

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



ISSN 1979-5394

# TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 11, Nomor 2, Januari - Juni 2019

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Grha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Pasar Minggu

Jakarta Selatan 12550

E-mail: jurnal.titiktemu@gmail.com

## Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

## Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

## Redaktur Pelaksana

Sunaryo

## Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer •

Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •

Sunaryo • Yudi Latif

## Pewajah Sampul

Taqi Kanara

## Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

*Titik-Temu* terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.



ISSN 1979-5394

# TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 11, Nomor 2, Januari - Juni 2019

## DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Kekuatan Batiniah Anda	5

### ARTIKEL

Membaca Cak Nur: Pemikiran dan Praksis Sosial-Politik <i>Azyumardi Azra</i>	9-19
Artikulasi Islam Kultural: Sebuah Kajian atas Proyek Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid <i>Iqbal Hasanuddin</i>	21-46
Ketika Moda Produksi Terganggu: Menggali Akar Radikalisme di Indonesia <i>Masdar Hilmy</i>	47-55
Sikap Teologis al-Qur'an terhadap Komunitas Non-Muslim sebagaimana Terlihat dalam <i>al-Tafsir al-Kabir</i> al-Razi <i>Kautsar Azhari Noer</i>	57-71
Dari Keraguan kepada Kepercayaan: Pengalaman Imam Shamsi Ali dan Rabi Marc Schneier <i>Sutan Sampono</i>	73-96

DAFTAR ISI

Jejak Musik Arab-Islam dalam Budaya Eropa Abad Pertengahan <i>Rahmat Hidayatullah</i>	97-141
---	--------

**RESENSI BUKU**

Mengusung Islam Moderat untuk Kemanusiaan <i>Hizkia Fredo Valerian</i>	145-150
---	---------

**MAKLUMAT**

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	153-154
Ucapan Terima Kasih	155
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	156

## PEDOMAN TRANSLITERASI

ء	ط	th	Vokal Pendek
ب	ظ	zh	اَ
ت	ع	‘	اَ - a
ث	غ	gh	اُ - u
ج	ف	f	اِ - i
ح	ق	q	اَ - ā
خ	ك	k	اُ - ū
د	ل	l	اِ - ī
ذ	م	m	
ر	ن	n	Vokal Panjang
ز	ه	h	اَ - ā
س	و	w	اُ - ū
ش	ة	ah; at (bentuk-sambung)	اِ - ī
ص	ال	al- (kata sandang)	
ض			Diftong
			اَ - aw
			اِ - ay
			اِ - iyy (ī pada akhir kata)
			اُ - uww (ū pada akhir kata)



# DAFTAR SURAT AL-QUR'ĀN

- |                 |                 |
|-----------------|-----------------|
| 1. Al-Fātiḥah   | 27. Al-Naml     |
| 2. Al-Baqarah   | 28. Al-Qashash  |
| 3. Ālu 'Imrān   | 29. Al-'Ankabūt |
| 4. Al-Nisā'     | 30. Al-Rūm      |
| 5. Al-Mā'idah   | 31. Luqmān      |
| 6. Al-An'ām     | 32. Al-Sajdah   |
| 7. Al-A'rāf     | 33. Al-Aḥzāb    |
| 8. Al-Anfāl     | 34. Saba'       |
| 9. Al-Tawbah    | 35. Fāthir      |
| 10. Yūnus       | 36. Yāsīn       |
| 11. Hūd         | 37. Al-Shāffāt  |
| 12. Yūsuf       | 38. Shād        |
| 13. Al-Ra'd     | 39. Al-Zumar    |
| 14. Ibrāhīm     | 40. Al-Mu'min   |
| 15. Al-Ḥijr     | 41. Fushshilat  |
| 16. Al-Nahl     | 42. Al-Syūrā    |
| 17. Al-Isrā'    | 43. Al-Zukhruf  |
| 18. Al-Kahf     | 44. Al-Dukhān   |
| 19. Maryam      | 45. Al-Jātsiyah |
| 20. Thāhā       | 46. Al-Aḥqāf    |
| 21. Al-Anbiyā'  | 47. Muḥammad    |
| 22. Al-Ḥajj     | 48. Al-Fath     |
| 23. Al-Mu'minūn | 49. Al-Ḥujurat  |
| 24. Al-Nūr      | 50. Qāf         |
| 25. Al-Furqān   | 51. Al-Dzāriyat |
| 26. Al-Syu'arā' | 52. Al-Thūr     |

DAFTAR SURAT AL-QUR'ĀN

- |                    |                  |
|--------------------|------------------|
| 53. Al-Najm        | 84. Al-Insyiqāq  |
| 54. Al-Qamar       | 85. Al-Burūj     |
| 55. Al-Raḥmān      | 86. Al-Thāriq    |
| 56. Al-Wāqī'ah     | 87. Al-A'lā      |
| 57. Al-Ḥadīd       | 88. Al-Ghāsyiyah |
| 58. Al-Mujādilah   | 89. Al-Fajr      |
| 59. Al-Ḥasyr       | 90. Al-Balad     |
| 60. Al-Mumtaḥanah  | 91. Al-Syams     |
| 61. Al-Shaff       | 92. Al-Layl      |
| 62. Al-Jumu'ah     | 93. Al-Dluḥā     |
| 63. Al-Munāfiqūn   | 94. Al-Syarḥ     |
| 64. Al-Taghābun    | 95. Al-Tin       |
| 65. Al-Thalāq      | 96. Al-'Alaq     |
| 66. Al-Taḥrīm      | 97. Al-Qadr      |
| 67. Al-Mulk        | 98. Al-Bayyinah  |
| 68. Al-Qalam       | 99. Al-Zalzalah  |
| 69. Al-Ḥāqqah      | 100. Al-Ādiyāt   |
| 70. Al-Ma'ārij     | 101. Al-Qāri'ah  |
| 71. Nūḥ            | 102. Al-Takātsur |
| 72. Al-Jinn        | 103. Al-'Ashr    |
| 73. Al-Muzzammil   | 104. Al-Humazah  |
| 74. Al-Muddatstsir | 105. Al-Fil      |
| 75. Al-Qiyāmah     | 106. Quraysy     |
| 76. Al-Insān       | 107. Al-Mā'ūn    |
| 77. Al-Mursalāt    | 108. Al-Kawtsar  |
| 78. Al-Naba'       | 109. Al-Kāfirūn  |
| 79. Al-Nāzi'āt     | 110. Al-Nashr    |
| 80. 'Abasa         | 111. Al-Lahab    |
| 81. Al-Takwīr      | 112. Al-Ikhlāsh  |
| 82. Al-Infithār    | 113. Al-Falaq    |
| 83. Al-Muthaffifin | 114. Al-Nās      |

## KEKUATAN BATINIAH ANDA

Banyak guru agung tradisi-tradisi spiritual dunia melukiskan kalbu sebagai sumber kekuatan sejati.

“Jalan bukanlah di langit, Jalan ada dalam kalbu.”  
(Buddha Gautama)

“Apapun yang disentuh tangan anda untuk dilakukan,  
lakukanlah dengan sepenuh kalbu anda.”  
(Yesus Kristus)

“Berdiamlah di pusat wujud anda, karena semakin  
menjauh anda darinya, semakin sedikit anda belajar.  
Menyelamlah ke dalam kalbu anda, jalan untuk  
ditempuh pasti ada.”  
(Lao Tzu)

Allah berfirman, “Langit-Ku dan bumi-Ku tidak  
memeluk-Ku, tetapi kalbu hamba-Ku yang mukmin  
memeluk-Ku.”  
(hadis Qudsi)

“Aku percaya bahwa kalbu adalah elemen yang paling  
kuat dan paling berdampak dalam kehidupan kita. Aku  
percaya bahwa kalbu menolong kita untuk memahami  
siapa kita, ke mana kita, dan bagaimana kita.”  
(Maya Angelou)



# Artikel





# MEMBACA CAK NUR

## Pemikiran dan Praksis Sosial-Politik<sup>1</sup>

*Azyumardi Azra*

Kesempatan peresmian Perpustakaan Profesor Dr. Nurcholish Madjid hari ini patut disyukuri banyak-banyak. Perpustakaan ini memberikan fasilitas dan peluang untuk lebih memahami Cak Nur, panggilan akrab pembaru pemikiran Islam ini. Melalui perpustakaan ini, peneliti dapat melihat koleksi Cak Nur dan, dengan demikian, melihat dan membaca sumber intelektualnya. Intelektual seperti Cak Nur bisa dipastikan mengoleksi buku dan literatur lain berdasarkan kecenderungan intelektualnya.

Selanjutnya dengan koleksi bukunya yang diwakafkan ke Perpustakaan ini, Cak Nur mewariskan dan melanjutkan tradisi intelektualnya kepada anak muda. Kita berterima kasih kepada Ibu Omi Nurcholish Madjid yang mewakafkan koleksi buku almarhum ke Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Sayarif Hidayatullah Jakarta, almamater Cak Nur. Perpustakaan ini menjadi *legacy* Cak Nur yang Insya Allah berkelanjutan; mudah-mudahan menginspirasi dan mendorong munculnya para pemikir dan intelektual muda di tanah air.

---

<sup>1</sup> Makalah disampaikan pada Peresmian Perpustakaan Prof. Dr. Nurcholish Madjid di Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, yang diselenggarakan oleh Fakultas Adab dan Humaniora bekerjasama dengan Nurcholish Madjid Society pada 3 November 2017.

Tidak diragukan lagi, Cak Nur adalah salah satu dari sedikit “intelektual public” (*public intellectual*) Indonesia kontemporer yang dari sudut pemikiran dan praksis sangat kompleks. Cak Nur memang berangkat sebagai aktivis dan pemikir Muslim; tetapi dalam perjalanan karier intelektual dan sosialnya, Cak Nur tidak terkungkung dalam batas-batas keagamaan; dia adalah seorang pemikir, aktivis, pemimpin dengan tingkat akseptabilitas sangat luas melampaui demarkasi keagamaan, sosial, politik, dan seterusnya.

Kompleksitas pemikiran dan praksis Cak Nur sering tidak dipahami baik oleh kalangan masyarakat, khususnya lingkungan Muslim tertentu. Tidak jarang, ketidakpahaman atau kekurangan-pahaman tersebut karena *by nature* para intelektual seperti Cak Nur memang tidak mudah dipahami; apalagi kalau intelektual tersebut tidak mengurung dirinya dalam sekat-sekat intelektualisme sempit, tetapi sebaliknya mengungkapkan pemikiran, wacana dan gagasan ke depan publik secara terbuka. Atau, pemikiran Cak Nur memang sengaja disalahpahami atau dipelesetkan (*twisted*) karena sikap prasangka dan bahkan *hostility*. Dalam hal seperti ini, tentu saja maksud mereka yang melakukan hal seperti ini adalah untuk menghancurkan kredibilitas intelektualitas Cak Nur, yang tentu saja selain kontra-produktif juga merupakan tindakan sia-sia belaka.

Pemikiran dan praksis politik Cak Nur, dalam pengalaman saya berinteraksi langsung dengan Cak Nur sendiri maupun lewat pengamatan, juga tidak kurang kompleksnya. Karena itu, sangat boleh jadi pula ada kalangan yang salah “membaca” Cak Nur; atau bahkan memang sengaja salah “membaca” Cak Nur.

## **Sekularisasi Yes, Sekularisme No**

Pemikiran Cak Nur tentang “sekularisasi yes, sekularisme no” pastilah merupakan salah satu dari kerangka pemikiran Cak Nur yang paling kontroversial, yang sampai sekarang pun masih digugat

kalangan yang *hostile* terhadap Cak Nur. Mereka, singkatnya, memandang pemikiran Cak Nur ini sangat berbahaya, bukan hanya bagi Islam sebagai sebuah agama; tetapi juga mengancam masa depan Islam dan kaum Muslimin dalam politik kebangsaan-kenegaraan Indonesia.

Tentu saja, pemikiran Cak Nur tentang “sekularisasi yes. Sekularisme no” bertitik tolak dari obsesinya agar umat Islam melakukan “sekularisasi” terhadap hal-hal sebenarnya bersifat “*profane*,” “*secular*” (keduniaan) yang terlanjur telah disakralisasikan kalangan umat Islam, sehingga merusak tauhid. Jadi, singkatnya, bagi Cak Nur, hal-hal yang bersifat keduniaan mestilah tetap dalam ranah *saeculum* (akar kata sekular, sekularisasi, sekularisme, sekularitas); tidak disakralkan menjadi hal-hal yang bersifat ilahiah. Dengan konsep “sekularisasi”-nya, Cak Nur justru ingin memurnikan tauhid dari hal-hal bersifat *saeculum* atau *profane*, sehingga tidak terjerumus ke dalam kemusyrikan.

Pada saat yang sama Cak Nur menolak sekularisme, yakni paham atau bahkan ideologi politik tentang pemisahan agama dengan politik. Dalam bacaan saya, sekularisme yang dimaksudkan Cak Nur adalah “sekularisme” yang secara “kedap air” (*watertight*) memisahkan urusan politik, kenegaraan, dan kekuasaan dengan agama. Karena itu, dalam konteks politik Indonesia, Cak Nur tidak pernah menuntut penyingkiran segala sesuatu yang terkait dengan agama dari politik.

