatif, Kun (ada), merupakan seluruh bentuk sifat kata yang abadi. Firman Allah sesungguhnya perintah Tuhan, jika menghendaki sesuatu hanyalah berkata: ada maka iapun ada (XXXVI : 82). Menurut golongan Asy'ariyah ini menunjukkan bahwa adanya perintah kreatif dan perkataan kreatif Kun mendahului mendahului segala yang exit (ada) di dunia. Sedangkan itu dengan bumi atas perintah-Nya

²⁰ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-qur'an*, Mizan, Bandung, 1994, hal. 19.

(XXX : 25), mereka berdalih bahwa perintah Tuhan bukan hanya alat pencipta tetapi juga pokok penciptaan-Nya.²¹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Teori golongan Asy'ariyah tentang keabadian Al-qur'an, dalam kenyataannya senada berada di bawah pengaruh teori-teori Kristen dan pengikut aliran Stoa tentang logos. Perintah Tuhan dan kata kreatif (logos) dijemakan serta diberi kekuasaan untuk menciptakan dan memelihara apa yang telah diciptakan, selanjutnya logos dalam suatu hal identik dengan Tuhan, dan dalam hal lainnya berbeda dengan Tuhan, namun ke dua-duanya sama-sama dengan Tuhan. Kata kreatif Tuan disebut Memra dalam teologi Kristen dan oknum kedua dalam Irinitus Kristen. Jadi penafsiran kalangan Asy'ariyah di atas pada faktanya merupakan tanggapan terhadap kebutuhan sejarah, yakni membela sudut pandang golongan Ahlu Sunnah. Penafsiran tersebut tidaklah dikuatkan dari dalam Al-qur'an tetapi lebih merupakan pemaksaan gagasan-gagasan asing ke dalamnya. Itulah sebabnya ayat-ayat digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id yang dirujuk untuk membela pandangan mereka dilepaskan konteks sastranya dan konteks kesejarahan yang bertalian dengannya diabaikan.

Demikian juga kata taufik, gagasan asing masuk pada Sufisme dalam menafsirkan atas kata-kata atau kalimat-kalimat Al-qur'an, surat LV : 26 ; 27.

كل من عليها فان

²¹ Ibid, hal. 17-18.

79

Ayat ini dipahami oleh kaum Sufi Panteistik sebagai penjelasan mengenai kefanaan (*fana*), yakni peleburan diri ke dalam manunggal yang sama sekali tidak mengenal dualitas, bahwa Tuhan telah berhenti sebagai obyek sembahsan alam, dan sebaliknya hamba berhenti sebagai penyembah yang terpisah. Hamba dan Tuhan telah menyatu dalam Kami. Sebenarnya konteks ayat ini berbicara mengenai kemahakuasaan, Anugerah dan Ancaman Tuhan, serta tidak memberi peluang sedikitpun untuk ditafsirkan secara liar sebagaimana yang dikemukakan oleh para sufi.²²

Prinsip corak *Esoterisme* tersebut juga telah mempengaruhi penafsiran Sufi tentang Al-qur'an dan kadang-kadang arti selubung "bersifat semau-maunya saja".²³ Mungkin ada anggapan bahwa penafsiran kaum sufi berbeda dengan para Filusuf, teolog maupun *fuqoha'*, karena penafsiran mereka yang *intuitif* dan pengalaman keagamaan yang khas. Namun sebagai suatu penafsiran mau tidak mau penafsiran sufistik harus melibatkan *kognisi* (kesadaran) dan karenanya tidak memiliki perbedaan dengan penafsiran-penafsiran lain yang terbuka untuk diuji validitasnya.²⁴ Terutama dewasa ini dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang sedikit banyak diwarnai oleh kepercayaan-kepercayaan dan ide-ide lama yang dibawa oleh orang-orang

²² Ibid, hal. 22-23.

²³ Fazlurrahman, *Islam*, Pustaka Bandung, 1994, hal. 252-253.

²⁴ Ibid, hal. 24.

20

yang baru masuk Islam. Penafsiran-penafsiran seperti itu, yang barangkali kadang-kadang jelas menyimpang dari arti yang jelas dari teksnya dan mempunyai sifat yang semau-maunya sendiri, dikecam keras sebagai penafsiran dengan pendapat bebas (*tafsir bi al-ra'yi*) seperti halnya kritik Goldziher terhadap tafsir Syi'ah. Mereka merenggut serta menerapkan tafsir Al-qur'an dengan jalan paksaan dan disesuaikan dengan keyakinan mazhab mereka yang tumbuh berdasarkan cerita tentang gambaran-gambaran dengan segala perilaku yang *makhrijul adat* (luar biasa).²⁵ Seperti halnya penafsiran mereka tentang "*Al-Muthahharun*" (orang-orang yang disucikan) dalam surat Al-Waqi'ah ayat 79, menurut mereka "*Al-Muthahharun*" adalah ahlul bayt, dengan penjelasan ayat Q.S. 33 : 33 yang berbunyi :

Artinya : "Sesungguhnya Allah bermaksud menghilangkan segala dosa dari kalian, hai ahli bayt, dan mensucikan kamu sesuci-sucinya."²⁶

Dengan demikian subyektivitas dalam penafsiran Al-qur'an seperti halnya contoh-conto di atas sangat mempengaruhi bagi pola pikir siapapun, dan untuk siapa sebuah penafsiran itu ditujukan dan dibuat. Kiranya metodologi yang dikenalkan oleh Fazlurrahman barangkali dapat

²⁵ Ahmad Syurbasyi, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-qur'an Al-Karim*, (pent) Zulfran Rahman, Kalam Mulia, Jakarta, 1999, hal. 184.

²⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahannya*, Renika Ilmu, Bandung, 1987, hal

27

menghilangkan unsur subyektif penafsir.²⁷ Yakni bagaimana memahami, menjelaskan dan menangkap pesan Al-qur'an dengan melalui tiga tahap: Pertama, pendekatan historis untuk menemukan makna teks. Kedua, pembedaan antara ketetapan lagal dengan sasaran dan tujuan Al-qur'an. Dan ketiga, pemahaman sasaran Al-qur'an dengan memperhatikan latar sosiologisnya. Dan sebagaimana yang dilakukan oleh Fazlurrahman dengan metode tersebut dalam memahami ayat-ayat Al-qur'an dengan mengambil contoh "kebijakan" yang telah dilakukan oleh Umar bin Khattab r.a.²⁸ Serta perlu juga barangkali hasil penelitian George, F. Hourani dalam essainya "*The Ethical Presupposition of the Qur'an*" tentang bagaimana seharusnya seorang mufassir dalam menafsirkan Al-qur'an dengan melihat situasi dan latar belakang sosiologis maupun filsafat dan historis ketika masa-masa Nabi Muhammad SAW masih hidup dan masih aktif menerima wahyu dari Allah SWT.²⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

2. Relasi antara teks pengarang dan pembaca.

Disamping Al-qur'an sebagai petunjuk bagi manusia juga merupakan keyakinan keagamaan, keibadatan bermasyarakat dan individu. Karena Al-qur'an adalah wahyu yang turun sesuai dengan kebutuhan yang sesuai dengan

²⁷ Afif Muhammad, *Islam Madzhab masa depan*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1998, hal. 27.

²⁸ Fazlurrahman, Op.cit, hal. 273.

²⁹ David Litle, dkk, *Kajian Lintas Kultural Islam-Barat*, Kebebasan Agama dan Hukum Azazi Manusia, (pent), Riyanto, Academia, Yogyakarta, 1997, hal. 72.

lingkungan yang senantiasa bergerak berubah serta dengan tujuan kaum muslimin selama masa-masa tersebut, maka wajar kalau ada (*uslub*) kitab suci Al-qur'an berubah-ubah pula susunannya tidak sistematis dan walaupun disalin dalam aksara Arab yang biasa dipahami secara utuh. Namun terdapat bagian-bagian sulit yang maknanya – seperti dinyatakan oleh orang Islam sendiri – hanya diketahui Tuhan.³⁰ Melalui nabi-Nya (Muhammad SAW) umat Islam waktu itu dapat mengetahui maksud dan dapat menangkap berita atau pesan dari Tuhan dalam Al-qur'an. Karena Nabi Muhammad adalah yang dipercayakan menerima wahyu-Nya, serta ia merupakan satu-satunya penafsir yang dapat dipercaya pertimbangannya. Sementara manusia sendiri selain Muhammad, terkadang sukar memahami maksud dari pesan-pesannya yang sesungguhnya tertera dalam kitab suci Al-qur'an.

Sebagaimana yang dikatakan oleh Richard Bell, bahwa Al-qur'an yang semula mudah, jelas dipahami makna dan kesannya pada saat-saat pewahyumannya kepada Nabi SAW, tetapi kemudian menjadi jauh dan tidak jelas bagi generasi-generasi kemudian.³¹ Pasca kenabian dan sahabat Khulafaurrasyidin. Makna dalam memahami Al-qur'an paling tidak secara hermeneutik, tiga elemen pokok dalam hermeneutika yaitu: pengarang, teks dan pembaca masing-masing perlu dipahami secara proporsional sesuai

³⁰ W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-qur'an*, (pent), Taufik Adnan Amal, Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 14.

³¹ W. Montgomery, *Op.cit*, hal. 263.

23

dengan dunianya sendiri-sendiri. Sehingga hubungan ketiganya meski selalu dinamis, dialogis dan terbuka, karena tanpa adanya wacana yang terbuka dan dinamis sebuah tradisi akan kehilangan ruhnya. Dinamika dan kreatifitas dalam memahami teks agama sangat diperlukan, lebih-lebih jika teks dan tradisi datang dari kurun waktu, kultur dan tempat yang berbeda.³² Hal inilah yang menjadi peluang bagi sebuah teks yang sama ketika dibaca ulang akan melahirkan pemahaman baru.

Memahami Al-qur'an seperti yang dikatakan Toshihiko Izutsu adalah kita harus berusaha membaca, memahami Al-qur'an tanpa prakonsepsi. Dengan kata lain, kita harus berusaha untuk tidak membaca pemikiran-pemikiran yang dikembangkan dan dielaborasikan oleh para pemikir muslim pasca Al-qur'an dalam usaha mereka untuk memahami dan menafsirkan kitab suci mereka, berdasarkan posisi khusus mereka masing-masing. Kita juga harus memahami struktur-struktur konsepsi dunia Al-qur'an dalam bentuk-bentuk aslinya, yakni sebagaimana yang dibaca dan dipahami oleh orang-orang yang semasa dan sezaman dengan Nabi dan para pengikutnya di masa itu.³³ Tetapi ini kemudian tidak berarti bahwa Al-qur'an itu meminjam istilahnya Arkoun – *Corpus* resmi tertutup, melainkan menuju *Corpus* penafsiran, yakni bagaimana menjelaskan, menafsirkan kebenaran-kebenaran

³² John Hendrik Meuleman, *Op.cit*, hal. 25.