Atas dasar itu, hem at saya, dalam perspektif Cak Nur, “sekularisme no” berkaitan dengan sekularisme yang bermusuhan dengan agama (*religiously unfriendly*) atau bahkan sebaliknya mencampuri hal yang berkenaan dengan agama. Sekularisme model ini terlihat jelas dalam kasus Prancis (*laicite*) dan Turki (kemalisme) yang menolak penggunaan simbolisme agama, seperti jilbab misalnya di lembaga milik negara, termasuk institusi pendidikan negeri. Tetapi juga ada negara semacam Amerika Serikat yang memang secara formal memisahkan agama dari politik; agama adalah urusan pribadi dan masyarakat, bukan urusan negara; individu dan komunitas keagamaan bebas mengekspresikan

simbolisme agama. Sebab itu, sekularisme Amerika saya sebut sebagai “*religiously friendly secularism*.”

Dalam konteks ini, Cak Nur menerima *political arrangements* Indonesia dalam bentuk sebuah negara yang tidak berdasarkan agama (dalam hal ini Islam, yang dianut sekitar 88,2 persen atau sekitar 260 juta penduduknya); tetapi sebaliknya berdasarkan Pancasila yang dengan sila pertama “Ketuhanan Yang Maha Esa” menempatkan agama dalam posisi sangat terhormat. Dalam konteks penerimaannya pada *political arrangements* itu, Cak Nur menerima kehadiran Kementerian Agama, misalnya; ia tidak mempersoalkan, apalagi menuntut pembubaran Kementerian Agama.

### **Integrasi Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan**

Kontribusi terbesar Cak Nur untuk Indonesia adalah integrasi tiga entitas yang masih dipersoalkan sebagian kalangan umat Islam Indonesia, yaitu keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan. Bagi Cak Nur, ketiga entitas ini semestinya dapat dipadukan, tanpa misalnya, mengorbankan akidah dan prinsip-prinsip Islam lain.

Dalam konteks inilah Cak Nur menggagas tentang penting dan perlunya kontekstualisasi Islam dengan realitas lokal Indonesia. Dengan begitu pula Islam menjadiselalu relevan dengan Indonesia.

Gagasan Cak Nur tentang kontekstualisasi Islam itu, hemat saya, turut memperkuat tradisi Islam Nusantara Berkemajuan yang khas dan distingtif—yang menjelang dan dalam Muktamar NU di Jombang dan Muktamar Muhammadiyah Makassar 2015 menjadi tema pokok. Dengan warisan dan tradisi Islam Nusantara Berkemajuan — setelah Perang Dunia II identik dengan Islam Indonesia — untuk peradaban Indonesia, peradaban Islam dan *beyond*, peradaban dunia lebih luas.

Bagi Cak Nur — dalam bacaan saya — Islam Indonesia yang inklusif dan moderat berpotensi besar untuk mencapai kemajuan dan menyumbang pada pembentukan peradaban

Indonesia dan dunia. Hal ini dimungkinkan dengan menggali dan mengkontekstualisasikan warisan Islam (*turāts*) dengan realitas, tantangan dan kebutuhan dunia modern. Cak Nur memang tidak banyak mengkaji warisan pemikiran Islam Indonesia klasik yang dihasilkan ulama besar semacam ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili, Muhammad Yusuf al-Maqassari, Abd al-Shamad al-Palimbani, Nawawi al-Bantani, Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan seterusnya. Tugas penggalian dan penelitian menjadi tanggung jawab sarjana lebih junior.

Dalam konteks inilah Cak Nur dapat disebut sebagai pemikir neo-modernis dan sekaligus neo-tradisionalis, yaitu pemikir yang menekankan pentingnya warisan pemikiran Islam untuk membangun kembali peradaban Islam yang kontributif bagi peradaban dunia. Ketika saya menyebut Cak Nur sebagai “neo-modernis” dan sekaligus “neo-tradisionalis,” Cak Nur meresponi dengan mengemukakan ibarat gelas yang kelihatan berisi setengah; keduanya ada di setengah bawah dan di setengah atas.

Karena itu bagi Cak Nur tidak cukup hanya *turāts*; dia menekankan kontekstualisasi *turāts* dengan tantangan dan kebutuhan dunia modern. Hanya dengan cara ini Islam dapat kontributif di era kontemporer dan masa depan. Inilah optimisme Cak Nur yang kini kian menggelora di Indonesia setelah menyaksikan terjadinya krisis yang berkelanjutan di negara-negara Muslim di Timur Tengah, Asia Barat, dan Asia Selatan.

## Islam Yes, Partai Islam No

Soal politik jelas menjadi salah satu tema pokok Cak Nur. Misalnya, pemikiran, wacana dan gagasan Cak Nur tentang “Islam Yes, partai Islam No” yang bisa dipastikan sangat kontroversial bagi sebagian kalangan Muslim. Gagasan ini, yang dikemukakan Cak Nur pada masa awal Orde Baru, bahkan dianggap peneliti Cak Nur seperti Muhammad Kamal Hassan sebagai bagian dari “rekayasa pemikiran” untuk mendukung politik rezim Orde

Baru, yang pada waktu itu terlihat melakukan “depolitisasi” Islam. Hal ini, misalnya, dilakukan Presiden Soeharto dengan menolak aspirasi kalangan umat Islam yang ingin merehabilitasi dan menghidupkan kembali Masyumi; memfusikan partai-partai Islam ke dalam PPP (Partai Persatuan Pembangunan), dan lain-lain.

Penolakan Cak Nur terhadap partai Islam muncul dari keprihatinan intelektualnya terhadap perpecahan politik Islam pasca-kemerdekaan yang menimbulkan berbagai dampak negatif dalam kehidupan sosial politik umat Islam. Tetapi masing-masing partai Islam mengklaim sebagai mewakili Islam; padahal tidak lebih daripada mewakili partai masing-masing, atau bahkan elite kepemimpinan partai Islam bersangkutan.

Cak Nur menolak berbagai klaim representasi Islam tersebut. Dengan menolak partai Islam, Cak Nur bukan berarti secara implisit tidak memihak kepada kepentingan Islam. Sebaliknya dengan prinsip “Islam yes, partai Islam no” tersebut Cak Nur memandang umat dapat kembali kepada Islam; dengan begitu, kaum Muslimin dapat terhindar dari friksi dan konflik politik berkepanjangan sejak zaman kemerdekaan sampai akhir hayat Cak Nur — dan terus berlanjut di masa pasca-Cak Nur sekarang.

Lagi-lagi dengan prinsip “Islam yes, partai Islam no” tidak berarti Cak Nur mendukung sekularisme politik, seperti tuduhan sementara kalangan Muslim. Yang diinginkan Cak Nur sederhana saja, yaitu agar umat tidak terlarut dalam klaim partai-partai Islam, dan sebaliknya bersatu di dalam Islam.

Kesatuan memang menjadi salah satu kepedulian sosial-intelektual Cak Nur; tidak terbatas pada umat Islam, tetapi juga bangsa dan negara secara keseluruhan. Dalam refleksi akhir tahun menyongsong tahun 2000 dan abad ke-21 Cak Nur pernah mengemukakan, meski menghadapi ancaman disintegrasi bangsa (dan negara), Indonesia dapat keluar dari masalah ini dan tidak akan tercabik-cabik seperti Yugoslavia. Optimisme Cak Nur bagi saya cukup mengejutkan, karena pendapat itu tampaknya merupakan semacam “revisi” terhadap pandangan yang sering dia kemukakan: ancaman disintegrasi nasional akan bisa berujung pada tamatnya

riwayat negara Indonesia, seperti pengalaman Yugoslavia dan negara-negara Semenanjung Balkan (Balkanisasi).

Meski demikian, optimisme Cak Nur bukan tak bisa dijelaskan, Indonesia — berbeda dengan Yugoslavia — tidak mengandung kebencian etnis dan agama (*ethno religious*) yang meluap-luap. Kebencian etnis itu, walaupun ada — tidak berpadu dengan kebencian agama, seperti terjadi di Yugoslavia. Sementara “etnis” Serbia Kristen Ortodoks sangat membenci “etnis” Kroasia Katolik dan Bosnia Muslim, di Indonesia sulit dibayangkan orang Aceh membenci orang Jawa dan suku lain karena agama mereka. Karena tokoh mereka sama-sama beragama Islam.

Meski demikian, tentu saja kesatuan umat Muslimin dan bangsa tidak bisa dianggap selesai; tetapi sebaliknya mesti senantiasa diperjuangkan. Karena itu, Cak Nur selalu berusaha menjadi kekuatan penengah dan pen jembatan di antara berbagai pihak.

### Oposisi: Memompa Ban Kempes

Meski Cak Nur pernah menyatakan “Partai Islam no” ia mengambil sikap cukup mengejutkan ketika memutuskan mendukung dan bahkan ikut menjadi juru kampanye bagi PPP dalam Pemilu 1977. Sikap seperti ini menimbulkan pertanyaan; apakah Cak Nur berubah, atau tidak konsisten dengan sikap awalnya tadi?

Perubahan sikap Cak Nur itu mestilah dilihat dalam perspektif komitmen Cak Nur kepada demokrasi. Meski semua orang tahu, bahwa rezim Soeharto tidak menjalankan demokrasi, Cak Nur nampaknya masih berharap demokrasi perlu terus didorong. Demokrasi memang lebih daripada sekadar adanya partai-partai politik dan Pemilu yang dapat dilaksanakan secara regular; demokrasi juga memerlukan *check and balances* baik yang dijalankan partai-partai politik sendiri maupun kekuatan-kekuatan masyarakat, khususnya *civil society*.

Cak Nur pastilah paham betul, Presiden Soeharto dengan kekuatan politik Golkar dan ABRI terlalu kuat untuk bisa ditantang.

Tetapi Cak Nur memandang, orang dapat melakukan sesuatu untuk politik Indonesia yang lebih baik. Cak Nur memandang PPP punya peluang — betapapun kecilnya — untuk menjadi kekuatan pengimbang tersebut — jika tidak oposisi. Karena itulah Cak Nur memutuskan untuk melakukan sesuatu untuk PPP yang merupakan sebuah “ban kemps.” Baginya, “ban kemps” ini perlu dipompa, agar “mobil politik” PPP dapat berjalan lebih baik di tengah politik rezim Soeharto yang represif.

Karena itu, Cak Nur turut berusaha memompa “ban kemps” itu; meski kita semua kemudian tahu, upaya tersebut gagal. Presiden Soeharto dan kekuatan-kekuatan pendukungnya masih terlalu kuat untuk bisa ditantang.

Sikap Cak Nur tentang perlunya kekuatan “oposisi” juga kembali dia munculkan pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid, ketika Cak Nur tak jarang mengeluarkan kritiknya kepada Gus Dur yang sama-sama berasal dari Jombang, Jawa Timur. Sikap Cak Nur itu sempat membangkitkan kembali optimisme di kalangan masyarakat terhadap oposisi. Memang, ketika Gus Dur menjadi presiden “rekonsiliasi” terdapat kekhawatiran cukup kuat tentang bakal mudarnya kekuatan oposisi terhadap pemerintah. Tokoh-tokoh kritis seperti Amien Rais, atau parpol kritis seperti PPP dan PDI (Partai Demokrasi Indonesia) Perjuangan, telah terintegrasi ke dalam kekuasaan; dan karena itu sulit diharapkan mereka dapat dan mampu untuk tetap bersikap kritis, apalagi menjadi oposisi.

Dalam konteks ini, bisa dipahami kemunculan optimisme terhadap kritik dan — boleh jadi juga — oposisi dari tokoh sekaliber Cak Nur. Persoalannya kemudian, sejauh manakah *feasibility* Cak Nur menjadi oposisi?

Saya kira, hampir tidak ada di antara kita yang meragukan potensi Cak Nur untuk bersikap kritis dan bahkan menjadi oposisi. Gus Dur sendiri menyadari pentingnya hal ini, sehingga menolak merekrut Cak Nur ke dalam kekuasaan; dan memandang bahwa Cak Nur akan lebih bermanfaat jika tetap berada di luar kekuasaan, bersikap kritis dan menjadi oposisi.

Masalahnya adalah *feasibility* Cak Nur sebagai kekuatan oposisi efektif. Walaupun Cak Nur memposisikan diri sebagai oposisi, ia pada dasarnya adalah *solitary opposition*, oposisi soliter — oposisi sendirian. Oposisi Cak Nur tidak didukung kekuatan partai politik yang melibatkan dukungan massa, sehingga mengandung *leverage* lebih besar sehingga dapat memunculkan *actual pressure*. Cak Nur lebih dan tetap merupakan cendekiawan publik independen yang tidak terikat dan terkait dengan kekuatan politik dan massa manapun. Dan karena itu, kritisisme dan oposisi Cak Nur akan tetap dan lebih merupakan *moral appeal*, imbauan moral, dari pada kekuatan politik yang aktual dan real.

Jadi, di balik optimisme terhadap sikap kritis dan memposisikan diri sebagai oposisi yang menjadi salah satu wacana utama Cak Nur sendiri — dengan istilah *loyal opposition* seperti sering dikemukakannya — tersimpan pula pesimisme terhadap bisa terwujudnya oposisi efektif. Pesimisme itu makin menguat dengan mudahnya kelompok-kelompok kritis lainnya dalam masyarakat, pers, dan juga mahasiswa. Walaupun kelompok-kelompok ini pada waktu tertentu dalam keadaan *dormant*, tidak aktif, ketika mereka bangkit kembali, masih diragukan apakah mereka dapat dan mampu menjadi oposisi yang efektif mengingat keterpencaran kekuatan mereka.

Dengan demikian, masih banyak yang harus dilakukan sebelum Indonesia hari ini dan ke depan dapat memunculkan kekuatan oposisi yang betul-betul memiliki kekuatan dan *political leverage*, daya pengungkit politis. Terlepas dari pesimisme yang ada, kita patut berterima kasih kepada Cak Nur, yang setidaknya telah membuat wacana tentang kritisisme dan oposisi terhadap kekuasaan menjadi perbincangan. Wacana ini perlu senantiasa disebarkan untuk konsolidasi politik dan demokrasi Indonesia.

Pemikiran dan praksis Cak Nur tentang urgensi kekuatan oposisi dalam demokrasi tetap sangat relevan dalam percaturan politik Indonesia hingga hari ini. Kenyataan adanya “koalisi besar” yang pernah digalang Presiden Susilo Bambang Yudhoyono pasca-

Pileg dan Pilpres 2009, sebagai contoh, semestinya membuat upaya membangun kekuatan oposisi menjadi sebuah urgensi semua mereka yang peduli dengan konsolidasi demokrasi di tanah air. Meski efektivitas “koalisi besar” Yudhoyono itu kemudian tidak terlihat jelas juntrungannya, ketiadaan oposisi yang kuat, baik dari kalangan kekuatan partai politik sendiri, maupun dari *civil society* dapat membuat rezim Yudhoyono tidak sering tidak efektif dalam menjalankan pemerintahan; dan hal ini jelas tidak menguntungkan bagi demokrasi di negeri ini.

Hal sama juga masih juga terjadi di masa era Presiden Jokowi. Berhadapan dengan Koalisi Merah Putih (KMP) yang memiliki kursi lebih banyak di DPR RI, Presiden Jokowi lebih berusaha “merangkul” daripada membiarkan KMP menjadi kekuatan oposisi bagi pemerintah. Keadaannya kelihatan runyam karena KMP sendiri juga tidak ingin menjadi kelompok oposisi berkeadaban. Akibatnya, kegaduhan politik terus berlanjut; demokrasi Indonesia belum juga sepenuhnya terkonsolidasi.

Tetapi Presiden Jokowi melalui pendekatannya yang rekonsiliatif berhasil membuat “oposisi” buyar. Jokowi dengan “*smart*” berhasil membawa sebagian besar ‘kekuatan politik — parpol dan fraksi di DPR RI — ke pangkuannya.

## Penutup

Menghabiskan lebih banyak usianya sebagai intelektual publik, Cak Nur hanyalah manusia biasa yang akhirnya bisa terseret pula ke arah *power politics*. Ia sempat tergoda untuk mengajukan diri sebagai salah satu kandidat presiden dalam “konvensi” Partai Golkar menjelang Pilpres 2004. Namun, ia kemudian menyadari bahwa dia tidak memiliki “gizi” memadai untuk bisa memenangkan pertarungan. Politik Indonesia yang kian transaksional, semakin jauh dari jangkauan intelektual publik semacam Cak Nur. Secara restrospektif, sekali lagi, pemikiran dan praksis politik Cak Nur

sangat kompleks dan bisa juga kelihatannya kontradiktif. Tetapi perubahan sikap yang kelihatan mengandung “kontradiksi” itu mestilah dipahami dalam konteks spesifiknya. Jika tidak, orang pastilah gagal memahami Cak Nur. ❖

**Azyumardi Azra** adalah Guru Besar Sejarah pada Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta untuk dua periode (1998-2002 dan 2002-2006). Ia pernah menjabat sebagai Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007-2015).



# ARTIKULASI ISLAM KULTURAL

## Sebuah Kajian atas Proyek Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid

*Iqbal Hasanuddin*

### Pengantar

Jika kita diminta untuk menggambarkan keseluruhan pemikiran Nurcholish Madjid dalam satu ungkapan singkat, maka jawaban yang tepat adalah: pembaruan pemikiran Islam. Memang, dari sekian banyak tulisan, hanya terdapat beberapa tulisan yang secara eksplisit membahas masalah pembaruan pemikiran Islam, yakni: “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat,” “Beberapa Catatan Sekitar Masalah Pembaruan Pemikiran dalam Islam,” “Perspektif Pembaruan Pemikiran dalam Islam,” “Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia,” dan beberapa tulisan lain yang dirangkum dalam Bagian Keempat buku Nurcholish yang berjudul *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*.<sup>1</sup> Namun demikian, bisa dikatakan bahwa seluruh karya Nurcholish Madjid sebenarnya senantiasa berbicara tentang pembaruan pemikiran Islam.

Proyek pembaruan pemikiran Islam yang dijalankan oleh Nurcholish Madjid kemudian menimbulkan dinamika yang luar biasa dalam diskursus pemikiran Islam di Indonesia, baik dukungan

---

<sup>1</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, dengan Kata Pengantar oleh M. Dawam Rahardjo (Bandung: Penerbit Mizan, 1987), h. 161-260.

maupun penolakan terhadapnya. Dinamika ini sebenarnya telah disadari sejak awal oleh Nurcholish Madjid sendiri. Sebagaimana tergambar dalam salah satu tulisannya, jika harus memilih di antara pembaruan dan integrasi umat, maka Nurcholish Madjid memilih yang pertama ketimbang yang kedua. Sejak awal, ia sadar bahwa proyek pembaruan pemikiran Islam yang diusungnya akan menimbulkan dinamika yang sedemikian deras di lingkungan umat Islam Indonesia.

Tulisan ini bertujuan mengelaborasi gagasan-gagasan Nurcholish Madjid tentang pembaruan pemikiran Islam. Secara khusus tulisan ini menyoroti upaya Nurcholish Madjid untuk mentransformasi pemikiran Islam dari Islam berorientasi politik kepada Islam kultural. Karena alasan itu pulalah tulisan ini diberi judul “Artikulasi Islam Kultural: Sebuah Kajian atas Proyek Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid.”

## **Konteks Historis dan Ideologis: Relasi Islam dan Negara Era Orde Baru**

Ketika mulai memegang tampuk kekuasaan di Indonesia pada paruh kedua 1960-an, salah satu persoalan besar yang dihadapi oleh pemerintah Orde Baru di bawah kendali Soeharto adalah bagaimana mengatasi birokrasi yang tidak bertanggung jawab dan kekuasaan otoriter warisan rezim Orde Lama, yang telah membawa kemerosotan parah bagi ekonomi rakyat. Sebagai jawabannya Orde Baru bertekad untuk menjalankan proses modernisasi dan pembangunan ekonomi melalui pengelolaan birokrasi yang efektif dan tanggap terhadap para pemegang pimpinan eksekutif. Lebih dari itu, Orde Baru juga menggunakan aparat birokrasi sebagai mesin politik dalam merencanakan kehidupan sosial-politik masyarakat.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Komitmen Orde Baru pada modernisasi ini tampaknya dianggap sebagai pilihan yang paling strategis dibandingkan dengan berbagai alternatif lain. Berbeda dengan gaya politik Soekarno dengan narasi besar tentang revolusi yang

Untuk itu Orde Baru berupaya meyakinkan rakyat bahwa masa depan Indonesia harus bebas dari politik yang didasarkan pada ideologi. Konflik ideologi dianggap sebagai warisan masa lalu yang harus disingkirkan. Bagi Orde Baru instabilitas yang menyebabkan kehancuran ekonomi di masa Orde Lama dianggap dampak dari pertentangan ideologis. Akibat pendekatan ideologis ini, dimensi-dimensi kehidupan sosial lainnya seperti pembangunan ekonomi dan industrialisasi justru terabaikan. Sebagai gantinya, Orde Baru mengajukan dalil tentang perlu pembentukan suatu masyarakat yang bebas dari konflik ideologis dan memprioritaskan pembangunan ekonomi yang berorientasi keluar.<sup>3</sup>

---

ditandai oleh jargon-jargon ideologis, Orde Baru di bawah Soeharto mencoba menggunakan pendekatan pragmatis dalam memecahkan persoalan. Belajar dari kegagalan Orde Lama yang sangat mengutamakan pendekatan ideologis pada pembangunan, Orde Baru mengambil pendekatan program. Dalam pendekatan ini kekuatan militer dan teknokrat sipil menjadi tulang punggung proyek modernisasi yang dicanangkan Orde Baru. Lihat M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 17-18.

<sup>3</sup> Narasi modernisasi yang dicanangkan oleh Orde Baru ini tidak lepas dari peran para teknokrat sipil yang berada di balik rezim, yang memang berpegang pada paradigma modernisasi dalam proses pembangunan yang sandaran utamanya adalah teori-teori sosial yang dikemukakan oleh para pemikir seperti Seymour M. Lipset, Daniel Bell, Samuel P. Huntington, dan W.W. Rostow. Lipset, misalnya, mengatakan bahwa demokrasi politik didahului oleh pembangunan ekonomi. Hanya negara-negara dengan tingkat ekonomi yang majulah yang bisa berhasil mencapai demokrasi yang baik. Sementara itu Bell memaklumkan gagasan tentang "berakhirnya ideologi." Gagasan ini didasarkan kenyataan bahwa dampak dari kemajuan teknologi dan pembangunan di negara-negara Barat telah berhasil memecahkan masalah yang dihadapi selama Revolusi Industri. Bagi Bell, politik masa kini tidak lagi berdasarkan pada ideologi tetapi berdasarkan pada konsensus atau kesepakatan. Ini berarti bahwa intensitas politik berdasarkan pada ideologi merosot dengan sendirinya seiring dengan meningkatnya pembangunan ekonomi dalam masyarakat modern. Senada dengan Bell, Huntington mengemukakan pandangan tentang akibat-akibat yang berbahaya dari mobilisasi sosial yang tak terkendali, dan pentingnya tertib politik bagi negara-negara yang baru berkembang. Adapun Rostow memformulasikan tahapan-tahapan pertumbuhan ekonomi negara-negara Eropa dan Amerika ke

Bagi kalangan umat Islam Indonesia pada masa Orde Baru, gagasan modernisasi menjadi persoalan yang memerlukan respons. Mereka dihadapkan pada pertanyaan: apakah umat Islam memberikan dukungan atau tidak terhadap arus pemikiran modernisasi yang telah menjadi landasan ideologis Orde Baru? Mereka juga harus menentukan sikap untuk berpartisipasi atau tidak terhadap pembangunan ekonomi. Pada titik ini, muncul respons yang berbeda di kalangan umat Islam.<sup>4</sup>

Di kalangan angkatan tua, golongan modernis, terutama yang pernah menjadi fungsionaris dalam kepengurusan Masyumi, lebih menekankan repolitisasi Islam sebagai upaya menumbuhkan kekuatan politik.<sup>5</sup> Caranya adalah mendesak pemerintah Orde Baru untuk merehabilitasi Masyumi, setelah partai itu dibubarkan dan dinyatakan sebagai partai terlarang oleh rezim Soekarno. Rehabilitasi Masyumi ini diajukan sebagai syarat pemberian dukungan terhadap pemerintah Orde Baru, dengan pertimbangan bahwa mereka telah memberikan andil dalam perjuangan menegakkan demokrasi serta melawan komunisme pada masa Orde Lama. Muhammad

---

dalam beberapa tahapan: tahapan masyarakat tradisional, tahapan pra-kondisi untuk tinggal landas, dan akhirnya tahapan lepas landas. Lihat Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 22-23.

<sup>4</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 25.

<sup>5</sup> Sementara itu, kelompok yang lebih muda atau mereka yang berada di luar kepengurusan Masyumi cenderung untuk memperjuangkan rehabilitasi material. Dengan kata lain, mereka berpendapat tidak merasa perlu menghidupkan partai lama yang telah dilarang, tetapi yang lebih penting adalah dapat ikut serta kegiatan politik Orde Baru. Kebanyakan dari mereka ini adalah bekas pimpinan HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) tahun 1950-an dan angkatan 1966. Para alumni HMI ini muncul sebagai teknokrat lapisan kedua dalam birokrasi Orde Baru di bawah para teknokrat lapisan pertama seperti Widjojo Nitisastro dan Sumintro Djojohadikusumo. Di antara para alumni HMI ini adalah Deliar Noer, Bintoro Tjokroamidjojo, Barli Halim, Madjid Ibrahim, Zainul Yasni, Omar Tusin, dan Bustanul Arifin. Sikap mereka terhadap Orde Baru cukup jelas. Mereka langsung masuk ke birokrasi dan secara tegas mendukung gagasan modernisasi, tidak lewat diskusi yang sifatnya intelektual, tetapi berpartisipasi langsung dalam kegiatan pembangunan. Lihat Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 26.