³³ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik Terhadap Al-qur'an*, (pent), Husen Agus Fahri, Tiara Wacana, 1992, hal. 76.

27

wahyu untuk mencerahi perilaku-prilaku umat manusia, melalui jalur sejarah dunia. Dan juga apabila melakukan upaya-upaya penafsiran terhadap suatu teks, maka seorang mufassir untuk menemukan maksud sebenarnya dia harus melakukan *decoding*.³⁴ Dimana metode ini menurut Habermas dapat diketahui dan memahami teks yang *terdistorsi* dan teks tersebut bisa dibaca menurut bahasa biasa,³⁵ yang bisa dipahami oleh pembacanya. Jadi di sinilah pentingnya mengetahui dan memahami relasi antara pengarang, teks dan pembaca, agar dalam menghasilkan suatu tafsiran tidak ada seperti yang dikhawatirkan oleh Burkheim— “beberapa tafsiran yang dingin dibantahnya tentang “mitologis”, walaupun kenyataannya diterima secara luas, akan tetapi tafsiran itu palsu dan menyesatkan.”³⁶

Karena itu sangatlah penting, artinya suatu *dekonstruksi* terhadap suatu teks kata “Derrida” yakni, dimaksudkan suatu analisis kritis hanya dapat dilakukan dari dalam, sebab menurutnya, manusia tidak dapat berpikir kecuali melalui bahasa.³⁷ Maksud dari pembongkaran itu adalah penangkapan makna-makna dalam teks yang sebelumnya tersembunyi ataupun kesadaran atas batas wacana sendiri. Dengan kata lain, yang tidak dipikirkan dan tak terpikir akan

³⁴ F. Budi Hardiman, Op.cit, hal. 44.

³⁵ Ibid.,

³⁶ Peter E. Glasner, *Sosiologi Sekularisasi Suatu Kritik Konsep*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1992, hal. 3.

³⁷ John Hendrik Meuleman, Op.cit, hal. 52.

terungkap pula maksudnya, sehingga dengan upaya-upaya tersebut mufassir menjelaskan bagaimana maksud, keadaan dan kondisi suatu teks, pengarang bisa dipahami oleh pembaca.

3. Dialog Al-qur'an dengan masyarakat.

Pada saat Al-qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW dunia tidak dalam keadaan vakum (hampa).³⁸ Kebudayaan masyarakat Arab Persia dan Romawi telah berkembang pesat sebelumnya. Setiap kebudayaan mempunyai tata nilai pendukung yang dijunjung tinggi oleh para warga dan simpatisannya, khusus untuk masyarakat Arab, tata nilai yang berkembang pada saat itu adalah *Aristocracy* serta seperangkat nilai pendukungnya yang sudah tidak cocok lagi untuk dipertahankan lebih lama lagi. Nilai-nilai sudah begitu luas dan keropos, sehingga membawa pengaruh yang tidak sehat bagi kehidupan masyarakat sekitar.³⁹ Inilah yang kemudian menjadi keprihatinan Nabi yang mendapat sambutan dari Allah SWT dengan memberikan Al-qur'an sebagai terapi.

Pergeseran paradigma dalam tata nilai, baik dengan cara pengkajian ulang terhadap tata nilai dan pola pikir masyarakat lain atau masyarakat muslim sendiri dianjurkan oleh Al-qur'an. Disebutkan dalam Al-qur'an surat Al-ra'ad ayat 11 yang berbunyi:

³⁸ M. Amin Abdullah, Op.cit, hal. 217.

³⁹ Ibid, hal. 217.

Artinya: *Sesungguhnya Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum, jika mereka sendiri tidak merubahnya.*

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Jika kita pelajari Al-qur'an secara teliti akan mendapatkan pemahaman, bahwa tata nilai bukanlah barang yang mati atau produk jadi yang tidak boleh diganggu gugat (sakral). Tata nilai khususnya yang islami adalah sangat bersifat historis, dinamis dan dialektis sekaligus profetik transformatif.⁴⁰ Dan bagi umat Islam tata nilai yang Islami sangat kongkrit karena kita mempunyai Al-qur'an dan Hadits sebagai rujukan tata nilai tersebut.

Pemahaman kita terhadap Al-qur'an begitu sempurnanya sehingga segala macam patologi sosial ataupun individu pasti kita akan dapat menemukan dalam Al-qur'an. Kita memandang Al-qur'an sebagai produk jadi yang siap pakai untuk segala kasus. Begitulah nampaknya kesan yang kita dapatkan dari banyak sumber. Jika kita lihat pola tingkah laku manusia yang patologis dengan mudah kita akan mengatakan bahwa pola tingkah laku tersebut tidak Islami. Tanpa kita sadari bahwa tata cara kita menyelesaikan persoalan seperti halnya seorang hakim tanpa dibarengi usaha sungguh-sungguh untuk menemukan cara menanggulangnya secara rill dan empiris terhadap berbagai kasus patologi tersebut. Kita terbiasa melihat nilai-nilai Al-qur'an itu sedemikian sempurnanya sehingga merasa tidak diperlukan lagi

⁴⁰ Ibid, 218.

proses dialog yang panjang, pendalaman materi yang serius, kajian yang mendalam dan berkesinambungan. Karena Al-qur'an bukan berlaku pada satu zaman yang hanya dapat menyelesaikan satu persoalan suatu umat tertentu.

Tetapi ia senantiasa terpakai dalam segala konteks, situasi dan kondisi zaman apapun. Persoalannya adalah tinggal bagaimana umat Islam sebagai pembaca Al-qur'an bisa mengkomunikasikan terhadap masyarakat dengan menyesuaikan faktor tradisi, budaya maupun kultur yang dimiliki oleh suatu masyarakat. Maka ada benarnya jika Al-Amidi kata Fazlurrahman menyatakan bahwa seruan Al-qur'an agar kita berpikir dan melakukan perenungan secara universal dan tertuju kepada semua manusia.⁴¹

Mengkomunikasikan gagasan-gagasan Al-qur'an dalam masyarakat tersebut terkait dengan fungsi diturunkannya Al-qur'an oleh Allah kepada Nabi-Nya, tujuannya adalah bagaimana menegakkan suatu tatanan sosial yang adil dan egaliter serta dapat bertahan di muka bumi. Tujuan ini telah didengungkan Muhammad "sejak sebermula kala" dan intensitasnya tidak kurang dari intensitas ide monoteistis yang selalu terkait secara organis dengannya. Apabila orang mempelajari aspek reformasi sosial Al-qur'an, maka akan terlihat dua karakteristiknya yang nyata: Pertama, sebelum memperkenalkan suatu ketetapan atau perubahan sosial, terlebih dahulu dipersiapkan landasan yang kokoh baginya, barulah ketetapan itu

⁴¹ Fazlurrahman, Op.cit, hal. 244.

diperkenalkan secara gradual. Contohnya, walaupun pernyataan Al-qur'an tentang riba dikeluarkan di Mekkah namun riba tidaklah dilarang secara legal hingga beberapa waktu kemudian di Madinah.⁴² Dan ini berarti mengkomunikasikan gagasan-gagasan Al-qur'an di tengah masyarakat itu sangat penting. Hal itu dimaksudkan bagaimana nuansa "pesan-pesan" Tuhan di dalam memahami Al-qur'an agar bisa diterima oleh masyarakat.⁴³

Untuk memenuhi kebutuhan pokok Al-qur'an dalam mengatur komunikasi manusia dengan Tuhan, diri sendiri dan masyarakat seiring dengan pertumbuhan dan kemajuan masyarakat dalam segala aspek kehidupan manusia. Dan terkait dengan perubahan masyarakat dengan nilai-nilai sosial budaya yang dimilikinya, maka sangat penting untuk mengkomunikasikan Al-qur'an dengan masyarakat haruslah benar-benar disadari oleh semua pihak yang berkompeten atau bergumul dengan Al-qur'an terutama bagi mereka yang mendalami dan menghayati serta mengamalkannya dalam dialektika kehidupan masyarakat kini dan di masa mendatang.

⁴² Taufik Adnan Amal, Op.cit, hal. 157.

⁴³ Wahbah az-Zuhaili, *Al-qur'an dan Paradigma Modern*, (pent) M. Thohir, Dinamika, 1996, hal. 161.

B. Sekilas tentang Hermeneutika

1. Pengertian Hermeneutik

Hermeneutik secara *kronologis-historis* berasal dari kata *hermeneuin*

yang pengertian awalnya secara spekulatif merujuk kepada nama Dewa Yunani kuno "*Hermes*" yang bertugas menyampaikan berita, pesan Dewa kepada manusia. Menurut Hassen Nasr, Hermes tidak lain adalah Nabi Idris.⁴⁴

Kata tersebut kemudian menjadi bahasa Yunani *Hermeneuein* yang berarti menafsirkan atau upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dari sebuah bahasa yang tidak jelas, kabur kontradiktif maksudnya bagi pembaca.⁴⁵ Atau oleh

Qomaruddin Hidayat Hermeneutik disebutnya "*Understanding of understanding*" (pemahaman-pemahaman) terhadap teks, terutama kitab suci, yang datang dari kurun waktu, tempat, serta situasi sosial yang asing bagi pembacanya.⁴⁶ Baru kemudian pada abad ke-17 dan 18 istilah ini mulai

dipakai untuk menunjukkan ajaran-ajaran tentang aturan-aturan yang harus diikuti dalam mengerti dan menafsirkan dengan tepat suatu teks dari masa lampau, khususnya kitab suci dan teks-teks klasik (Yunani dan Romawi).⁴⁷

⁴⁴ Qomaruddi Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, sebuah kajian Hermeneutik, Paramadina, Jakarta, 1996, hal. 125.

⁴⁵ E. Sumarmoyo, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius, 1993, hal. 23.

⁴⁶ John Hendrik Meuleman, *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, LKIS, Yogyakarta, 1996, hal. 24.

⁴⁷ (Kopontren) Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Gramedia, Jakarta, 1990, hal. 224.

Dalam pengertian ini dikenal dalam tradisi Islam dengan istilah Ilmu Tafsir yang telah ada semenjak Rasulullah SAW.

Perkembangan selanjutnya, perjalanan Hermeneutika sampai menemui bentuknya sebagaimana kita kenal sekarang melalui kajian Hermeneutika dengan berbagai konsep yang tokoh-tokohnya antara lain: Schleimacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur dan Dernida, dan lain-lain. Dengan demikian Hermeneutik adalah suatu ilmu yang menganggap tujuan, jalan, dan aturan penjelasan, penafsiran. Baik itu penafsiran terhadap suatu teks kitab suci, cerita kuno, maupun sosio-historis dan budaya masyarakat lampau. masalahnya, karena suatu teks dari masa lalu harus diterjemahkan untuk manusia masa kini manakala teks tersebut mau berbicara bagi manusia kini.⁴⁸

2. Aplikasi Hermeneutik terhadap Kitab Suci

Diskursus Hermeneutik sangat erat hubungannya dengan persoalan bagaimana memahami maksud bahasa yang dimiliki manusia. Menurut Peter L. Begger, pada dasarnya bahasa, dan dengan sarana dasar-dasar tersebut, didirikanlah bangunan kognitif dan normatif yang kemudian disebut pengetahuan dalam suatu masyarakat. Dalam apa-apa yang diketahuinya, setiap masyarakat menerapkan suatu tatanan interpretasi bersama atas

⁴⁸ W. Poespoprodjo, *Op.cit*, hal. 146.

pengalaman yang kemudian menjadi pengetahuan obyektif.⁴⁹ Dengan rasio manusia menggunakan untuk berpikir, membuat interpretasi, berbicara, menulis, dan lain sebagainya melalui bahasa.⁵⁰ Atau seperti ungkapan Clifford Gertz yang menukil pendapat Max Weber, bahwa manusia adalah seekor binatang yang bergantung pada jaringan makna yang ditunainya sendiri.⁵¹

Emilio Betti sebagaimana yang dikutip oleh Josef Bleicher, mengatakan bahwa tugas orang yang melakukan interpretasi adalah menjernihkan persoalan mengerti, yaitu dengan cara menyelidiki secara detail proses interpretasi. Ia juga harus merumuskan sebuah metodologi yang akan dipergunakan untuk mengukur kemungkinan masuknya pengaruh subyektifitas terhadap interpretasi subyektif yang diharapkan.⁵² Betti mencoba memahami, mengerti juga menurut gayanya sendiri. Ia memandang interpretasi sebagai sarana untuk mengerti.⁵³ Proses pemahaman (*Vestehen*) tidak bersifat pasif-reseptif, tetapi senantiasa merupakan suatu proses

⁴⁹ Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama sebagai Realitas Sosial*, (pent) Hartono, LP3S, Jakarta, 1994, hal. 26.

⁵⁰ Imam Hanafi, *Hermeneutika Islam*, membangun peradaban Tuhan di tingkat global, ittaqa Press, Yogyakarta, 1999, hal. 24.

⁵¹ Clifford Bertz, *Tafsir Kebudayaan*, (pent), F. Budi Hardiman, Kanisius, Yogyakarta, 1992, hal. 5.

⁵² Ibid, hal. 28-29.

⁵³ E. Sumarmoyo, *Op.cit*, hal. 31.

recognitif dan rekonstruktif serta melibatkan pengalaman tentang dunia, titik berdir tentang interpretator dan minatnya pada masa kini.

Kegiatan interpretasi adalah proses yang bersifat Triadik (mempunyai tiga segi yang saling berhubungan). Dalam proses ini terdapat pertentangan antara pikiran yang diarahkan pada obyek dan pikiran penafsir itu sendiri. Orang yang melakukan interpretasi harus mengenal pesan atau kecondongan sebuah teks, lalu ia harus meresapi isi teks sehingga yang pada mulanya “yang lain” kini menjadi “aku” penafsir itu sendiri. Oleh karena itulah, dapat kita pahami bahwa mengerti secara sungguh-sungguh hanya akan dapat berkembang bila didasarkan atas pengetahuan yang benar (correct). Suatu arti tidak akan kita kenal jika tidak kita rekonstruksi. Hukum Betti (tentang interpretasi) yang terkenal yaitu *sensus non est infrendus sed efferendus* (makna bukanlah diambil dari kesimpulan melainkan harus diturunkan). Jadi seorang penafsir tidak boleh pasif, ia harus merekonstruksi makna lalu, apa yang akan menjadi artinya, tidak lain adalah cakrawala intelektual penafsir, pengalaman hidup masa lalu, hidupnya saat ini, latar belakang kebudayaan dan sejarah yang ia miliki.⁵⁴

Menurut Betti, sejak subyek terlibat dalam proses *continuitas* belajar dan kesadaran diri melalui komunikasi yang mengarah pada bentuk-bentuk yang bermanfaat seperti itulah yang bisa dijadikan sebagai asumsi untuk

⁵⁴ Ibid, hal. 31.

membawa pemahaman yang berkapasitas dan aksiologisnya menuju pada kebenaran perubahan subyektivitas itu sendiri. Dan proses interpretasi unsur subyektivitas harus otonom. Obyek tetap obyek, karena obyek pada hakekatnya otonom. Oleh karenanya suatu bentuk interpretasi yang sah secara obyektif tentang obyek tersebut dapat diusahakan.

Peran Hermeneutik pertama kali banyak digunakan dalam ilmu rafsir kitab suci, sebab semua karya yang mendapatkan inspirasi ilahi, seperti Al-qur'an, Taurat, Veda, Injil dan sebagainya, agar dapat dimengerti sangat memerlukan interpretasi atau Hermeneutik. Persoalan hermeneutik yang dihadapi antara lain bagaimana teks kitab suci mampu berbicara dengan generasi itu lahir yang mempunyai corak hidup dan culture yang berbeda.⁵⁵

Dalam konteks Hans George Gadamer, aplikasi hermeneituk tidak ditangkap sebagai kemenangan atas teks disertai nafsu untuk berkuasa, tetapi sebagai mengabdikan serta membiarkan diri untuk diberitahu oleh teks. Di sini ineterpretator tidak menerapkan suatu metode tetapi menyesuaikan dan mengatur pikirannya pada jalan pikiran teks.⁵⁶ Karena itu setiap pemahaman atas teks, tidak terkecuali Al-qur'an subyektifitas penafsir sulit untuk menghindari, bahkan secara ekstrim dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, ditafsirkan dan diajak dialog oleh

⁵⁵ Hanafi Jauhari, *Op.cit*, hal. 26.

⁵⁶ W. Poespoprodjo, *Op.cit*, hal. 99.

pembacanya. Dengan demikian perlu adanya suatu upaya *Verstehen* terhadap suatu teks itu seperti halnya keadaan teks itu sendiri.

Proses *Verstehen* dalam upaya pandangan Wilhem Dilthey (1833-1911)

adalah metode *understanding* tak mencari atau memiliki sebagai akibat melainkan dengan menggunakan pertimbangan konteks, dengan melalui penjelasan hubungan *inner* dan *other*, serta *part and whole*. Jadi *Verstehen* tidak lain adalah kegiatan memecahkan arti tanda-tanda, ekspresi-ekspresi yang merupakan manifestasi hidup atau hasil kegiatan jiwa. Dilthey menandakan kenyataan bergantung semua bentuk *Verstehen* kehidupan pikiran (jiwa) pada suatu ekspresi fisik.

Ia merumuskan *Verstehen* sebagai proses dimana kehidupan mental diketahui lewat ekspresi-ekspresinya yang ditangkap oleh indera.⁵⁷ Sebagai medium untuk *Verstehen* terhadap apakah itu pengalaman manusia lain, sejarah, kebudayaan, serta kitab suci maupun pemahaman bentuk lainnya.

Dengan demikian aplikasi *Hermeneutik-Verstehen* tidak lepas dari

pengetahuan, pengalaman serta latar belakang dari kehidupan penafsir itu sendiri. Dalam hal ini seperti kritik, sekaligus ketertarikan Jurgen Habermas terhadap Sigmund Freud tentang metode tafsir mimpi.⁵⁸ Seperti orang tidur bermimpi (*psikonalis*) yang merupakan interpretasi, termasuk dalam “seni

⁵⁷ W. Poespoprodjo, *Op.cit*, hal.56.

⁵⁸ F. Budi Hardiman, *Memaju Masyarakat Komunikatif, Ilmu, Masyarakat Politik dan Post Modernisme*, Kanisius, Yogyakarta, 1993, hal. 40.

tafsir” (*art interpretandi*). Freud mengembangkan tafsir mimpinya itu sebagai semacam penelitian atas teks-teks kuno, atau apa yang sekarang populer dengan istilah *Riset Filologis*. Dia menyamakan tafsir mimpi dengan hermeneutik atau ilmu tafsir.⁵⁹

Sebaliknya Hebrmas membedakan hermeneutik biasa dengan tafsir mimpi *Psikonalistis*, yakni, Pertama, Hermeneutika biasa menghadapi sebuah teks yang transparan. Sedangkan tafsir mimpi yang dihadapi adalah sebuah teks yang terselubung. Kedua, adalah mengenai bahasa yang dipakai dalam kedua jenis teks itu. Hermeneutik biasa menghadapi teks yang bertuliskan bahasa sehari-hari, atau meminjam istilah Wittgeinstein, Habermas mengatakan *language-games* yang berfungsi baik. Sedangkan psikoanalisis menghadapi menghadapi teks dengan tulisan *language-games* yang kacau balau susunannya.⁶⁰ Karena itu hermeneutika memberikan kesadaran penuh bagi seorang mufassir dalam melakukan pemahaman terhadap suatu teks, sejarah hidup perjalanan orang lain, termasuk kitab suci harus benar-benar berada “sehat” dan teratur sistematis sesuai dengan pengetahuannya dan bukan penafsir itu memuat ingatan pengarangnya tentang sejarah hidupnya dalam kondisi normal. Dan apabila kita memahami atau

⁵⁹ Ibid, hal. 40.

⁶⁰ Ibid, hal. 40-41.

menafsirkan sebuah teks, kita cukup memahami apa yang dimaksud pengarangnya.

Pengarang dianggap menulis struktur-struktur makna yang diobyektifkan dalam masyarakatnya pada zamannya dan pengarang diandalkan dengan sadar memahaminya, sebab penafsir lebih memahami struktur-struktur makna itu dan kurang mencurigai pengarang yang merepresentasi karya. Kalaupun ada, paling hanya kecurigaan tentang pemahaman yang keliru dari pengarangnya.

Dengan hermeneutik, seorang penafsir kata Habermas cukup menjadi perantara komunikasi dua pihak yang berbicara (atas menulis) dalam bahasa, simbol-simbol, aturan yang berbeda. Dari uraian di atas dapat terlihat bahwa aplikasi hermeneutik terhadap teks kitab suci cukup luas, yang didalamnya menyangkut mengungkap, memahami realitas soal ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissen Chafte*n) atau ilmu pengetahuan tentang kehidupan, sejarah hukum, agama, filsafat, seni kesusastaan, linguistik dan sebagainya. Jika teks kitab suci yang diungkapkannya sulit dipahami oleh pembaca atau tampak asing, maka perlulah untuk ditafsirkan secara valid dan benar, sehingga dengan demikian disinilah aplikasi hermeneutik mempunyai peran yang besar dalam memahami apa dan bagaimana maksud dan kandungan teks dari suatu kitab yang ada seperti sekarang ini.