Natsir, Prawoto Mangkusasmito, Muhammad Roem, Sjafruddin Prawiranegara, dan Kasman Singodimedjo adalah tokoh-tokoh utama dalam kelompok ini.<sup>6</sup>

Jenderal Soeharto dan pihak-pihak lain di lingkungan TNI (Tentara Nasional Indonesia) Angkatan Darat menolak upaya-upaya untuk merehabilitasi Masyumi.<sup>7</sup> Penokakan ini di antaranya dilatarbelakangi oleh kesangsian pihak militer tentang ambiguitas umat Islam terhadap Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia. Bagi kalangan militer, sikap golongan Islam terhadap Pancasila mendua. Dengan kata lain, mereka menerima Pancasila, tetapi Pancasila yang diterima adalah yang dijiwai oleh nilai-nilai Islam, dan bukan Pancasila yang sekular. Para tokoh Islam juga berpendapat bahwa Islam-lah yang melindungi Pancasila, dan bukan sebaliknya.<sup>8</sup>

Demikianlah di saat pemerintah Orde Baru tengah bersiap melakukan modernisasi dan pembangunan ekonomi, kelompok Islam ini justru disibukkan oleh usaha-usaha repolitisasi Islam. Mereka sangat terobsesi untuk merehabilitasi Masyumi atau membentuk partai Islam baru. Ini menyebabkan mereka kehilangan kesempatan untuk memberikan respons kreatif terhadap modernisasi. Situasi ini justru mengakibatkan kelompok

---

<sup>6</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 27.

<sup>7</sup> Penolakan Orde Baru terhadap rehabilitasi Masyumi mendorong kelompok ini untuk membentuk sebuah partai Islam baru, yang dinamakan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Soeharto memang menyetujui munculnya Parmusi yang didirikan pada 20 Februari 1968 dengan syarat: tidak ada mantan tokoh-tokoh Masyumi yang masuk dalam kepengurusan partai baru ini. Parmusi ikut dalam pemilihan umum (Pemilu) pada 1971 dengan memperoleh suara hanya 7,36%. Lihat Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 35-37.

<sup>8</sup> Apalagi menjelang sidang MPR tahun 1968, muncul kelompok-kelompok Islam yang mendesakkan keinginan agar dictum Piagam Jakarta dimasukkan kembali dalam konstitusi dan mendapatkan kekuatan hukum, walaupun akhirnya dalam sidang itu pada bulan Maret 1968 keinginan seperti itu berhasil ditetaskan oleh MPR. Lihat Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 35.

Islam ini berada dalam posisi marjinal, dan bahkan menimbulkan kesan kuat di kalangan sebagian elite Orde Baru bahwa Islam anti-modernisasi dan bahkan seringkali dipojokkan sebagai “anti-Pancasila.”<sup>9</sup>

Pada masa-masa awal Orde Baru tersebut, respons datang tidak saja dari wilayah politik praktis, tetapi juga dari wilayah pemikiran teologis. Pada dasarnya respons yang bersifat teologis itu bisa dikelompokkan ke dalam dua kubu. Respons pertama adalah respons yang bersifat defensif. Pada umumnya kelompok yang mendukung respons ini menolak nilai-nilai Barat yang menyertai modernisasi. Penolakan ini sebenarnya lebih merupakan reaksi emosional terhadap pandangan para cendekiawan sekular Indonesia yang mengidentikkan modernisasi sebagai Westernisasi. Bahkan lebih jauh lagi, terdapat kecurigaan dari kalangan Muslim kubu ini bahwa modernisasi juga memuat ambisi-ambisi religio-politik kelompok non-Muslim (Kristen) yang bertujuan mengeliminasi dan mereduksi Islam dari Indonesia. Tokoh-tokoh Muslim yang masuk ke dalam kubu pertama ini adalah H.M. Rasjidi dan Hamka (Haji Malik Karim Amrullah).<sup>10</sup>

Respons kedua adalah respons kubu yang menerima modernisasi. Bagi kubu ini modernisasi bukanlah persoalan teologis, karena esensi modernisasi sesuai dengan ajaran-ajaran Islam tentang kehidupan sosial. Bahkan ajaran-ajaran Islam sendiri selalu dalam keadaan modern. Singkatnya, Islam itu sendiri adalah modern. Maka modernisasi bukan hanya tidak bertentangan dengan Islam, tetapi bahkan harus direalisasikan oleh umat Islam. Persoalannya adalah bisakah umat Islam Indonesia meraih kualitas-kualitas modern itu. Untuk bisa merespons modernisasi secara kreatif, umat Islam harus terlebih dahulu mengatasi masalah-masalah internal umat seperti tradisi mengikuti konsepsi-konsepsi abad pertengahan dengan bertaklid buta, mengikuti praktik-praktik mistik, menganut secara eksklusif pandangan legalistik serta menyibukkan diri dalam

---

<sup>9</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 37-38.

<sup>10</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 39.

pergumulan meraih kekuasaan politik. Jika umat Islam belum bisa membebaskan diri dari masalah-masalah ini, mereka akan menemui banyak hambatan dalam merespons modernisasi. Tokoh yang paling menonjol dari kubu kedua ini adalah Deliar Noer, mantan Ketua Umum PB HMI.<sup>11</sup>

## **Gerakan Pembaruan Pemikiran: Sekularisasi, Kebebasan Berpikir, dan Kemajuan**

Pada masa-masa awal munculnya Soeharto sebagai penguasa di era Orde Baru, Nurcholish Madjid tampil sebagai pemimpin di kalangan kaum muda Muslim, karena ketika itu ia terpilih sebagai Ketua Umum PB HMI (1966-1969), sebuah organisasi mahasiswa Islam terbesar di Indonesia. Sebagai pemimpin di kalangan muda Muslim tentu saja Nurcholish Madjid dituntut untuk memberikan respons terhadap persoalan-persoalan Islam, modernisasi, dan modernitas. Untuk itu Nurcholish Madjid mengemukakan sebuah “tinjauan Islami” terhadap masalah modernisasi. Dalam makalah berjudul “Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi,” Nurcholish Madjid mengartikan modernisasi sebagai rasionalisasi. Dalam modernisasi terkandung proses perombakan berpikir dan tata kerja lama yang tidak rasional, dan menggantinya dengan pola pikir dan tata kerja yang rasional. Manfaatnya adalah memperoleh daya guna dan efisiensi yang maksimal, dan mendatangkan kebahagiaan untuk umat manusia. Proses modernisasi diperoleh berdasarkan penggunaan penemuan mutakhir manusia di bidang sains. Menurut Nurcholish Madjid, modernisasi adalah perintah Tuhan yang imperatif dan mendasar. Ini karena modernisasi berarti cara berpikir dan bekerja menurut fitrah atau Sunnah Allah (Hukum Tuhan [tentang cara kerja alam]) yang *haqq*, karena alam adalah *haqq*. Bagi seorang Muslim, modernisasi merupakan suatu keharusan mutlak, karena modernisasi dalam pengertian ini adalah

---

<sup>11</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 40.

berpikir dan bekerja menurut hukum alam. Menjadi modern berarti mengembangkan kemampuan berpikir secara ilmiah, bersikap dinamis dan proresif dalam mendekati kebenaran-kebenaran universal. Beberapa ayat al-Qur'an secara jelas bisa dijadikan rujukan dalam mengapresiasi modernisasi.<sup>12</sup>

Nurcholish Madjid secara tegas menolak modernisasi jika modernisasi diartikan sebagai westernisasi. Ia menulis,

Kita sepenuhnya berpendapat bahwa modernisasi ialah rasionalisasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral, dengan berpijak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Akan tetapi, kita juga sepenuhnya menolak pengertian yang mengatakan bahwa modernisasi ialah westernisasi, sebab kita menolak westernisme. Dan westernisme yang kita maksudkan itu ialah suatu keseluruhan paham yang membentuk suatu *total way of life*, di mana faktor yang paling menonjol ialah sekularisme, dengan segala percabangannya, sebagaimana telah diterangkan di atas.<sup>13</sup>

Dengan formulasi di atas, pernyataan Nurcholish Madjid bahwa modernisasi bukanlah westernisasi perlu dipahami. Westernisasi, seperti yang ditolak oleh Nurcholish Madjid, tidak bisa tidak akan melibatkan persoalan sekularisme. Yang dimaksud dengan sekularisme di sini adalah sebuah paham sekularis yang dibangun dari rahim peradaban Barat. Jika modernisasi diidentikkan dengan westernisasi, yang dengan demikian memasukkan unsur-unsur sekularisme, maka bagi Islam jelas tidak ada pilihan lain kecuali menolaknya. Sekularisme pada dasarnya adalah sebuah konsep yang bercirikan pemisahan antara gereja dan negara. Ini berarti bahwa Tuhan tidak mempunyai otoritas untuk campur tangan dalam masalah duniawi. Masalah duniawi harus diurus dengan cara-cara lain yang tidak datang dari Tuhan. Dengan kata lain, seperti

---

<sup>12</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 42.

<sup>13</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 187.

diungkapkan oleh Nurcholish Madjid, “sekularisme adalah paham tidak ber-Tuhan dalam kehidupan duniawi manusia.”

Pandangan sekularis seperti itu jelas bertentangan dengan nilai dasar dan kesemestaan Islam. Ajaran Islam tidak mengenal pemisahan antara persoalan dunia dan akhirat, dan juga tidak mengenal pemisahan persoalan individu dan sosial. Nurcholish Madjid memang mengkhawatirkan bila modernisasi yang dilaksanakan oleh Orde Baru membawa implikasi bagi tumbuhnya sekularisme. Ia mengidealisasikan modernisasi Indonesia sebaiknya didefinisikan sebagai “rasionalisasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral, dengan berpijak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa,”<sup>14</sup> sila pertama dari Pancasila, dasar negara Republik Indonesia.

Menjelang tahun 1970, Nurcholish Madjid melihat suatu perkembangan yang dalam pandangannya perlu untuk direspons secara serius. Pada satu sisi, mulai muncul apresiasi dari kalangan kelas menengah dan kelas atas terhadap Islam. Tetapi pada sisi lain, para tokoh senior, pemimpin dan elite umat Islam masih saja terlibat dalam konflik-konflik politik internal yang berkepanjangan dan melelahkan. Padahal, dalam pencermatan Nurcholish Madjid, muncul perkembangan-perkembangan baru yang menuntut adanya pemikiran alternatif, baik di bidang agama maupun di bidang politik.<sup>15</sup> Dalam pandangan Nurcholish Madjid, partai-partai dan organisasi-organisasi Islam justru tidak peka terhadap perubahan sosial yang terjadi di Indonesia. Organisasi-organisasi semacam Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis dan lain-lainnya yang dulunya dikenal sebagai pembaru juga kehilangan elan vitalnya sebagai pembaru. Sedangkan partai-partai Islam, menurut Nurcholish Madjid, tidak berhasil membangun citra positif dan simpatik di mata masyarakat dan pemerintah.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 172-181, 187.

<sup>15</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 48.

<sup>16</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 204-205.

Berdasarkan pengamatannya, Nurcholish Madjid berkesimpulan bahwa masyarakat sebenarnya tidak tertarik pada partai-partai dan ormas-ormas Islam. Ketertarikan mereka pada Islam bukanlah karena keberadaan partai-partai atau organisasi-organisasi kelembagaan Islam, tetapi lebih pada substansi ide-ide keislaman itu sendiri. Dengan kata lain, mereka lebih tertarik dan terikat pada nilai-nilai ajaran Islam itu sendiri, dan bukan pada wadah-wadah atau organisasi-organisasi kelembagaan yang mungkin mengklaim sebagai penyebar ide dan pemikiran Islam dan aspirasi umat Islam.<sup>17</sup>

Akumulasi pengamatan dan pemikiran Nurcholish Madjid telah mendorongnya menulis sebuah makalah yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat.” Makalah ini disampaikan dalam sebuah pidato yang dihadiri oleh banyak kalangan dari organisasi-organisasi kemahasiswaan dan kepemudaan Islam seperti HMI, GPI (Gerakan Pemuda Islam), PII (Pelajar Islam Indonesia) dan Persami (Persatuan Sarjana Muslim Indonesia). Dalam perkembangan berikutnya pidato itu menjadi sangat bersejarah, kontroversial dan menciptakan banyak polemik dalam pergulatan pemikiran Islam di Indonesia.<sup>18</sup>

Dalam pidato itu Nurcholish Madjid mulai dengan memberikan konstataasi bahwa umat Islam Indonesia mengalami stagnasi dalam pemikiran dan pengembangan ajaran-ajaran Islam, dan kehilangan *psychological striking force* (daya tonjok psikologis) dalam perjuangannya. Kondisi ini menghadapkan umat Islam pada posisi dilematis. Pada satu pihak, dalam kondisi yang tidak menggembirakan ini umat Islam diharuskan menempuh usaha-usaha pembaruan pemikiran agar dapat membebaskan diri dari stagnasi. Pada pihak lain, umat Islam tetap mengusahakan dan mempertahankan integrasi (persatuan) umat dengan risiko tetap mentolerir kebekuan pemikiran dan kehilangan daya pemukul psikologis yang ampuh.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 204-205.

<sup>18</sup> Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 49.

<sup>19</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 204.