BAB III

CIVIL SOCIETY DALAM KAJIAN TAFSIR

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Civil society dalam surat Ali Imran ayat 110

1. Surat Ali Imran ayat 110

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ آمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

2. Makna mufradat

كان : (ngamil nawasih) adalah

انتم : (isimnya كان) kamu

خير : (khobarnya كان) sebaik-baiknya

امة : (mudhofun ilaih) umat

اخرجت : (na'at) dikeluarkan

لـ : (huruf jar) untuk
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

الناس : (majrur) manusia

تأمرؤن : menyuruh

با : (huruf jar) dengan

المعروف : (majrur) sesuatu yang baik

و : (huruf athof) dan

تنهؤن : (ma'thuf 'alaih) mencegah

- عن : (huruf jar) dari
- و : (huruf athof) dan
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- تؤمنون : (ma'thuf 'alaih) beriman
- ب : (huruf jar) dengan
- لله : (majrur) Allah
- و : dan
- لو : sekiranya
- امن : (fi'il) beriman
- اهل : (fa'il) ahli
- الكتاب : (mudhof ilaih) kitab
- لا : (huruf taukid) sesungguhnya
- كان : (amil nawasilih) ada
- خيرا : (khobarnya كان) baik
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- لا : (huruf jar) bagi
- هم : (dhomir majrur) mereka
- من : (khabar muqaddam) sebagian
- هم : (dhomir munfashil mu'tada' mu'akhkhor) mereka
- المؤمنون : (khobarnya هم) orang-orang yang beriman
- و : (huruf athof)

اكثر : (mubtada') kebanyakan

هم : (dhomir mudhof ilaih) mereka

الفاسقون : (khobar) orang-orang Fasiq

3. Terjemahan ayat

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah kepada yang mungkar dan beriman kepada Allah sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, diantara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang fasiq.⁶¹

B. Penjelasan Mufasssir

1. Ibnu Katsir

Menurut Ibn Katsir ada beberapa pengertian yang menyangkut penjelasan ayat di atas, diantaranya yaitu bahwa umat yang terbaik adalah umatnya nabi Muhammad SAW. Menurut riwayat Al-Bukhori, Abu Hurairah pernah mengatakan sebaik-baiknya manusia untuk sesama manusia adalah yang membawa mereka dengan rantai di lehernya sampai mereka masuk Islam. Maksud sebaik-baik manusia untuk manusia adalah yang paling bermanfaat untuk sesama manusia karena memiliki sifat melakukan amar ma'ruf nahi

⁶¹ Depag RI, *Al-qur'an dan Terjemahannya*, Toha Putra, Semarang.

mungkar dan beriman kepada Allah.⁶² Menurut Ibnu Abbas sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al-Hakim bahwa yang dimaksud dengan sebaik-baiknya umat dalam ayat tersebut adalah para sahabat yang berhijrah bersama Rasulullah SAW dari Mekah ke Madinah.⁶³ Namun lebih lanjut menurutnya bahwa maksud atau kandungan ayat ini adalah umum bagi seluruh umat Nabi Muhammad SAW mulai dari generasi pertama yang merupakan generasi ideal sampai generasi yang mengikutinya dan seterusnya sampai sekarang dan yang akan datang. Kandungan ayat ini menurutnya sama dengan ayat :

وَكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا

Artinya : *"Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas perbuatan manusia dan agar Rosul menjadi saksi atas perbuatan kamu.*

Dan sesungguhnya umat Islam telah mendapat kedudukan yang termulia dan tertinggi dikarenakan Nabinya, yaitu Muhammad SAW. Beliau adalah hamba Allah yang termulia dan Rasul yang terdekat dengan Allah dan diutus dengan suatu syari'ah yang sempurna, dimana seorang Rasul sebelumnya tidak pernah memperolehnya. Amal sedikit yang dilakukan oleh manusia menurut syari'at Nabi Muhammad tidak dapat ditandingi oleh amal yang sangat banyak yang dilakukan menurut syari'ah yang lain. Hal ini sebagaimana yang

⁶² Ibn Katsir, *Tafsir Al-qur'an*, (pent) Salim Bahresy, Al- Hidayah, Bandung, 1998, hal. 145

⁶³ Ibid, Hal. 165

dari Ibnu Abbas mengenai ayat (كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) yaitu

orang-orang yang melakukan amar ma'ruf dengan cara bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan menetapkan dalam hati dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah. Dan mereka mati juga harus dalam kondisi seperti itu. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ adalah sebaik-baiknya perkara yang baik. Dan

orang-orang yang melarang untuk melakukan pekerjaan yang mungkar. Yang dimaksud dengan mungkar adalah mendustakan yang merupakan perbuatan yang paling mungkar.

Kemudian Ibnu Jarir juga menambahkan bahwa yang disebut ma'ruf adalah segala sesuatu yang dianggap baik dan indah oleh ahli iman kepada Allah SWT. Seperti taat kepada Allah dan tidak pernah mengingkarinya. Sedangkan yang dimaksud dengan mungkar adalah segala sesuatu yang hina menurut orang yang beriman seperti maksiat kepada Allah.⁶⁸

3. Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad Al-Anshory Al-Qurtuby

Menurut Imam Al-Qurtuby dalam kitabnya Jami' Al-Ahkam Al-qur'an, maksud dari ayat tersebut adalah ada 3 pengertian, yaitu pertama, adalah orang-orang yang ikut hijrah bersama Nabi dari Mekah ke Madinah dan menyaksikan perang Badar dan perang Khudaibiyah. Hal ini berdasarkan riwayat Ibnu Abbas. Kedua, adalah orang-orang yang berada atau pada waktu orang masih berada di Lauh Al-Mahfudz. Dan yang ketiga, adalah orang-orang yang hidup

⁶⁸ Ibid, 76.

pada masa atau abad kenabian sebagaimana sabda Nabi خير الناس قرني . Hadits

ini menurut pengertian Al-Qurtuby adalah khusus.⁶⁹

4. Abdul Karim al-Khatib

Menurut Abdul Karim dalam kitabnya yang sangat populer yaitu At-Tafsir Al-qur'an Li Al-qur'an. Lafadz كتم yang terdapat dalam ayat tersebut menggunakan bentuk madhi / lampau. Hal ini menurutnya hanya sekedar mengisyaratkan terhadap ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah terhadap umat ini (خير امة) karena ia dikeluarkan atau diperuntukkan untuk manusia.

Tetapi lafadz itu tidak memberikan batasan terhadap seluruh zaman atau waktu (madhi, hal dan istiqbal) dan juga tidak dikhususkan untuk situasi atau kondisi tertentu, melainkan 'am muthlaq, yang mencakup seluruh umat Islam dimanapun berada dan kapanpun mereka hidup. Jadi menurutnya yang dapat peluang untuk memperoleh predikat umat terbaik adalah seluruh umat Islam dimanapun dan kapanpun mereka berada dan hidup. Tetapi selanjutnya ia juga menambahkan dengan meneruskan ayat

⁶⁹ Al-Qurtubuy, *Jami' Al-Ahkam Al-Qur'an*, Darul Fikr, Beirut, Juz III, hal. 161.

تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

ini merupakan sifat-sifat yang harus dipenuhi oleh umat Islam kalau ingin mendapat kehormatan umat terbaik.⁷⁰

5. Imam Fakhruddin Muhammad Bin Umar Bin Husain Bin Hasan

Imam Fakhruddin dalam kitabnya Mafatihil Ghoib berpendapat bahwa khitab dari ayat tersebut adalah para sahabat Nabi, akan tetapi yang dimaksud sesungguhnya yaitu seluruh umat. Hal ini sebagaimana maksud firman Tuhan (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)

tetapi seluruh umat islam. Selanjutnya kalimat تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ kalam musta'nif, yang maksudnya adalah sebagai penjelasan salah

satu sebab agar bisa dianggap umat terbaik. Maka dengan demikian umat yang terbaik adalah seluruh umat Islam yang melakukan amar ma'ruf nahi mungkar dan beriman kepada Allah atau yang lain. Artinya perbuatan-perbuatan tersebut bukan satu-satunya cara untuk dapat predikat umat terbaik, tetapi banyak

⁷⁰ Abdul Karim Al-Khatib, Tafsir Al-Qur'an Li Qur'an, Darul Fikr Alarabi, Beirut, Juz III, Hal. 597.

perbuatan-perbuatan lain yang bisa mengantarkan umat Islam sampai pada level umat terbaik.⁷¹

6. Imam Abi Qosim Mahmud bin Umar bin Muhammad az-Zamakhshary.

Az-Zamakhshary melihat bahwa yang dimaksud dengan umat yang terbaik adalah umat Nabi Muhammad, karena tidak ada umat yang lebih baik sebelumnya.

(كَان) yang ada pada kalimat tersebut adalah كَان yang menunjukkan pada zaman madhi (masa lampau) tetapi hanya sekedar untuk menunjukkan tidak ada umat yang terbaik yang mendahuluinya.⁷²

C. Melacak Arkeologi Konsep

Sebagai sebuah konsep Civil Society berasal dari proses sejarah masyarakat Barat, yang secara harfiah proses tersebut berasal dari bahasa latin, yaitu *Civilis Societas*. Istilah ini pertama kali dipakai oleh Cicero seorang orator dan pujangga Roma yang hidup sekitar tahun 106-43 SM.⁷³ Bahkan menurut Manfred Riedel yang dikutip oleh Muhammad AS. Hikam, istilah tersebut sudah ada pada masa Aristoteles.⁷⁴ Menurut Cicero *Civil Society* disebutnya sebagai suatu masyarakat politik (*political Society*) yang memiliki kode hukum sebagai dasar pengaturan hidup. Pengertian ini cukup erat kaitannya dengan konsep bangsa

⁷¹ Imam Fakhruddin, *Tafsir Al-Karib Al-Mafatih Al-Ghoib*, Darul Kutub Ilmiah, Beirut, Jilid 7, hal. 155.

⁷² Az-Zumakhshary, Al-Kasysyaf, *Darul Kutub Ilmiah*, Beirut, Juz I, Hal. 392.

⁷³ Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani, Agama Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, LP3S, Jakarta, 1996, Hal. 137.

⁷⁴ M. As. Hikam, *Op.cit*, Hal. 1.

atau warga Romawi yang hidup di kota-kota yang memiliki kode hukum (*isu civile*) yang merupakan ciri dari masyarakat atau komunitas politik yang beradab (*civilised political community*) berhadapan dengan warga di luar Romawi yang dianggap belum beradab. Konsep Cicero tersebut mencakup kondisi individu maupun masyarakat secara keseluruhan yang telah memiliki budaya hidup kota yang menganut norma-norma kesopanan tertentu. Konskuensi dari konsep ini, maka mengasumsikan masih adanya kaum Barbar atau masyarakat dengan budaya prakota.