Dihadapkan pada dilemma seperti itu, Nurcholish Madjid menjatuhkan pilihannya pada usaha pembaruan pemikiran Islam walaupun ia sadar sepenuhnya bahwa pilihannya pasti akan mengundang reaksi dari pihak-pihak yang tidak menyetujuinya. Dalam makalahnya yang telah disebut di atas Nurcholish Madjid antara lain berbicara tentang partai Islam, persatuan umat Islam, sekularisasi, liberalisasi, kebebasan berpikir, gagasan kemajuan, dan perlunya pemikiran baru yang “liberal.”<sup>20</sup>

Tentang partai Islam, Nurcholish Madjid sampai kepada kesimpulan bahwa parta-partai Islam sudah tidak menarik lagi. Karena itu, ia melontarkan “pemikiran baru” dalam sebuah jargon yang agak provokatif yang bernada pertanyaan, “Islam, Yes, Partai Islam, No?” Dengan rumusan seperti itu Nurcholish Madjid menegaskan pendiriannya bahwa komitmennya hanyalah pada Islam dan bukan pada institusinya. Dengan kata lain, penolakannya terhadap institusi kepartaian politik Islam harus dipahami sebagai penolakan bukan karena Islamnya tetapi terhadap pemanfaatannya atas Islam oleh mereka yang terlibat dalam kehidupan partai politik Islam. Tingkah laku politik dan pemanfaatan Islam seperti itu pada gilirannya justru menjatuhkan nilai-nilai ajaran Islam yang sebenarnya.<sup>21</sup>

Agar umat Islam bisa melepaskan diri dari kondisi seperti itu, menurut Nurcholish Madjid, alternatif yang paling mungkin dilakukan adalah melakukan “pembaruan pemikiran” yang rasional dan sesuai dengan kondisi empiris pada waktu itu. Untuk bisa sampai pada tahapan ini, cara efektif adalah terlebih dahulu menetapkan sikap dasar terhadap pembaruan pemikiran sebagai pijakan untuk menempuh langkah-langkah operasional. Berbeda dengan generasi senior yang lebih mementingkan pandangan skriptural dan doktrinal Islam dalam merespons perkembangan modern, Nurcholish Madjid menekankan liberalisasi pandangan terhadap ajaran-ajaran Islam. Yang ia maksud dengan liberalisasi terkait erat dengan membebaskan diri dari nilai-nilai tradisionan

---

<sup>20</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 204.

<sup>21</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 205.

dan menggantinya dengan nilai-nilai yang berorientasi pada masa depan. Proses liberalisasi itu mencakup setidaknya-tidaknya tiga hal: sekularisasi, kebebasan berpikir, dan gagasan kemajuan.<sup>22</sup>

Gagasan sekularisasi yang dimaksudkan oleh Nurcholish Madjid di sini bukanlah sekularisme seperti dikenal di Barat. Tetapi sekularisasi adalah salah satu bentuk “liberalisasi” atau pembebasan diri dari pandangan-pandangan keliru yang sudah mapan. Dalam uraiannya Nurcholish Madjid secara terbuka mengemukakan bahwa ia sama sekali tidak bermaksud menerapkan sekularisme. Bahkan konsisten dengan pandangannya yang dituliskannya dua tahun sebelumnya, ia dengan tegas menolak sekularisme. Nurcholish Madjid mengatakan,

Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, sebab *secularism is the name for an ideology, a new closed worldview which functions very much like a new religion*. Dalam hal ini, yang dimaksud ialah setiap bentuk *liberative development*. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal. Malahan hirarki itu sendiri sering terbalik, transendental semuanya, bernilai duniawi, tanpa kecuali.<sup>23</sup>

Dengan uraiannya tentang sekularisasi, Nurcholish Madjid tidak dimaksudkan sekularisasi sebagai penerapan sekularisme dan mengubah umat Islam menjadi sekularis. “Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang semestinya bersifat duniawi, dan melepas umat Islam dari kecenderungan untuk meng-*ukhrawi*-kannya,” tulisnya. Melalui “sekularisasi” semacam ini umat Islam akan terbiasa dengan sikap mental untuk selalu menguji kebenaran

---

<sup>22</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 207-211.

<sup>23</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 207.

suatu nilai di hadapan kenyataan material, moral dan historis, menjadi sifat umat Islam.<sup>24</sup>

Nurcholish Madjid menyatakan bahwa sekularisasi yang diidealkannya dimaksudkan untuk lebih memantapkan misi duniawi manusia sebagai *khalifah* (wakil) Allah di bumi. Dengan kata lain, Nurcholish Madjid tampaknya memahami proses sekularisasi sebagai “pembumian” ajaran-ajaran Islam, yang inheren dengan misi kekhalifahan manusia. Menurutnya, sikap seperti ini adalah konsekuensi logis dari tauhid, yang intinya adalah pemutlakan transendensi semata-mata hanya kepada Tuhan. Sekularisasi dalam pengertian ini akan melahirkan “desakralisasi terhadap segala sesuatu selain hal-hal yang benar-benar bersifat ilahiah (transcendental), yaitu dunia.”<sup>25</sup>

Masalah lain yang dituntut dalam proses liberalisasi pandangan Islam adalah kebebasan berpikir (*intellectual freedom*). Melalui kebebasan berpikir, diharapkan akan lahir berbagai alternatif untuk melakukan terobosan-terobosan kultural dan keagamaan, yang dapat mendorong pencarian kebenaran secara objektif. Disadari bahwa langkah ini akan menimbulkan pertentangan ide atau pun perbedaan pendapat. Tetapi ini akan membawa hasil yang baik bagi umat Islam karena mereka akan terbiasa untuk berpikir secara ilmiah, rasional, dan responsif terhadap perkembangan keadaan.<sup>26</sup>

Tuntutan lain yang diperlukan dalam proses liberalisasi adalah gagasan kemajuan (*idea of progress*) dan sikap terbuka. Menurut Nurcholish Madjid, gagasan kemajuan bertitik tolak dari konsepsi atau doktrin bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, suci dan cinta kepada kebenaran dan kemajuan, karena manusia diciptakan oleh Allah dalam fitrah dan berwatak *hanif*, yang secara alamiah cenderung kepada kebenaran, kesucian dan kebaikan. Dengan ide progresif ini, manusia tidak perlu merasa khawatir terhadap

<sup>24</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 207.

<sup>25</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 208.

<sup>26</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 208-210.

perubahan-perubahan yang selalu terjadi pada tata nilai duniawi manusia. Sikap reaktif umat Islam terhadap perubahan-perubahan sebenarnya mencerminkan pesimisme yang berlebihan terhadap jalannya sejarah.<sup>27</sup>

Sebagai konsekuensi ide progresif, umat Islam harus mempunyai sikap mental yang terbuka, yaitu kesediaan menerima dan mengambil nilai-nilai duniawi dari mana pun datangnya asalkan mengandung kebenaran. Ide-ide kemanusiaan dengan spektrum yang luas perlu direspons dan dipilih berdasarkan ukuran-ukuran objektif untuk mencari kebenaran. “Sulit sekali untuk dimengerti, justru umat Islam sekarang lebih banyak bersifat tertutup dalam sikapnya, padahal kitab suci mereka menegaskan bahwa mereka harus mendengarkan ide-ide dan mengikuti mana yang paling baik.”<sup>28</sup>

Akhirnya Nurcholish Madjid menyimpulkan bahwa untuk menggerakkan dan merumuskan pemikiran-pemikiran baru yang segar dan progresif diperlukan kelompok-kelompok pemikir yang “liberal,” yang non-tradisionalis dan non sektarian. Kesimpulan ini didasarkan pada pengamatan bahwa organisasi-organisasi Islam di Indonesia yang selama ini dikenal sebagai wadah kaum pembaru telah berhenti sebagai pembaru. Mereka tidak sanggup lagi menangkap semangat ide pembaruan itu sendiri, yakni dinamika dan kemajuan. Sementara itu organisasi-organisasi Islam yang dulunya dikenal sebagai kontra reformasi semacam NU (Nahdlatul Ulama), Al-Washliyah, PUI (Persatuan Umat Islam), dan lain-lain sekarang ini telah berusaha memahami nilai-nilai baru yang berkembang. Namun demikian, menurut Nurcholish Madjid, mereka tidak cukup serius dan bahkan tak menerimanya sebagai pandangan yang prinsipal.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 210-211.

<sup>28</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 211.

<sup>29</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 211-212.

## Artikulasi Islam Indonesia: Dari Islam Politik ke Islam Kultural

Nurcholish Madjid, dalam suatu wawancara yang eksklusif yang tidak lama setelah kepulangannya dari studinya di Chicago, Amerika Serikat, menyampaikan klarifikasi tentang hubungan antara Islam dan negara kebangsaan. Ia mengatakan bahwa nilai negara dan pemerintahan dalam Islam adalah nilai instrumental dan bukan tujuan itu sendiri. Pokok dari segala pokok yang dikehendaki oleh Islam adalah takwa (*taqwā*) kepada Tuhan. Jadi pemerintahan dan negara diwujudkan dan dikelola untuk menciptakan ruang dan waktu sebagai tempat kesempatan bagi manusia dalam meningkatkan takwanya kepada Tuhan. “Jadi masalahnya adalah masalah etik, *ethical values*... jadi kalau seseorang betul-betul mengikuti etika yang bersumber dari ketaatan dan tauhid, hasilnya adalah sikap demokratis.”<sup>30</sup>

Masih pada tahun 1984, Nurcholish Madjid dalam wawancara dengan majalah *Tempo* menegaskan bahwa istilah “negara Islam” dulu tidak dikenal dalam sejarah. Buktinya, Nabi Muhammad sendiri baru dimakamkan tiga hari setelah meninggal. Kejadian itu menunjukkan bahwa pengganti beliau tidak jelas. Pola suksesi tidak jelas. Dampak dari keadaan itu adalah ketidakjelasan. “Itu menunjukkan bahwa masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam.” Nurcholish Madjid tetap berpijak pada pandangannya pada tahun 1970-an bahwa “negara Islam” tidak lain hanyalah kecenderungan apologetis.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Nurcholish Madjid memberikan contoh dengan sikap Nabi Muhammad dan sahabatnya ‘Umar ib al-Khaththab, yang telah memberikan teladan tinggi bagi terwujudnya masyarakat etis yang dijiwai oleh nilai-nilai keagamaan. Baik Nabi Muhammad maupun ‘Umar menegakkan prinsip musyawarah (*syūrā*), yang diberlakukan tidak hanya bagi kaum Muslim tetapi juga bagi kalangan non-Muslim, misalnya, dalam mencari kesepakatan kaum Muslim dan kaum non-Muslim. Lihat Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h.186.

<sup>31</sup> *Tempo*, 29 Desember 1984; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 186.

Nurcholish Madjid berpendapat bahwa konsep negara dan eksistensi negara kebangsaan tidak menjadi persoalan, karena kemunculan negara kebangsaan tidak terlepas dari perkembangan sejarah. Dalam sejarah Islam, perkembangan negara kebangsaan adalah sejenis perubahan-perubahan dari masa al-Khulafa' al-Rasyidun kepada Dinasti Umayyah, berlanjut kepada Dinasti Abbasiyyah, dan seterusnya. Jika pada masa sekarang kita menolak negara kebangsaan dan memaksakan negara universal atau negara imperium yang meliputi seluruh dunia Islam, jelas tidak mungkin. Munculnya negara kebangsaan merupakan perkembangan sejarah.<sup>32</sup>

Nurcholish Madjid mengatakan bahwa yang perlu ditolak adalah *chauvinism* dan fasisme, bukan negara kebangsaan dan nasionalisme. “Dengan demikian, tidak ada halangan bagi seorang Muslim untuk menjadi nasionalis dalam pengertian seperti itu. Al-Qur’an sendiri bilang begitu.” Pada akhir wawancaranya, Nurcholish Madjid mengatakan bahwa umat Islam tidak perlu menuntut negara atau pemerintahan ini menjadi negara Islam atau pemerintahan Islam. Menurutnya, yang penting adalah isi atau substansinya, bukan bentuk formalnya. Bentuk formal tidak ada manfaatnya kalau isinya tidak berubah. “Jadi boleh negara ini apa pun bentuknya, tetapi *values* atau nilai-nilai yang dijalankan adalah nilai-nilai yang dikehendaki dan diridai oleh Allah, negara yang diridai oleh Allah.” Negara seperti ini bisa ditumbuhkan melalui pendekatan kultural, pendekatan budaya, dalam arti yang seluas-luasnya, termasuk di dalamnya pendidikan, dakwah, kesenian, dan yang terpenting di antaranya adalah dinamika intelektual.<sup>33</sup>

Nurcholish Madjid berpendapat bahwa umat Islam Indonesia bisa menerima Pancasila dan UUD 45 setidak-tidaknya dengan dua pertimbangan. Pertama, nilai-nilai Pancasila dibenarkan oleh Islam. Kedua, fungsi Pancasila sebagai nuktah-nuktah kesepakatan

---

<sup>32</sup> *Nuansa*, Desember 1984, h. 29; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 186.