Di zaman modern, istilah *Civil Society* kembali dihidupkan oleh John Locke (1632-1704) dan JJ. Rousseau (1712-1778). Menurut Locke masyarakat sipil adalah masyarakat politik (*political society*) yang bercirikan adanya tata kehidupan politik yang terkait pada hukum, adanya kehidupan ekonomi yang didasarkan pada sistem uang sebagai alat tukar. Terjadinya kegiatan tukar menukar atau perdagangan dalam suatu pasar bebas dan juga adanya perkembangan teknologi yang dipakai untuk mensejahterakan dan memuliakan hidup masyarakat.

Sedangkan menurut Rousseau, masyarakat politik adalah hasil dari suatu perjanjian kemasyarakatan (*social contract*). Yang dalam konsep perjanjian tersebut anggota masyarakat telah menerima suatu pola perhubungan dan pergaulan bersama.⁷⁵

⁷⁵ M. Dawam Rahardjo, *Op. Cit*, Hal. 138.

Dari konsep Locke dan Rousseau tersebut belum terlihat adanya perbedaan antara *Civil Society* dan negara. Karena negara khususnya pemerintah dalam hal ini merupakan bagian dan salah satu bentuk masyarakat sipil, bahkan keduanya mengandaikan bahwa *Civil Society* merupakan pemerintahan *civil* yang membedakan diri dari masyarakat alami atau keadaan alami.

Perbedaan *Civil Society* dan negara berawal dari pandangan Hegel seorang pemikir Jerman yang hidup sekitar tahun 1770-1831 M.⁷⁶ Bagi Hegel *Civil Society* bukan satu-satunya yang dibentuk dalam perjanjian kemasyarakatan (*social contract*). Tetapi *Civil Society* hanya satu bagian saja dari tatanan politik (*political order*) secara keseluruhan, bagian yang lain adalah negara (*state*). Di sini yang dimaksud *Civil Society* adalah perkumpulan yang independen atau bebas. Sedangkan menurut Hikam, yang memelopori perbedaan tersebut adalah para filosof pencerahan dari Skotlandia yang dimotori oleh Adam Ferguson dan beberapa pemikir Eropa seperti Johann Forster, Tom Hodgkins, Emmanuel Sieyes dan Tom Paine.⁷⁷ Lebih lanjut Hikam mengatakan bahwa dalam perkembangannya, *Civil Society* pernah dipahami secara radikal oleh para pemikir politik yakni dengan menekankan aspek kemandirian dan perbedaan posisinya sedemikian rupa sehingga menjadi anti tetis dari state.

⁷⁶ Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan; Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani, etos Kewirausahaan*, Galang Prss, Yogyakarta, 2001, Hal.

⁷⁷ As. Hikam, *Op. Cit.*, Hal. 2.

Sama halnya dengan Locke dan Rousseau, Hegel juga melihat *Civil Society* sebagai wilayah kehidupan orang-orang yang telah meninggalkan kesatuan keluarga dan masuk dalam kehidupan ekonomi yang kompetitif, dimana kebutuhan-kebutuhan tertentu atau khusus dan berbagai kepentingan perseorangan bersaing, yang menyebabkan perpecahan-perpecahan, sehingga *Civil Society* mengandung potensi besar untuk menghancurkan dirinya. Tetapi bagi Hegel *Civil Society* di sini berbeda dengan pandangan dua pemikir Inggris dan Prancis terdahulu, yaitu bukan masyarakat politik yang dipandang masyarakat politik adalah negara. Jadi di sini cukup jelas bahwa Hegel mengadapkan *Civil Society* dengan negara (*civil society state*). Kemudian Hegel dan para pengikutnya membedakan *Civil Society* dari dan berhadapan dengan negara menjadi dua, *Pertama*, bentuk perkumpulan yang bersifat spontan dan berdasarkan kebiasaan dalam masyarakat tetapi tidak tergantung pada hukum. *Kedua*, adalah lembaga hukum dan politik yang mengayomi masyarakat secara keseluruhan.

Dari berbagai pandangan di atas, kita bisa juga membedakan antara gejala *Civil Society* dan masyarakat (*society*) itu sendiri. Yaitu, yang pertama adalah perkumpulan-perkumpulan yang mengandung aspek politik. Sedangkan masyarakat merangkum keseluruhan perkumpulan, baik yang terartikulasi secara *legal-politis* maupun yang tidak, tetapi diayomi, dalam arti diakui kehadirannya dan dilindungi oleh negara. Dengan demikian dapat dipahami bahwa *Civil Society* adalah suatu ruang (*realm*) partisipasi masyarakat dalam perkumpulan-perkumpulan sukarela, media massa, perkumpulan profesi, serikat buruh dan tani,

gereja atau perkumpulan-perkumpulan keagamaan yang sering juga disebut organisasi massa.⁷⁸

Para filosof sosial di atas berbeda dalam menilai ruang-ruang kegiatan di atas. Locke, Rousseau dan Adam Smith cenderung untuk mengidealisasikan *Civil Society* sebagai hasil perkembangan masyarakat pada tahap yang lebih maju yang memiliki kekuatan yang memancar dari dalam dirinya, berupa rasionalitas yang akan menuntun anggota masyarakat ke arah kebaikan umum. Tetapi Hegel mempunyai pandangan sebaliknya, yaitu *Civil Society* mengandung potensi konflik diantara kepentingan-kepentingan individu yang berbeda dan bahkan berbenturan. Bagi Hegel hanya melalui negara saja kepentingan-kepentingan umat manusia yang universal bisa terpelihara dan dicapai. Dengan begitu maka Hegel mengidealisasikan negara sebagai penumbuhan segala nilai kebaikan. Karl Marx tampaknya cenderung terhadap pandangan Hegel dalam melihat *Civil Society* sebagai masyarakat borjuis. Bagi Marx masyarakat borjuis mencerminkan sistem kepemilikan modern yang bermuatan nilai materialisme yang kasar dimana setiap orang mementingkan diri sendiri (*egoisme*), dan dimana setiap orang berjuang melawan yang lain. Dalam masyarakat borjuis, kedudukan individu yang diutamakan. Sebenarnya baik Marx maupun Hegel memandang *Civil Society* sebagai tahap yang jauh lebih maju dalam perkembangan kehidupan manusia.⁷⁹

⁷⁸ M. Dawam Rahadjo, Op. Cit, Hal. 190.

⁷⁹ Ibid, Hal. 142.

Kendatipun demikian *Civil Society* mempunyai beberapa ciri negatif seperti setiap orang memburu kepentingan diri sendiri, serakah, hubungan antar orang tidak hangat, karena setiap orang menjaga keamanan pribadi. *Civil Society* semacam ini cenderung untuk bergerak ke arah tata kemasyarakatan yang mengikuti prinsip-prinsipnya sendiri secara mandiri, dan menjauh dari nilai-nilai etis yang dituntut oleh hukum dan perkumpulan politik. Memandang buruknya *Civil Society* sebagai masyarakat borjuis tidak berarti Marx tidak mengidealisasikan negara. Bagi Marx, negara tak lain adalah badan pelaksana kepentingan kaum borjuis. Menurut Marx adalah ironi, bahwa negara yang diedialisasikan sebagai wadah nilai-nilai universal, moral dan cita-cita kemasyarakatan ternyata hanya melayani kepentingan manusia secara parsial, yakni individu-individu yang mengejar kepentingan diri sendiri secara serakah dan terpisah dari kepentingan umum. Oleh sebab itu, maka menurut Marx, negara harus dihapuskan atau akan diruntuhkan oleh kelas buruh. Ketika negara pada akhirnya akan lenyap dengan sendirinya (*withering away of the state*), maka yang tinggal hanyalah suatu masyarakat tanpa kelas. Visi ini berlawanan dengan visi Hegel, karena di masa depan *Civil Society*-lah yang akan runtuh dari dalam, jika negara telah mampu mengayomi seluruh kepentingan masyarakat.⁸⁰

Namun, Antonio Gramsci pemula komunisme – Eropa berkebangsaan Itali mempunyai pandangan yang berbeda dengan Marx maupun Hegel. Baginya *Civil*

⁸⁰ Ibid, Hal. 192.

Society bukan semata-mata mawadahi kepentingan individu, tetapi dalamnya juga terdapat organisasi-organisasi yang berusaha melayani kepentingan orang banyak. *Civil society* juga mempunyai potensi untuk bisa mengatur dirinya sendiri secara rasional dan mengandung unsur kebebasan. Gramsci berbeda dengan Marx lebih menekankan adanya saling keterkaitan antara *Civil Society* yang bisa menjadi benteng dari hegemoni kelas borjuis dan akhirnya menjadi pendukung negara. Tetapi negara juga mempunyai fungsi etis misalnya dalam mendidik masyarakat dan mengarahkan perkembangan ekonomi untuk kepentingan masyarakat. Dalam penglihatannya negara bisa memiliki berbagai unsur masyarakat sipil.⁸¹

Dengan demikian, terdapat tiga visi mengenai *Civil Society* dan negara. pertama, kehadiran masyarakat sipil hanya bersifat sementara dalam perkembangan masyarakat. Karena kecenderungan untuk rusak dari dalam, maka pada akhirnya masyarakat sipil akan ditelan oleh negara, yakni sebuah negara ideal, yang merupakan taraf perkembangan masyarakat yang tinggi. Kedua, karena negara hanya merupakan cerminan saja dari *Civil Society* dan berfungsi melayani individu yang serakah, maka negara akan diruntuhkan atau akan runtuh dengan sendirinya dalam suatu revolusi *proletariat*. Jika negara lenyap, maka yang tinggal hanya masyarakat, yakni masyarakat tanpa kelas. Dan ketiga, visi yang melihat bahwa *Civil Society* tidak saja bisa menjadi benteng kelas yang memandang hegemoni, dalam hal ini kelas borjuis, tetapi bisa pula menjalankan fungsi etis

⁸¹ Ibid, Hal. 193.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

dalam mendidik masyarakat dan mengarahkan perkembangan ekonomi yang melayani kepentingan masyarakat. Di lain pihak, *Civil Society* sendiri juga terdiri organisasi-organisasi yang melayani kepentingan umum, atau memiliki rasionalitas dan mampu mengatur dirinya sendiri secara bebas. Bisa jadi keduanya saling mendukung, dalam arti baik maupun buruk dari segi kepentingan umum.