<sup>33</sup> *Nuansa*, Desember 1984, h. 29; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 187-188.

antara berbagai golongan untuk mewujudkan suatu kesatuan politik bersama. Menurut cendekiawan dari Jombang ini, kedudukan dan fungsi Pancasila dan UUD 45 dapat dibandingkan — namun tidak dapat dipersamakan — dengan kedudukan dan fungsi politik pertama dalam sejarah Islam yang dikenal dengan Konstitusi Madinah. Konstitusi Madinah merupakan rumusan tentang prinsip-prinsip kesepakatan antara kaum Muslim Madinah di bawah pimpinan Nabi Muhammad dan berbagai kelompok non-Muslim kota itu untuk membangun masyarakat politik bersama. Dalam Konstitusi itulah untuk pertama kalinya dirumuskan ide-ide yang dalam pandangan hidup modern sekarang ini yang meliputi kebebasan beragama, hak setiap kelompok untuk mengatur hidup sesuai dengan keyakinannya, kemerdekaan hubungan ekonomi antargolongan, kewajiban berpartisipasi dalam usaha pertahanan bersama, dan lain-lain.<sup>34</sup>

Membandingkan kedudukan dan fungsi Pancasila dengan Konstitusi Madinah, Nurcholish Madjid mengatakan,

Sebanding dengan sikap kaum Muslim Indonesia dalam menerima Pancasila dan UUD 45, orang-orang Muslim pimpinan Rasulullah *saw* itu menerima konstitusi Madinah adalah juga atas pertimbangan nilai-nilainya yang dibenarkan oleh ajaran Islam dan fungsinya sebagai kesepakatan antargolongan untuk membangun masyarakat politik bersama. Demikian pula sama halnya dengan umat Islam Indonesia yang tidak memandang Pancasila dan UUD 45 itu sebagai alternatif terhadap agama Islam, Rasulullah dan para pengikut beliau itu pun tidak pernah terbetik dalam pikiran mereka bahwa Konstitusi Madinah itu menjadi alternatif bagi agama baru mereka.<sup>35</sup> .

---

<sup>34</sup> Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, dengan Kata Pengantar oleh Budhy-Munawar Rachman (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), h. 57.

<sup>35</sup> Madjid, *Cita-cita Politik Islam*, h. 57-58.

Dengan dasar argumentasi itu pula, Nurcholish Madjid mengharap agar umat Islam tidak mempunyai beban psikologis dan ideologis dalam menerima Pancasila. Ketua Umum PB HMI dua periode (1966-1971) itu sendiri tidak merasa risau ketika pemerintah Orde Baru memberlakukan Undang-undang Keormasan (UU No. 8/1985), yang antara lain menetapkan keharusan pencantuman Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi kemasyarakatan. Dalam wawancaranya dengan harian *Sinar Harapan* pada tahun 1985, Nurcholish Madjid melihat segi positif dari pemberlakuan Undang-undang Keormasan itu. Ia menepis kekhawatiran sementara kalangan Islam yang melihat pemberlakuan Undang-undang Keormasan itu akan mereduksi peranan agama. Menurutnya, peranan agama akan tetap dan terus berjalan, tetapi dimensinya tidak sama dengan peranan di masa lalu. “Tidak akan ada lagi partai yang memperjuangkan negara agama, tetapi agama sebagai sumber inspirasi dan aspirasi tetap akan ada.”<sup>36</sup>

Nurcholish Madjid mengingatkan bahwa ide yang paling orisinal dari Pancasila adalah: Pancasila merupakan ideologi terbuka. Siapa saja dapat memberikan sumbangan tentang arti dari sila-sila yang terdapat dalam Pancasila sebagai sumber legitimasi politik yang mengandung cita-cita nasional yang tinggi. Pelaksanaan nilai-nilai itu akan menyatu dengan proses progresif (terus-menerus membuat kemajuan), yang hanya terjadi jika dijiwai oleh semangat keterbukaan. Nurcholish Madjid mengatakan, “Dan ini berarti dikehendakinya adanya persepsi kepada Pancasila sebagai ideologi terbuka. Ke sanalah muara konvergensi nasional kita, nilai keindonesiaan kita.”<sup>37</sup>

Dalam tulisanya yang berjudul “Menemukan Keindonesiaan,” Nurcholish Madjid membicarakan perlunya *frame of reference* (kerangka acuan) yang jelas mengenai keindonesiaan. Ia menolak keindoesian jika semata-mata bertitik-tolak dari ikatan-ikatan

---

<sup>36</sup> *Sinar Harapan*, 20 Agustus 1985; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 195.

<sup>37</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 42-45.

primordial dan emosional yang didasarkan pada konvergensi semangat kedaerahan dan obsesi pada kejayaan Indonesia “masa lampau” seperti dikemukakan oleh Muhammad Yamin. Baginya, masalah keindonesiaan erat kaitannya dengan sikap mental yang dibentuk melalui pendidikan. “Hasil pendidikan itulah yang memberikan kesadaran kepada sejumlah orang untuk merintis perjuangan kebangsaan, membukakan jalan menuju kemerdekaan; dan yang paling besar dampaknya adalah menyelenggarakan kongres pemuda yang menghasilkan Sumpah Pemuda.”<sup>38</sup>

Dalam makalahnya yang berjudul “Tentang Nilai-nilai Keindonesiaan Umum: Suatu Antisipasi terhadap Kecenderungan Konvergensi Nasional,” yang disampaikan dalam sebuah seminar pada tahun 1985, Nurcholish Madjid mengatakan bahwa pada tingkat perkembangannya sekarang bangsa Indonesia telah tumbuh secara mantap sebagai “*nation*.” Modal nasionalitas yang amat berharga ialah keutuhan wilayah negara, bahasa kesatuan, konstitusi dan falsafah, sistem pemerintahan (administrasi dan birokrasi), yang meliputi seluruh tanah air, jajaran militer yang menjadi tulang punggung ketertiban dan keamanan, dan pengalaman pembangunan ekonomi secara pragmatis, meskipun yang terakhir ini masih jauh dari tujuan negara. Modal nasionalitas lain adalah mempunyai pengalaman politik yang amat berharga, yakni berhasil menerapkan pluralisme terbatas, yang menjadi salah satu ciri sistem politik Orde Baru. Nurcholish Madjid merasa optimis karena modal nasionalitas ini menunjukkan adanya kecenderungan umum yang mengarah kepada terwujudnya konvergensi nasional, yaitu sebuah bentuk saling pengertian yang berakar dalam semangat untuk saling memberi dan menerima. Sikap saling memberi dan menerima ini bermuara pada kemantapan masing-masing kelompok kepada diri mereka sendiri, atau, secara negatif, timbul dari hilangnya berbagai kekhawatiran antarkelompok.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan: Pikiran-pikiran Nurcholish Madjid “Muda”* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), h. 130-133.

<sup>39</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 35-39.

Menyadari pluralisme internal sebagai kondisi objektif bangsa Indonesia dan kecenderungan ke arah konvergensi nasional yang mantap, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa pengembangan Islam di bumi Indonesia memerlukan pemahaman dan strategi yang matang. Di sini ia mengajukan argumen perlunya integrasi keislaman dan keindonesiaan. Sekalipun nilai-nilai ajaran Islam bersifat universal, pelaksanaan ajaran itu menuntut pengetahuan dan pemahaman tentang lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik bangsa Indonesia secara keseluruhan dalam kerangka konsep negara kebangsaan. Kenyataan bahwa Indonesia merupakan sebuah bangsa yang mempunyai heterogenitas tertinggi secara fisik (negara kepulauan) dan non-fisik dalam masalah keragaman suku, bahasa, adat istiadat, dan agama bukan saja sesuatu yang sudah *given* tetapi juga sesuatu yang “harus diperhitungkan.” Melihat kenyataan ini, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa “setiap langkah melaksanakan ajaran Islam di Indonesia harus mempertimbangkan kondisi sosial-budaya yang ciri utamanya adalah pertumbuhan, perkembangan dan kemajuan.”<sup>40</sup>

Ide tentang pertumbuhan dan perkembangan dalam konteks ini mengandung makna penahapan (*tadrij*, pembagian atau pengenalan tingkat-tingkat atau derajat-derajat pertumbuhan) dalam pelaksanaan ajaran Islam. Dari sudut penahapan ini, dan sesuai dengan paradigma jalan dan etos gerak dinamis dalam ajaran Islam, tidak ada penyelesaian “sekali untuk selamanya” atas masalah hidup yang senantiasa bergerak dan berubah karena perubahan masa dan tempat. Dengan argument itu, Nurcholish Madjid tidak bermaksud agar umat Islam terjebak dalam relativisme yang tak terkendali sehingga tidak ada pendirian dan kehilangan keberanian untuk berbuat. Namun setiap bentuk penyelesaian masalah yang ditemukan dan diyakini kebenarannya untuk masa dan tempat tertentu harus dipikirkan

---

<sup>40</sup> Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. lxi.

dan dilaksanakan dengan tulus dan sungguh-sungguh. Lebih jauh Nurcholish Madjid menjelaskan,

Maka kita sebagai kaum Muslim Indonesia, setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga meyakini adanya hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kita kini dan di sini, sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutannya. Penyelesaian yang kita berikan atas persoalan kita di sini, dalam kaitannya dengan kewajiban melaksanakan ajaran Tuhan, sangat boleh jadi tidak sama dengan penyelesaian yang diberikan oleh bangsa lain atas masalah-masalah mereka, karena itu juga tidak dapat ditiru, meskipun bertitik tolak dari nilai universal yang sama, yaitu Islam. Dan sebaliknya juga dapat terjadi: kita tidak dapat begitu saja meniru apa yang dilakukan bangsa Muslim lain dalam masalah pelaksanaan Islam itu.<sup>41</sup>

Dalam pengamatan Nurcholish Madjid, sampai sekarang ini belum ada sebuah pola sosial-budaya yang dapat dipandang sebagai bentuk permanen keindonesiaan baik sebagai sistem nilai maupun sebagai pranata. Dengan demikian, untuk pertumbuhan, perkembangan dan masa depan Indonesia sendiri, umat Islam sebagai mayoritas diharapkan memberikan kontribusi dan tanggung jawabnya sesuai dengan posisi dan jumlahnya. Untuk bisa memenuhi harapan ini, Nurcholish Madjid mengharapkan agar umat Islam mempunyai kesadaran historis, yakni kesadaran bahwa segala sesuatu mengenai tantangan hidup manusia bersangkutan paut dengan perbedaan zaman dan tempat. Ini menuntut pemahaman yang benar tentang keleluasaan ajaran-ajaran Islam.<sup>42</sup>

Dalam konteks ini, Nurcholish Madjid, misalnya, mengemukakan teori *Ushūl Fiqh* tentang *nāsikh-mansūkh* bahwa suatu ajaran

---

<sup>41</sup> Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, h. lxvi-xvii.

<sup>42</sup> *Matra*, Desember 1992; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 212.

atau ketentuan seperti hukum dapat dihapus atau digantikan oleh ajaran atau ketentuan baru yang lebih baik. Sekalipun teori ini terkadang mengandung polemik, ia perlu diperhatikan dengan saksama dalam konteks respons Islam terhadap perubahan dan perkembangan. Kesadaran historis diperlukan dalam rangka perwujudan “Islam yang kontekstual.”<sup>43</sup>

Dengan argument ini, Nurcholish Madjid tidak bermaksud mengidealisasikan adanya “Islam nasional” tetapi lebih sebagai aksentuasi bahwa dalam Islam memang terbuka kemungkinan adanya metode atau solusi setempat untuk masalah setempat tanpa kehilangan benang merah ajaran Islam yang bersifat universal. Persoalan teologis Islam di Indonesia ialah bagaimana membuat umat Islam Indonesia tidak melihat lagi adanya jarak antara keislaman dan keindonesiaan. Ini hanya bisa dimungkinkan jika Islam tampil dengan tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif.<sup>44</sup>

Tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif itu sedikit-tidaknya memerlukan beberapa syarat. Pertama, tawaran-tawaran kultural itu tidak semata-mata menunjukkan hal-hal yang sempit dan partisan, misalnya, dalam format politik atau ideologi semata, tetapi tawaran-tawaran kultural itu mesti dalam suatu format yang meliputi semua aspek kehidupan. Kedua, Islam yang tampil dengan tawaran-tawaran kultural harus responsif terhadap tantangan-tantangan zaman yang senantiasa berubah. Ketiga, Islam yang tampil dengan tawaran-tawaran kultural harus melakukan dialog dengan tuntutan-tuntutan waktu dan ruang. Dalam kasus Indonesia, Islam tentu harus melakukan dialog dengan tuntutan-tuntutan yang muncul di Indonesia.<sup>45</sup> Keempat, Islam di

---

<sup>43</sup> *Matra*, Desember 1992; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 212-213.

<sup>44</sup> *Matra*, Desember 1992; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 213-214.