Dari berbagai pemahaman yang cukup beragam mengenai *Civil Society* tersebut, yang lebih umum dipahami, sejak Locke hingga pemikir-pemikir pasca Hegel dan Marx, adalah bahwa *Civil Society* itu bukan masyarakat alami (*state of nature*), yakni masyarakat yang terdiri dari satuan-satuan keluarga. Mereka itu adalah individu yang telah meninggalkan lingkungan keluarga dan masuk ke dalam persaingan kepentingan, khususnya kepentingan ekonomi. *Civil Society* adalah suatu masyarakat yang telah menyadari kepentingan-kepentingan tertentu mereka, dan karena itu bergabung ke dalam perkumpulan, perhimpunan atau organisasi untuk memperjuangkan kepentingan mereka. Meskipun demikian mereka itu berada di luar arena (negara atau pemerintahan). Itulah sebabnya selalu dikesankan bahwa *Civil Society* itu berhadapan-hadapan dengan negara (*civil society vis a vis state*), maka yang biasanya yang dimaksud *society* adalah *Civil Society*.⁸²

Di situ orang berbicara dalam konteks demokrasi dan demokratisasi. Sebagaimana yang terjadi di negara-negara sosialis seperti Uni Soviyet dan Eropa Timur. Dalam perbincangan mengenai demokratisasi dewasa ini, sebagian

⁸² Ibid, Hal. 145.

cendikiawan mengacu pada konsep *Civil Society*, demokrasi di suatu masyarakat atau negara hanya bisa tegak apabila kedudukan *Civil Society* cukup kuat. Di negara-negara sedang berkembang, kedudukan *Civil Society* umumnya sangat lemah. Karena itu timbul pendapat bahwa jika kita ingin menegakkan demokrasi di negara-negara sedang berkembang, seperti di Indonesia, maka *Civil Society* harus diperkuat. Proses demokratisasi tersebut, menurut kecenderungan akhir-akhir ini, dilakukan dengan pemberdayaan *Civil Society* yang mewujud dalam berbagai organisasi atau asosiasi yang dibuat oleh masyarakat diluar pengaruh negara, seperti Lembaga Swadaya Masyarakat, Organisasi Sosial Keagamaan, Paguyuban-paguyuban, dan juga kelompok-kelompok yang berkepentingan (*interest group*).

Tentu saja tidak semua lembaga-lembaga atau pengelompokan tersebut memiliki kemandirian yang tinggi ketika berhadapan dengan negara atau mampu mengambil jarak dari kepentingan ekonomi. Oleh karena itu kondisi *Civil Society* harus dimengerti sebagai suatu proses yang bisa mengalami pasang surut, kemajuan dan kemunduran, kekuatan dan kelemahan dalam perjalanan sejarahnya.

BAB IV

GAGASAN ISLAM TENTANG CIVIL SOCIETY

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Teori-Teori Civil Society

Sebagai sebuah wacana kontemporer, maka sampai saat ini belum tercapai suatu kesepakatan yang utuh dan baku mengenai rumusan teoritis dan konsep *Civil Society*. Hal ini dikarenakan dalam mendefenisikan atau dalam pembuatan teori berangkat dari kondisi *sosio-politik* dan kultural yang berbeda atau teregantung di negara pembuat teori itu hidup. Tetapi yang jelas bahwa *Civil Society* lahir dari proses perjalanan politik masyarakat barat sebagai upaya untuk demokratisasi sejumlah pemerintahan di belahan dunia, termasuk negara Islam. Ada beberapa teori yang cukup mengemuka yang dipandang representatif untuk mengetahui dan memahami tentang *Civil Society*.

Pertama, Aristoteles (384-322 SM), Marcus Tullius Cicero (106-43 SM), Thomas Hebbes (1588-1679), dan John Locke (1632-1704 SM). Menurut pengertian mereka *Civil Society* adalah negara. Oleh Aristoteles *Civil Society* dipahami sebagai *Eoinonia Politike*, yaitu sebuah komunitas politik tempat warga untuk terlibat langsung dalam berbagai percaturan *ekonomi-politik* dan pengambilan keputusan. Hal ini juga senada dengan apa yang dipahami oleh Cicero, Hobbes dan Locke, yaitu sebuah komunitas yang mendominasi komunitas yang lain yang mempunyai kekuasaan mutlak untuk mengontrol dan mengawasi

secara ketat pola-pola interaksi (prilaku politik), melindungi kebebasan dan hak milik setiap warga negara.⁸³

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kedua, Thomas Paine (1737-1803), menurutnya *Civil Society* adalah kelompok masyarakat yang memiliki posisi diametral atau negara sebagai antitesis negara. Negara menurutnya harus dibatasi sampai sekecil-kecilnya dan ia merupakan perwujudan dari delegasi atau utusan kekuasaan yang diberikan oleh masyarakat untuk mewujudkan kesejahteraan umum. Atau dengan kata lain bahwa *Civil Society* adalah suatu ruang gerak yang menjadi dominan masyarakat untuk mengontrol dan mengawasi negara agar terwujudnya kesejahteraan umum.⁸⁴

Ketiga, G.WF Hegel (1770-1831 M), Karl Mark (1818-1883 M), dan Antonio Gramsci. Wacana atau teori yang dikembangkan oleh ketiga tokoh ini lebih menekankan pada *Civil Society* sebagai elemen ideologis kelas dominan. Pengertian ini lebih merupakan reaksi atas teori yang disampaikan oleh Paine tersebut. Menurut Hegel *Civil Society* adalah kelompok subordinatif dari negara. Lebih lanjut menurutnya struktur sosial terbagi atas 3 (tiga) entitas, yaitu keluarga, *Civil Society* dan negara. Keluarga merupakan ruang sosialisasi pribadi sebagai anggota masyarakat yang bercirikan keharmonisan. *Civil Society* merupakan tempat berlangsungnya percaturan atau pergulatan berbagai kepentingan pribadi dan golongan terutama kepentingan ekonomi. Sedangkan negara adalah

⁸³ M.As. Hikam, *Op. Cit*, hal. 32.

⁸⁴ A. Ubaidillah dkk, *Pendidikan Kewargaan Demokrasi, Ham dan Masyarakat Madani*, IAIN Jakarta Press, Jakarta, 2000, hal. 143.

representasi ide universal yang bertugas melindungi kepentingan politik warganya dan berhak penuh untuk intervensi terhadap *Civil Society*. Maka dengan demikian negara dan *Civil Society* merupakan dua entitas yang saling memperkuat satu sama lain. Sedangkan Karl Marx memahami *Civil Society* sebagai masyarakat borjuis yang keberadaannya merupakan kendala bagi pembebasan manusia dari penindasan sehingga keberadaannya harus dilenyapkan untuk kemudian terwujudnya masyarakat tanpa kelas. Sementara menurut Gramsci merupakan tempat perebutan posisi hegemonik diluar kekuatan negara yang dimotori oleh para cendekiawan yang mempunyai peran besar dalam proses perubahan sosial dan politik. Gramsci dengan demikian melihat adanya sifat kemandirian dan politis, walaupun pada sifat politis tersebut juga dipengaruhi oleh basis material (ekonomi).⁸⁵

Keempat, Alexis de roqueville, menurutnya dengan mendasarkan pada pengalaman demokrasi Amerika, *Civil Society* merupakan entitas penyeimbang (*balancing force*) terhadap kekuatan negara. Juga ia merupakan sesuatu yang tidak apriori subordinatif terhadap negara dan bersifat otonom yang memiliki kapasitas politik yang cukup tinggi menjadi kekuatan penyeimbang untuk menahan kecenderungan intervensionis negara. Ia juga dapat menjadi sumber legitimasi negaratetapi padasaattertentu ia juga mampu melahirkan kritis reflektif (*reflective* -

⁸⁵ Frans Magnis- Suseno, *Pemikiran Karl Marx*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1999, hal. 116.

force) untuk mengurangi frekwensi konflik dalam masyarakat sebagai akibat proses formasi sosial modern.⁸⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kelima, Zbigniew Rau dengan latar belakang kajiannya pada kawasan Eropa Timur dan Uni Sovyet. Menurut *Civil Society* adalah suatu masyarakat yang berkembang dari sejarah, yang mengandalkan ruang dimana individu dan perkumpulan tempat mereka bergabung, bersaing satu sama lain untuk mencapai nilai-nilai yang mereka yakini. Sehingga dengan demikian akan terealisasi sebuah ruang yang bebas dari pengaruh keluarga dan kekuasaan negara, yang ini didespresikan dalam gambaran karakteristiknya yaitu, individualisme, pasar (*market*) dan pluralisme.⁸⁷

Keenam, Han Sung – Joo, dengan latar belakang kasus Korea Selatan. Menurut *Civil Society* Merupakan sebuah kerangka hukum yang melindungi dan menjamin hak-hak dasar individu, perkumpulan sukarela yang terbebas dari negara dan juga merupakan ruang publik yang mampu mengartikulasikan isu-isu politik dan juga merupakan gerakan warga negara yang mampu mengendalikan diri dan independen, yang secara bersama –sama mengakui norma dan budaya yang menjadi identitas dan solidaritas. Teori atau konsep yang disampaikan oleh Han ini lebih menstresingkan pada adanya ruang publik (*public sphere*) serta mengandung 4 (empat) ciri yang menjadi prasyarat bagi terbentuknya *Civil*

⁸⁶ A. Ubaidillah dkk, *Op. Cit*, hal. 145.

⁸⁷ Ibid, hal. 146

Society, yaitu dilindungi dan diakuinya hak-hak individu dan kemerdekaan berserikat serta mandiri dari negara, adanya ruang publik yang memberikan kebebasan bagi siapapun dalam mengartikulasikan isu-isu politik. Terdapatnya gerakan kemasyarakatan yang berdasar pada nilai-nilai budaya tertentu, dan terdapatnya kelompok inti yang menggerakkan masyarakat dan melakukan modernisasi sosial ekonomi.⁸⁸

Kemudian dalam konteks Indonesia *Civil Society* diterjemahkan dalam istilah yang berbeda-beda dengan sudut pandang dan basis ideologi yang berbeda pula, yaitu masyarakat madani, masyarakat sipil, masyarakat kewargaan, masyarakat warga dan *Civil Society* (tanpa diterjemahkan). Di sini perlu dijelaskan masing-masing istilah tersebut untuk menghindari kerancuan dan sekaligus untuk lebih bijaksana dalam mengkritisnya. Masyarakat madani merupakan penterjemahan istilah dari *Civil Society* yang pertama kali digulirkan oleh Dato Sri Anwar Ibrahim⁸⁹ dalam ceramahnya pada simposium nasional dalam rangka forum ilmiah pada acara festival istqlal, tanggal 26 September 1995 di Jakarta. Konsep yang diajukan oleh Anwar adalah untuk menunjukkan bahwa masyarakat yang ideal adalah kelompok masyarakat yang memiliki peradaban maju. Penerjemahan ini nampaknya lebih dilatar belakangi oleh konsep kota ilahi, kota peradaban atau masyarakat kota dan dilandasi oleh konsep tentang *al-Mujtama' al-*

⁸⁸ Ibid, hal. 738.