<sup>45</sup> Menurut Nurcholish Madjid, Islam di Indonesia sebenarnya telah mempunyai modalitas yang penting untuk bisa mempertemukan gagasan keislaman dan keindonesiaan. Dalam dunia perpolitikan Indonesia, misalnya,

Indonesia harus tampil secara inklusif dan mengakhiri penampilan yang eksklusif. Artinya, umat Islam tidak boleh memandang satu sama lain dalam pola-pola yang absolutistik, bahkan mereka perlu menghormati golongan-golongan atau agama-agama lain. Doktrin Islam sendiri mengakui bahwa agama-agama lain berhak hidup dan bahkan harus dilindungi.<sup>46</sup>

## Penutup

Berdasarkan telaah atas proyek pembaruan pemikiran Islam Nurcholish Madjid yang telah dipaparkan di atas, saya menemukan beberapa kesimpulan. Pertama, pada masa-masa awal munculnya Soeharto sebagai penguasa pada periode Orde Baru, Nurcholish Madjid dituntut untuk memberikan respons terhadap persoalan Islam dan modernitas atau modernisasi. Menurutnya, modernisasi adalah perintah Tuhan yang imperatif dan mendasar, karena modernisasi berarti berpikir dan bekerja menurut menurut fitrah atau Sunnah Allah (Hukum Tuhan [tentang cara kerja alam]) yang *haqq*. Bagi seorang Muslim, modernisasi merupakan suatu keharusan mutlak, karena modernisasi dalam pengertian ini berarti dan berpikir dan bekerja menurut hukum alam. Menjadi modern berarti mengembangkan kemampuan berpikir secara ilmiah,

---

kita bisa menemukan basis kultral yang diilhami oleh Islam. Misalnya, banyak nomenklatur perpolitikan yang berasal dari khazanah Islam seperti istilah-istilah musyawarah, mufakat, dewan, dan rakyat. Juga istilah-istilah hukum, tertib, aman, masalah, dan semacamnya yang secara tidak terasa sudah menunjukkan terjadinya akulturasi Islam dalam konteks Indonesia. Sebaliknya, telah terjadi semacam pengindonesiaan terhadap nilai-nilai Islam. Dengan demikian, sebetulnya sudah terjadi integrasi antara *Islamic values* dan *Indonesian values*. Secara sosio-politis, bentuk nyata integrasi itu tercermin dalam Pancasila, yang merupakan *kalimah sawā'* atau *common platform* dalam mempertemukan gagasan keislaman dan keindonesiaan. Lihat *Matra*, Desember 1992; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 213-214.

<sup>46</sup> *Matra*, Desember 1992; Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 213-214.

bersikap dinamis dan progresif dalam mendekati kebenaran-kebenaran universal.

Selain ingin mengatakan kepada umat Islam Indonesia bahwa modernisasi tidak bertentangan dengan ajaran Islam, Nurcholish Madjid juga ingin menyampaikan kepada rezim Orde Baru tidak perlu khawatir terhadap Islam karena Islam pada dirinya adalah agama yang modern. Islam bukan menghambat modernisasi melainkan justru melancarkan jalan modernisasi di Indonesia yang mayoritas penduduknya adalah Muslim.

Kedua, menjelang tahun 1970, Nurcholish Madjid melihat sebuah kondisi ketika, pada satu sisi, mulai muncul apresiasi dari kalangan kelas menengah dan kelas atas terhadap Islam, tetapi pada sisi lain, para tokoh senior, pemimpin dan elite umat Islam masih saja terlibat dalam konflik-konflik politik internal yang berkepanjangan dan melelahkan. Dalam pandangan Nurcholish Madjid, partai-partai dan organisasi-organisasi Islam justru tidak peka terhadap perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Organisasi-organisasi semacam Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis dan lain-lainnya yang dulunya dikenal sebagai pembaru juga kehilangan elan vitalnya sebagai pembaru. Sedangkan partai-partai Islam tidak berhasil membangun citra positif dan simpatik di mata masyarakat dan pemerintah.

Kondisi ini menghadapkan umat Islam pada posisi dilematis. Pada satu pihak, dalam kondisi yang tidak menggembirakan ini umat Islam diharuskan menempuh usaha-usaha pembaruan pemikiran agar dapat membebaskan diri dari stagnasi. Pada pihak lain, umat Islam tetap mengusahakan dan mempertahankan integrasi (persatuan) umat dengan risiko tetap mentolerir kebekuan pemikiran dan kehilangan daya pemukul psikologis yang ampuh. Dihadapkan pada dilemma seperti itu, Nurcholish Madjid menjatuhkan pilihannya pada usaha pembaruan pemikiran Islam walaupun ia sadar sepenuhnya bahwa pilihannya pasti akan mengundang reaksi dari pihak-pihak yang tidak menyetujuinya. Dalam makalahnya yang telah disebut di atas Nurcholish Madjid antara lain berbicara tentang partai Islam, persatuan umat Islam,

sekularisasi, liberalisasi, kebebasan berpikir, gagasan kemajuan, dan perlunya pemikiran baru yang “liberal.”

Ketiga, proyek pembaruan pemikiran Islam yang dicanangkan oleh Nurcholish Madjid merupakan sebuah upaya untuk mengubah orientasi pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia dari yang sebelumnya berwarna politis menjadi lebih berwarna kultural yang dijiwai oleh semangat keindonesiaan. Tokoh terkemuka pembaruan pemikiran Islam Indonesia ini memandang bahwa persoalan teologis di Indonesia ialah bagaimana membuat umat Islam Indonesia tidak melihat lagi adanya jarak antara keislaman dan keindonesiaan. Ini hanya bisa dimungkinkan jika Islam tampil dengan tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif. Tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif itu setidaknya-tidaknya memerlukan beberapa syarat: (1) tawaran-tawaran kultural itu tidak semata-mata menunjukkan hal-hal yang sempit dan partisan, misalnya, dalam format politik atau ideologi semata, tetapi tawaran-tawaran kultural itu mesti dalam suatu format yang meliputi semua aspek kehidupan; (2) Islam yang tampil dengan tawaran-tawaran kultural harus responsif terhadap tantangan-tantangan zaman yang senantiasa berubah; (3) Islam yang tampil dengan tawaran-tawaran kultural harus melakukan dialog dengan tuntutan-tuntutan waktu dan ruang, yang dalam kasus Indonesia, Islam tentu harus melakukan dialog dengan tuntutan-tuntutan yang muncul di Indonesia; dan (4) Islam di Indonesia harus tampil secara inklusif dan mengakhiri penampilan eksklusif, yang berarti bahwa umat Islam tidak boleh memandang satu sama lain dalam pola-pola yang absolutistik, dan bahkan mereka perlu menghormati dan melindungi golongan-golongan atau agama-agama lain.

Nurcholish Madjid telah merumuskan sebuah kondisi kemungkinan (*the condition of possibility*) dalam pemikiran Islam sendiri yang mendukung sebuah artikulasi Islam kultural yang relevan dengan konteks keindonesiaan dan kemodernan. Judul buku yang mengadung kumpulan tulisan-tulisan awal Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, menggambarkan manifesto artikulasi Islam kultural di Indonesia. Islam, kemodernan,

dan keindonesiaan dalam manifesto ini merupakan bahan kajian utama dari proyek pembaruan pemikiran Islam yang dilakukan oleh Nurcholish Madjid sampai akhir hayatnya. ❖

**Iqbal Hasanuddin** (wafat pada 31 Agustus 2021) adalah alumnus Program Studi Magister Filsafat (S2) Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Ia menjadi dosen filsafat di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dan Faculty Member pada Center for Character Building Development Center (CBDC), Binus University.

# KETIKA MODA PRODUKSI TERGANGGU

## Menggali Akar Radikalisme di Indonesia

*Masdar Hilmy*

Tidak ada faktor tunggal penyebab munculnya radikalisme. Ada banyak faktor yang saling terkait satu sama lain yang menyebabkan kemunculan radikalisme.

Secara umum, faktor-faktor kemunculan radikalisme dapat dikelompokkan menjadi dua aspek; aspek intrinsik-kultural dan ekstrinsik-struktural. Jika aspek pertama lebih banyak menyoroti kemunculan radikalisme dari perspektif teologis dan nilai-nilai keagamaan, maka aspek yang kedua lebih menitikberatkan pada aspek non-agama, seperti kemiskinan, penindasan, ketidakadilan dan semacamnya.

Terhadap dua aspek di atas, sejumlah penelitian belum ada yang memberikan kesimpulan konklusif mana di antara keduanya yang paling dominan. Seringkali kedua aspek saling berbaur dan membentuk sebuah komunanasi yang sulit diidentifikasi masing-masing aspek secara ketat. Artinya, sangat boleh setiap kasus radikalisme memiliki penjelasan yang variatif tentang kombinasi kedua aspek di atas. Mungkin saja, dalam kasus tertentu, aspek teologis jauh lebih menguat ketimbang aspek non-agama. Ada pula yang sebaliknya, ketika faktor agama hanya dijadikan alat legitimasi bagi tindakan radikalisme yang disebabkan oleh faktor-faktor struktural di luar agama.

## Faktor Intrinsik-kultural

Hal pertama yang akan dijadikan sebagai kambing hitam di balik lahirnya radikalisme adalah agama itu sendiri. Yakni, ajaran-ajaran agama yang secara eksplisit menginspirasi dan mengajarkan tindak kekerasan seperti ayat-ayat atau hadis-hadis tentang jihad, perang, mati syahid dan kekerasan. Hal semacam ini terjadi pada kasus Imam Samudra dan kawan-kawan yang meyakini bahwa makna jihad adalah membunuh (*qitāl*). Tidak ada pemaknaan jihad di luar *qitāl*.

Dalam konteks ini, dia membantah pemaknaan jihad sebagaimana dilakukan oleh kalangan Muslim arus utama (*mainstream*) di Indonesia, terutama ulama NU dan Muhammadiyah, bahwa pemaknaan jihad yang harus didahulukan adalah makna generiknya, yakni bersungguh-sungguh. Konsekuensinya, siapapun yang sedang melakukan sebuah pekerjaan secara sungguh-sungguh dan mengharapkan rida Allah, dan dia meninggal di tengah melaksanakan tugas, maka kematiannya bisa dikategorikan sebagai mati syahid.

Artinya, pemaknaan jihad dalam perspektif masyarakat Muslim *mainstream* di Indonesia juga mencakup jihad damai (*peaceful jihad*). Pemaknaan inilah yang ditentang oleh Imam Samudera dan kawan-kawan dan mereka berpendapat teguh bahwa jihad damai tidak dikenal dalam Islam. Jihad adalah perang fisik untuk membunuh para kafir yang memerangi Islam dan kaum Muslim. Menurut mereka, ayat-ayat jihad damai hanya ada di masa Makkah dan, sejak diturunkannya ayat-ayat jihad perang di Madinah, keberadaannya telah di-mansukh, dihapus atau dibatalkan.

Inti dari faktor pertama ini adalah hadirnya aspek keyakinan pada tahap selanjutnya menggumpal menjadi ideologi di kalangan para penganut agama. Hadirnya keyakinan atau ideologi keagamaan dilandasi oleh teks suci dalam agama-agama. Para penganut agama meyakini bahwa kekerasan dan radikalisme dilegitimasi langsung oleh kitab suci.

Dengan kata lain, ada pengerasan atau pengentalan keyakinan di kalangan para penganut agama soal ideologi radikalisme. Keyakinan tersebut mengendap ke dalam alam bawah sadar mereka yang kemudian berperan aktif sebagai penggerak kesadaran mereka. Oleh karena itu, sangat bisa dipahami jika sebagian kelompok radikal adalah orang-orang yang taat beribadah. Garis penghambaan kepada Tuhan dapat dipisahkan dari garis interaksi dengan sesama manusia. Abdurrahman ibn Muljam menjadi contoh sempurna dari profil seorang radikal. Dia adalah seorang hamba Tuhan yang taat beribadah, bahkan seorang hafizh, yang karena keyakinan agamanya justru tega membunuh sesama Muslim, yaitu Ali, Khalifah keempat.

Dalam konteks radikalisme Islam di Indonesia, narasi dan deskripsi non-Muslim sebagai musuh-musuh Tuhan yang harus dimusnahkan juga dilegitimasi oleh teks suci. Kalangan radikal menyebut mereka dengan predikat atau nama yang diambil dari kitab suci; seperti taghut, dajjal, kafir, dan sebagainya. Mereka juga menyebut tindakan bom bunuh diri yang mereka lakukan sebagai *amaliyah istisyhadiyah*, perbuatan mati syahid, bukan bom bunuh diri.

Fenomena bom bunuh diri di Surabaya yang melibatkan seluruh anggota keluarga menguatkan tesis ini bahwa penyebab radikalisme berasal dari agama itu sendiri. Para pelaku mengambil ajaran-ajaran tentang bom bunuh diri langsung dari sumber keyakinan keagamaan mereka. Mereka mendapatkan pengetahuan tentang ajaran radikal melalui media sosial dan kemudian disebar secara rahasia di kalangan terbatas.

Sebab intrinsik-kultural berikutnya adalah dimensi psikologis pelaku tindak kekerasan dan radikalisme dalam memaknai dan mengaplikasikan ajaran agamanya. Aspek ini memang tidak terkait langsung dengan teks suci keagamaan, tetapi suasana kejiwaan si penganut agama yang mungkin diliputi oleh berbagai suasana psikologis negatif seperti kebencian, kekhawatiran, dan kenestapaan.