⁸⁹ M.Dawam Rahardjo, *Op cit*, hal. 55.

Madani yang diperkenalkan oleh Prof. Naquib al-Attas, pakar sejarah dan peradaban Islam dari Malaysia dan salah seorang pendiri Institut For Islamic Thought and Civilization (ISTAC), yang secara definitif masyarakat madani merupakan konsep ideal yang mengandung dua komponen besar yakni masyarakat kota dan masyarakat yang beradab. Terjemahan ini banyak diikuti atau dipergunakan oleh Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Azyumardi Azra. Kemudian masyarakat sipil juga merupakan penurunan langsung dari tema *Civil Society*. Istilah ini banyak dipergunakan oleh Dr. Mansoer Fakih yaitu untuk menyebutkan prasyarat masyarakat dan negara dalam rangka proses penciptaan dunia secara mendasar baru dan lebih baik, selanjutnya masyarakat kewargaan.⁹⁰

Konsep ini digulirkan dalam sebuah seminar Nasional Assiasi Ilmu Politik Indonesia XII di Kupang NTT oleh M. Riyas Rasyid dengan tulisannya "Perkembangan Pemikiran Masyarakat Kewargaan". Riswanda Imawan dengan karyanya "Rekrutmen Kepemimpinan Dalam Masyarakat Kewargaan dalam Politik Malaysia". Konsep ini merupakan respon dari keinginan untuk menciptakan warga negara sebagai bagian integral negara yang mempunyai andil dalam setiap perkembangan dan kemajuan negara (*state*). Terakhir *Civil Society* (dengan tidak diterjemahkan).⁹¹ Konsep ini pertama kali disampaikan oleh Dr. As. Hikam. Ia lebih melihat bahwa *Civil Society* merupakan warisan Eropa Barat dan

⁹⁰ A. Ubaidillah, *Op cit*, hal. 141.

⁹¹ Drs. As. Hikam, *Op cit*, hal. 3

akan lebih tetap pada substansinya jika tetap disebut atau digunakan dengan istilah aslinya (ia lebih cenderung dengan pendapatnya Tocquville).

Terlepas dari perbedaan penterjemahan tentang *Civil Society* di Indonesia tersebut karena adanya interes ideologis, atau yang lain, tetapi yang jelas bahwa secara substantif konsep tersebut bermuara pada perlunya penguatan masyarakat (warga) dalam sebuah komunitas negara (*policy at state*) yang cenderung memposisikan warga negara sebagai subyek yang lemah sehingga perlu adanya penguatan terhadap masyarakat sebagai prasyarat untuk mencapai kekuatan bargaining masyarakat yang cerdas di hadapan negara tersebut dengan komponen pentingnya yaitu, adanya lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang mampu berdiri secara mandiri di hadapan negara, terdapat ruang publik dalam mengemukakan pendapat, menguatnya posisi kelas menengah dalam komunitas masyarakat, adanya independensi pers sebagai bagian dari sosial kontrol, membudayakan kerangka hidup yang demokratis, dan toleransi serta memiliki peradaban dan keadaban yang tinggi.

2. Pendekatan Hermeneutika terhadap surat Ali Imran ayat 110

Istilah *khairu ummah* disebutkan dalam Al-qur'an hanya dalam satu kali dari 64 kata yang terdapat di dalamnya, yaitu pada surat Ali Imran ayat 110.⁹² Para ahli tafsir sebagaimana telah disebutkan dalam Bab III cukup beragam, atau ada perbedaan dalam memahaminya. Hal ini sangatlah wajar, karena masing-

⁹² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-qur'an*, Mizan, Bandung, 1996, hal. 327.

masing mufassir mempunyai pendekatan yang berbeda, sehingga *out putnya* berbeda, walaupun ada juga yang sama diantara mereka. Bagi Ibnu Jarir dan Al-qurthubi *Khoiru Ummah* yang dimaksud adalah sahabat-sahabat atau orang-orang yang ikut serta bersama Nabi hijrah dari Mekah menuju Madinah. Sementara itu Ibnu Katsir, Imam Fakhruddin dan Abdul Karim al-Khatib menganggap bahwa mereka adalah seluruh umat Islam mulai dari generasi awal sampai generasi yang akan datang tanpa terbatas oleh ruang dan waktu, yang penting senantiasa berupaya untuk melakukan amar ma'ruf nahi mungkar dan beriman kepada Allah. Oleh karena itu untuk memahami ayat tersebut terkait dengan *Civil Society* perlu adanya tinjauan atau kritik yang musti harus dilakukan agar diperoleh pemahaman atau makna yang proposional.

1. Kritik Historis

Surat Ali Imran termasuk surat Madaniyah, yaitu ayat yang diturunkan pada waktu Nabi berada di Madinah, sehingga Al-qurthubi mengatakan bahwa obyek atau saran dari ayat tersebut adalah orang-orang atau sahabat Nabi yang hidup dan ikut terlibat perjuangan bersama Nabi di Madinah untuk membangun sebuah kota (Madinah). Dengan demikian ada beberapa ciri yang terdapat pada masyarakat Madinah pada waktu itu, yaitu: *Pertama*, masyarakat yang hidup di kota (konsentrasi pemukiman) dan cara hidup orang kota. *Kedua*, memiliki kode hukum dan perundang-undangan sebagai dasar pergaulan sosial, ekonomi dan politik. *Ketiga*, memiliki prilaku yang berdasarkan kesopanan (mempertimbangkan yang patut atau tak patut

dilakukan), menghindarkan diri dari sikap dan perilaku yang tercela, serta menghormati orang lain dan memperhalus ucapan. *Keempat*, melakukan kerja sama antara sesama warga masyarakat berdasarkan aturan-aturan dan pranata-pranata yang disepakati bersama. Dengan kata lain masyarakat Madinah pada waktu itu adalah masyarakat yang memiliki adab dan budaya yang mampu mengatur dirinya sendiri. Masyarakat Madinah pada waktu itu sudah sangat berbeda dengan kehidupan asli atau kehidupan alami (*state of nature*). Masyarakat alami adalah semua masyarakat yang masih sederhana, lugu dan bebas serta memiliki kebudayaan yang masih terbatas oleh ruang lingkungannya, seperti masyarakat suku atau kelompok. Contoh yang sangat jelas dalam Al-qur'an adalah masyarakat Badui.⁹³

Kontras dengan masyarakat Badui (*state of nature*) masyarakat Madinah adalah masyarakat yang telah meninggalkan kehidupan keluarganya atau hubungan terbatas yang dipimpin oleh seorang bapak dan berdasarkan kekuasaan kebapakan (*paternal authority*) serta bergabung dengan perkumpulan masyarakat yang lebih luas yang mempunyai ikatan-ikatan baru, tetapi bukan lagi ikatan keluarga melainkan ikatan organisasi. Masyarakat Madinah bergaul untuk memenuhi kebutuhannya yang lebih banyak dengan melakukan produksi dan pertukaran dalam suatu lembaga atau mekanisme

⁹³ Ira-M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Pent) Ghufroon A. Mas'di, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999, hal. 29-33.

penawaran dan permintaan yang disebut dengan pasar dengan menggunakan uang sebagai alat tukar. Dan dengan kata lain masyarakat Madinah adalah masyarakat ekonomi (*money society*). Disamping itu masyarakat Madinah juga mengembangkan teknologi untuk memenuhi kebutuhan hidup yang lebih banyak, melakukan aktivitas fikir, berdiskusi dan lain-lain. Karena mereka ingin mencapai kemajuan-kemajuan (*progress*) dalam hidup. Mereka juga telah mengelola dirinya sendiri dan orang lain bersama-sama. untuk itu maka diperlukan kekuasaan dan wewenang.⁹⁴

Maka dengan demikian masyarakat Madinah pada waktu itu, oleh Ibnu Jarir dan al-qurthubi dikatakan sebagai *Khoiru Ummah*. Hal ini sangatlah kontekstual karena masyarakat tersebut sudah jauh lebih maju dibandingkan dengan masyarakat lain (*state of nature*). Pengertian *Khoiru Ummah* yang demikian inilah yang dalam pandangan Aristoteles, Cicero, Hogges dan John Locke sebagai *Civil Society*.

Sementara itu pandangan Ibnu Katsir, Imam Fakhruddin dan Al-Khotib lebih didasarkan melihat umat Islam pada masa-masa abad pertengahan dan masa-masa lain dalam sejarah, dimana pada waktu umat Islam memang berhasil mencapai puncak kejayaannya di berbagai bangsa dan kawasan, termasuk di Asia Tenggara. Tetapi jika kita melihat kondisi umat Islam sekarang di seluruh dunia, barangkali sulit untuk mengatakan bahwa

⁹⁴ Ibid, hal. 50.

kaum muslim atau umat Islam adalah *Khoiru Ummah*, bahkan justru bisa digolongkan sebagai bangsa-bangsa yang mundur dan terbelakang. Tetapi dengan melihat kriteria-kriterianya, barangkali ada benarnya. Dr. Kontowijoyo menafsirkan tiga kriteria itu sebagai proses-proses humanisasi, liberalisasi dan transendensi yang menjadi atau persyaratan untuk menjadi yang unggul. Apabila mengacu pada kriteria di atas yang menjadi syarat untuk menjadi *Khoiru Ummah* menurut Ibnu Jarir dan Al-Qurthubi, maka kita bisa mengacu pada ayat 103 surat ali Imran.

Artinya; *Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebaikan (khor), yang menyuruh kepada yang baik (ma'ruf) dan mencegah dari yang buruk (mungkar), merekalah orang-orang yang beruntung.*⁹⁵

Dalam ayat di atas kita tidak menemukan istilah *Khoiru Ummah* tetapi dengan melihat kriteria yang sama maka umat yang dimaksud adalah umat yang unggul. Nampaknya kriteria-kriteria atau kualifikasi yang lain juga disebut dalam al-qur'an misalnya pada surat Al-baqorah ayat 143 yang artinya : Dan demikianlah Kami telah menjadikan (menunjuk) kamu umat yang adil dan pilihan agarkamu menjadi saksi atas manusia dan agar Rasul menjadi saksi atas kamu.

⁹⁵ M.Dawam Rahardjo, *Op cit*, hal. 119.

Ada beberapa kunci untuk memahami *Khoiru Ummah*, yaitu Al-khoir yang secara harfiah diartikan sebagai kebajikan umum atau nilai-nilai luhur (*virtue*). Nilai-nilai itu adalah persatuan, keadilan, perdamaian, kesamaan dan kebebasan. Istilah kedua adalah amar ma'ruf nahi munkar. Istilah ini sering dijadikan jargon yang memiliki arti khusus, misalnya: melawan / memberantas perjudian, pelacuran, korupsi, kolusi dan nepotisme. Amar ma'ruf tidak bisa dipisahkan dengan nahi munkar. Dalam arti perbuatan amar ma'ruf terkandung pengertian mencegah yang munkar. Jika kebaikan ditegakkan, maka dengan sendirinya yang buruk dapat dicegah. Demikian pula sebaliknya, dalam nahi munkar tercakup pengertian amar ma'ruf karena mencegah kejahatan umpamanya, adalah termasuk ke dalam perbuatan baik.

Dalam kehidupan masyarakat mekanisme amar ma'ruf dan nahi munkar sebenarnya tercakup dalam aturan atau peraturan-peraturan, tata hukum dan konstitusi, bahkan juga rencana-rencana pembangunan yang bisa menciptakan kebaikan dan mencegah keburukan seperti kemiskinan dan keterbelakangan. Yang ini semua dapat dilembagakan dalam negara hukum atau masyarakat hukum.

Dengan demikian maka *Khoiru Ummah* yang dimaksud oleh Ibnu Katsir, Fakhrudin dan Al-Khatabi adalah kumpulan orang yang memiliki kesamaan budaya (*a group of people sharing of common culture*). Budaya itu adalah orientasi kepada *Al-khoir*, memiliki mekanisme amar ma'ruf nahi munkar, aturan, tata hukum dan beriman kepada Allah, sehingga umat Islam

dimanapun dan kapanpun yang mempunyai misi atau budaya tersebut adalah *khoiru ummah*. Yang ini bisa berbentuk negara (*state*) atau masyarakatwarga (*civil society*) dalam pengertian *a vis state*.

Dalam pada ini nampak cukup jelas bahwa teks bukan sesuatu yang mati, tetapi ia memiliki kehidupan dan ruh. Ia akan senantiasa hidup dan berkembang, tergantung sejauhmana mufassir dapat menghidupkannya. Menghidupkan teks hanya bisa dilakukan dengan cara melihat *sosio – historis* teks tersebut diturunkan, atau dengan cara melihat kecenderungan dari teks itu sendiri.⁹⁶

Dalam konteks Indonesia tentunya apa yang dipahami sebagai *Khoiru Ummah* oleh Ibnu Katsir, Fakhruddin dan Al-Khatabi Ibnu Jariah dan Al-Qurtubi kurang begitu menantang, karena nampaknya mereka lebih melihat atau mendasarkan pada masa dimana pada waktu itu negara merupakan lembaga yang bisa digunakan untuk melakukan kriteria-kriteria sebagai *Khoiru Ummah*. Tetapi di masa sekarang khususnya Indonesia negara justru cenderung melakukan pengingkaran-pengingkaran terhadap orientasi bersama (*al-khoir*). Sehingga nampaknya lebih tepat *Khoiru Ummah* yang dimaksud adalah sekelompok masyarakat yang independen yang dapat eksis dan bergerak untuk senantiasa melakukan amar ma'ruf nahi munkar demi

⁹⁶ E.Sumarmoyo, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1999, hal.

terciptanya *balancing force* terhadap negara, sehingga terwujud suatu kehidupan yang adil dan makmur yang itu dapat diwujudkan dalam lembaga-lembaga atau organisasi-organisasi non pemerintah (ORNOP), seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Lembaga Swadaya Masyarakat, PMII, HMI, IMM dan lain-lain, sepanjang mereka melakukan kriteria yang dimaksud dalam al-Qur'an tersebut.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan dan uraian yang telah disebutkan, ada beberapa hal penting yang mesti harus digaris bawahi, yaitu:

1. Bahwa Al-qur'an merupakan teks suci yang senantiasa *well come* bagi siapa saja yang ingin menggali petunjuk dan hidayah dari Allah, dan memiliki arti tak terbatas sehingga ayat-ayatnya selalu terbuka untuk direinterpretasi dan tidak akan pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal. Hermeneutik merupakan sesuatu yang sangat urgen dalam upaya untuk memahami dan menafsirkan kembali teks-teks suci khususnya Al-qur'an, karena pendekatan hermeneutik akan dapat kembali menghidupkan ruh atau kejiwaan dari teks tersebut serta dapat membebaskannya dari belenggu-belenggu yang senantiasa mencengkram dalam ruang dan waktu tertentu.

2. *Khoiru Ummah* (umat yang terbaik) merupakan sekelompok kumpulan orang yang memiliki kesamaan budaya (*a group of people sharing a common culture*) yang budaya itu adalah orientasi kepada Al-khoir (kebajikan umum), persatuan, keadilan, perdamaian, kesamaan dan kebebasan, memiliki mekanisme amarma'rufnahi munkar, aturan tatanan atau pemerintahan yang adil dan beriman kepada Allah. *Ummat* yang mengemban misi di atas adalah pengertian *Civil Society*, baik itu harus berbentuk negara atau a-vis negara.

Tergantung budaya dan *sosio-politik* di masing-masing tempat (negara). Dalam konteks Indonesia *Civil Society (khoiru ummah)* bisa berbentuk organisasi-organisasi non pemerintahan. (Ortop) id digilib.uinsa.ac.id, NUI, Muhammadiyah, HMI, PMII, IMM, LSM, Partai Politik, Perguruan Tinggi. Sepanjang mempunyai atau mengemban misi berorientasi kepada al-khoir, memiliki mekanisme amar ma'ruf nahi munkar dan beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa.

B. Saran-saran

Tulisan ini sangatlah jauh dari kesempurnaan, sehingga kritik dan saran dari berbagai pihak sangat penulis harapkan demi sedikit menutupi kekurangannya. Dan semoga tulisan ini dapat menambah wacana dan bermanfaat. Amin.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Abdullah M. Amin, *Studi Agama Normativitas dan Historisitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta : 1996.

Al-Khatib Abdul Karim, *Tafsir Al-Qur'an li Al-Qur'an*, Darul Fikr al Arabi, Beirut, Juz III, tt.

Al-Qurtuby Abu Abdillah Muhammad, *Jami' al-Ahkam Al-Qur'an*, Darul Fikr, Beirut, Juz III, tt.

Amal Adnan Taufik dan Syamsul Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, Mizan, Bandung : 1994.

Amal Adnan Taufik, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fasrurrahman*, Mizan, Bandung : 1998.

Az-Zamakhshary Imam Abi Qosim, *al-Kasysyaf*, Darul Kutub Ilmiah, Beirut, Juz I.

Az-Zuhaili Wahbah, *Al-Qur'an dan Paradigma Modern*, Pent. M. Tohir, Dinamika, Jakarta, 1996.

Begger Peter L., *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, Pent. Hartono, LP3S, Jakarta : 1994.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Bertens K., *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Gramedia, Jakarta : 1990.

Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Toha Putra, Semarang : 1987.

Echoi John M dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Gramedia, Jakarta : 1976.

Efendi Bahtiar, *Masyarakat Agama Pluralisme Keagamaan Perbincangan Mengenai Islam Masyarakat Madani Etos Kewirausahaan*, Galang Press, Jogjakarta : 2001.

Fahrudin Imam, *Tafsir al-Karim al-Mafatihul Ghaib*, Darul Kutub Ilmiah, Beirut, Jilid 7.

Faslurrahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Pent. Anas Wahyudin, Pustaka Hidayah, Bandung : 1980.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

-----, *Islam dan Modernitas Tentang Tranformasi Intelektual*, Pustaka Hidayah, Bandung : 1982.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

-----, *Islam*, Pustaka Hidayah, Bandung : 1994.

Gets Clifford, *Tafsir Kebudayaan*, Pent. F. Budi Hardiman, Kanisius, Jogjakarta : 1992.

Glassner Peter E., *Sosiologi Sekularisasi Suatu Kritik Konsep*, Tiara Wacana, Yogyakarta : 1992.

Hanafi Hasan, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, Pent. Muhammad Najib Bukhari, Paramadina, Jakarta : 2000.

Hanafi Imam, *Hermenutik Islam Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, Ittaqa Press, Yogyakarta : 1999.

Hardiman Budi F., *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Kanisius, Jakarta : 1993.

Hidayat Qomaruddin, *Arkun dan Radisi Hermenutik dan Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, Pent. John Hendrik Meuleman, LKiS, Yogyakarta : 1996.

-----, *Memahami Bahasa dan Agama Sebuah Kajian Hermenutik*, Paramadina, Jakarta : 1996.

Hikang AS. M., *Demokrasi dan Civil Society*, LP3S, Jakarta : 1996.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Howard J. Roy, *Hermeutika Wacana Analitik dan Ontologis*, Pent. Usmana dan Nasrullah, Nuansa, Bandung : 2000.

Huntington P. Samuel, *Gelombang Demokratisasi III*, Penterjemah Asril Marjohar, Putaka Utama Grafiti, Jakarta : 1997.

Izutsu Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Simantik Terhadap Al-Qur'an*, Pent. Agus Fahri, Tiara Wacana, Yogyakarta : 1992.

Katsir Ibnu, *Tafsir Al-Qur'an*, Pent. Salim Bahesy, Pustaka Hidayah, Bandung : 1998.

Lapidus M. Ira, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Pent. Gufron A. Mas'adi, Raja Grafindo Persada, Jakarta : 1999.

- Little David dkk., *Kajian Lintas Kultural Islam-Barat, Kebebasan Agama dan Hukum Asasi Manusia*, Pent. Rianto, Academia, Yogyakarta : 1997.
- Muhammad Afif, *Islam Madzhab Masa Depan*, Pustaka Hidayah, Bandung : 1998.
- Rahardja M. Dawam, *Masyarakat Madani Agama Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, LP3S, Jakarta : 1996.
- Shihab Quraish M., *Wawasan Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 1999.
- Sumarmoyo E., *Hermenutik Sebuah Metode Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta : 1993.
- Surbasy Ahmad, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Pent. Zulfran Rahman, Kalam Mulia, Jakarta : 1999.
- Suseno-Magnes Franz, *Pemikiran Karl Marx*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta : 1999.
- Toprak Binnaz, *Islam dan Perkembangan Politik di Turkey*, Pent. Karsudi Diningrat, Tiara Wacana, Yogyakarta : 1999.
- Ubaidillah A. dkk., *Pendidikan Kewargaan Demokrasi HAM dan Masyarakat Madani*, IAIN Jakarta Press, Jakarta : 2000.
- Watt Montgomery, *Pengantar Study Al-Qur'an*, Pent. Taufik Adnan Amal, Raja Grafindo Persada, Bandung, 1995.