Dalam konteks ini, ada sebuah teori yang bernama *inferiority complex*<sup>1</sup> untuk menggambarkan suasana kejiwaan pelaku radikalisme yang diliputi oleh perasaan minder atau inferior. Menurut teori ini, alasan di balik tindakan radikalisme adalah perasaan kekalahan mereka di tengah persaingan hidup yang makin keras. Dominasi dan kemenangan ekonomi-politik-militer non-Muslim Barat seringkali dijadikan sebagai dalih pembenar radikalisme dan tindak kekerasan atas nama agama.

Para pelaku juga sering merasa terkepung (*under sieged*) oleh musuh-musuh yang sedang menggerogoti dan menghancurkan agama mereka. Jika tidak dilawan, mereka merasa bahwa agama mereka dapat dikalahkan dan dihancurkan oleh para musuh.

Jika hendak ditelusuri, perasaan inferior ini bermula sejak zaman kolonial, ketika dunia Islam dikuasai oleh para penjajah Barat. Ummat Islam tidak mampu membendung gelombang arus kolonialisme akibat kekalahan mereka dalam penguasaan teknologi baru, yakni penemuan mesin uap, mesiu dan sebagainya. Akibatnya, penguasaan Barat hampir atas seluruh daratan umat Islam terjadi akibat ketidakberdayaan menghadapi persenjataan modern Barat. Lebih tepatnya, umat Islam menjadi salah satu korban dari Revolusi Industri yang terjadi di daratan Eropa.

Perasaan inferior umat Islam berlanjut hingga masa pasca-kolonial. Ketika bangsa-bangsa Barat telah mampu mengatasi berbagai persoalan kekinian mereka, umat Islam masih berkuat dengan berbagai persoalan mereka sendiri alias tidak bisa *move-on*. Inilah mengapa sebagian (kecil) umat Islam seringkali mengambinghitamkan Barat atas berbagai ketertinggalan di berbagai bidang yang menimpa bangsa-bangsa Muslim.

Dalam perspektif ilmu-ilmu sosial, faktor intrinsik-kultural ini masuk dalam kategori Weberian. Inti dari pendekatan ini terletak pada signifikansi ide, gagasan atau yetakinan yang membentuk ideologi. Menurut kalangan Weberian, *idea does matter*. Gagasan

---

<sup>1</sup> Emmanuel Sivan. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (Yale: Yale University Press, 1990).

menjadi penyebab tindakan seseorang, termasuk dalam kehidupan beragama.

## Faktor Ekstrinsik-struktural

Faktor kedua sebagai penyebab radikalisme agama adalah faktor ekstrinsik-struktural. Intinya, yang menjadi penyebab utama lahirnya radikalisme agama bukanlah agama itu sendiri, melainkan faktor-faktor di luar agama seperti kemiskinan, ketimpangan sosial-ekonomi, ketidakadilan global, penindasan politik, dan berbagai kondisi keterjarakan sosial lainnya.

Disebut struktural karena faktor-faktor ini tidak bisa berdiri sendiri, tetapi saling kait-mengait antara satu dan lainnya. Agama hanya dimanfaatkan sebagai amunisi untuk menggelorakan semangat perlawanan saja. Yang jauh lebih dominan, dengan demikian, adalah faktor-faktor di luar agama.

Soal kemiskinan, misalnya. Harus diakui, hampir seluruh dunia Islam dilanda kemiskinan, pengangguran dan ketimpangan ekonomi. Ambil contoh para imigran Muslim yang berpindah dari negara mereka menuju negara-negara Eropa untuk membangun mimpi kesejahteraan di tanah yang baru.

Keberhasilan para imigran memasuki berbagai negara maju di Eropa sebenarnya tidak lantas mengatasi problem kemiskinan mereka. Dalam banyak hal, radikalisme muncul karena mereka tetap berada dalam kubangan kemiskinan di tempat mereka yang baru. Mereka tetap terisolasi, tidak mudah mengakses sumber-sumber ekonomi. Akibatnya, mereka frustrasi dalam kemiskinan.

Kondisi di mayoritas negara Muslim, *ceteris paribus*, juga tidak berbeda dari kondisi para imigran Muslim. Memang ada satu-dua negara mayoritas Muslim yang masuk dalam kelompok negara *upper-middle income economy*, seperti Turki, Indonesia dan Malaysia. Tetapi, secara umum isu ketimpangan (*gini-ratio*) masih menghantui negara-negara tersebut. Ada pelebaran jarak antara yang kaya dan yang miskin. Sementara yang kaya — umumnya

kelompok minoritas non-Muslim — makin kaya, yang miskin makin miskin. Akibatnya, mayoritas umat Islam masih berkuat dengan kemiskinan.

Ideologi radikalisme, dengan demikian, tidak bisa dibaca melalui perspektif ideologis semata, melainkan juga perspektif ekonomi. Loretta Napoleoni memberikan penjelasan secara lugas dan gamblang bahwa fenomena radikalisme Islam di era modern ini memiliki pola gerakan yang sama dengan fenomena radikalisme Islam di masa Perang Salib. Dia menyebut fenomena radikalisme Islam era modern sebagai “*modern jihad*”, jihad modern yang distimulasi oleh perebutan aset-aset ekonomi dunia. Pada era Perang Salib, umat Muslim memegang dan menguasai mayoritas aset ekonomi dunia.<sup>2</sup>

Di era modern sekarang ini, kondisi zaman sudah berubah menjadi sebaliknya: non-Muslim Barat tengah menguasai aset-aset ekonomi dunia. Menurutnya, fenomena kekerasan dan radikalisme atas nama agama di kalangan ummat Islam, salah satunya, distimulasi oleh upaya perlawanan mereka atas penguasaan aset ekonomi oleh non-Muslim Barat. Penguasaan aset-aset ekonomi oleh Barat, tentu saja, tidak bisa dilepaskan dari Revolusi Industri di Barat yang mengantarkan pada kemampuan Barat melakukan temuan-temuan sains dan teknologi seperti mesin uap, listrik, alat percetakan, senjata dan mesiu, alat telekomunikasi, dan lain-lain.

Temuan-temuan inilah yang mengantarkan kondisi superioritas Barat dalam penguasaan aset-aset ekonomi atas dunia Islam. Puncaknya, sejumlah negara Barat memanfaatkan temuan-temuan tersebut sebagai alat untuk melakukan penjajahan atas negara-negara Islam. Dari sini mereka berhasil mengakumulasi kekayaan ekonomi yang fantastis untuk membangun dan memakmurkan negaranya sendiri di Eropa, sementara negara-negara jajahan dibiarkan dalam kondisi terbelakang secara ekonomi dan peradaban.

---

<sup>2</sup> Loretta Napoleoni, “Modern jihad: the Islamist Crusade,” *SAIS Review*, 23/2 (Summer-Fall 2003): 53.

Selain itu, struktur ekonomi dunia yang tidak adil dan menindas menjadi penyebab lain munculnya sikap antipati terhadap Barat. Sikap semacam ini semakin lama semakin mengental seiring dengan perjalanan waktu. Sentimen anti-Amerika, Israel dan sekutunya di kalangan penganut radikalisme dapat dilacak dari kebijakan negara-negara Barat yang mereka anggap meminggirkan dan merugikan negara-negara Islam. Ambil contoh invasi militer AS dan sekutunya ke Libya, Irak, Suriah dan lain-lain. Pencaplokan Palestina oleh Israel, pembasmian etnis Muslim Rohingya di Myanmar, juga menjadi penyebab lain munculnya radikalisme.

Faktor penindasan global, dalam derajat tertentu, bahkan dapat menjadi faktor pengonversi jumlah penganut radikalisme di kalangan orang-orang Muslim moderat. Dari sinilah sikap “memaklumi” (*condoning*) di kalangan orang-orang Muslim moderat atas tindakan kaum radikal munculkan dan membiak. “Konversi internal” dari Muslim moderat ke paham radikal terjadi karena munculnya simpati dan empati mereka atas penderitaan yang diterima oleh sesama ummat Islam di belahan dunia lain.

Memang munculnya kebencian dan permusuhan terhadap pihak-pihak yang dianggap sebagai musuh-musuh Islam tidak terjadi secara tiba-tiba. Ada justifikasi dan legitimasi teks atas keyakinan mereka. Ajaran agama dijadikan sebagai panduan normatif atas sikap antipati mereka. Namun demikian, proses pembuatan dan pengonstruksian narasi tersebut tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-politis ummat Islam. Artinya, narasi berbasis teks dibuat dalam rangka merespon segala sesuatu yang bersifat kontekstual.

Dalam perspektif ilmu-ilmu sosial, faktor ekstrinsik-struktural ini masuk dalam klasifikasi Marxian. Sebagaimana ditegaskan oleh Marx, faktor determinan penyebab tindakan seseorang bukanlah alam pikirannya, melainkan dorongan seseorang untuk memenuhi kebutuhan dasarnya. Selain itu, struktur jauh lebih dominan ketimbang kultur. Di balik kemunculan setiap perilaku radikal terdapat argumentasi struktural, bukan kultural. Di balik fenomena radikalisme, yang terjadi sebenarnya adalah problematika struktural,

bukan kultural. Di balik yang berwajah agama ada kontestasi dan perebutan kekuasaan di kalangan pihak-pihak yang bertikai.

## Terusiknya Moda Produksi

Sekalipun terdapat dua gugusan besar penyebab munculnya radikalisme, tidak lantas membuat kita dapat mengidentifikasi dan mengisolasi dengan mudah masing-masing faktor penyebab tersebut. Selalu terdapat irisan-irisan di antara keduanya. Keduanya membentuk sebuah konfigurasi yang menggabungkan keduanya hingga tidak bisa dikenali lagi mana yang intrinsik dan mana yang ekstrinsik; mana yang kultural dan mana yang struktural.

Gabungan antara keduanya membentuk sebuah moda produksi dalam beragama; kecenderungan memapankan kepercayaan dan praktik keagamaan tertentu menuju sebuah kemapanan atau keseimbangan. Manakala ada salah satu atau beberapa faktor yang terganggu, maka muncullah kondisi ketidakseimbangan yang direspons oleh para penganut radikalisme melalui aksi-aksi perlawanan. Oleh karena itu, berbagai tindak kekerasan yang dilakukan oleh kalangan radikal dapat dimaknai dalam perspektif ini.

Istilah moda produksi dalam konteks ini tentu saja tidak bisa dimaknai dalam perspektif Marxian semata, tetapi neo-Marxian. Jika moda produksi dalam perspektif Marxian sangatlah materialistik, maka tidak demikian halnya dengan moda produksi dalam perspektif neo-Marxian: bukan saja materialistik tetapi juga simbolik. Jika moda produksi material telah diulas di depan, maka praktik keagamaan model kelompok radikal juga membentuk sebuah kemapanan tradisi yang secara simbolik mengikat seluruh anggota yang memercayainya.

Dalam konteks memahami radikalisme agama di Indonesia, perspektif neo-Marxian ini menjadi tawaran alternatif baru dalam konteks ilmu-ilmu sosial humaniora. Perspektif ini cenderung menggabungkan dua perspektif yang selama ini terpisah secara diametral: Weberian dan Marxian. Jika perspektif Weberian lebih

banyak bertumpu pada aspek-aspek intrinsik agama, maka yang kedua sebaliknya: bertumpu pada aspek-aspek di luar agama. Jika kaum Weberian meyakini bahwa “*culture does matter*”, maka kaum Marxian berpandangan bahwa “*structure does matter*”.

Sebagai bagian dari moda produksi, maka fenomena radikalisme agama sebenarnya dapat dipahami sebagai pasar yang segala aktivitasnya senantiasa bergerak menuju titik keseimbangan atau *equilibrium*. Sebagai sebuah pasar, maka fenomena keagamaan terbentuk dari proses-proses “transaksi” antara konsumen dan produsen keagamaan. Begitu titik keseimbangan tersebut terganggu oleh pihak-pihak eksternal, hampir dapat dipastikan akan ada resistensi yang dilakukan oleh pihak-pihak yang terlibat: konsumen dan produsen. Dalam konteks inilah, tindak kekerasan dapat dimaknai sebagai upaya resistensi untuk tetap menjaga keseimbangan tersebut. ❖

## Daftar Rujukan

- Hilmy, Masdar. “Mengurai Jalan Buntu Teoretik dalam Ilmu-ilmu Sosial: Islamisme Radikal dalam Perspektif Teori “Modus Produksi”.” Naskah Orasi Guru Besar, UIN Sunan Ampel Surabaya, 16 April 2016.
- Napoleoni, Loretta. “Modern jihad: the Islamist Crusade.” *SAIS Review*, 23/2 (Summer-Fall 2003): 53-69.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. Yale: Yale University Press, 1990.

**Masdar Hilmy** adalah Guru Besar Mata Kuliah Sosiologi pada Fakultas Tarbiyah dan Keguruan dan Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya.



# SIKAP TEOLOGIS AL-QUR'AN TERHADAP KOMUNITAS NON-MUSLIM SEBAGAIMANA TERLIHAT DALAM *AL-TAFSĪR AL-KABĪR AL-RAZĪ*<sup>1</sup>

*Kautsar Azhari Noer*

Karena keterlibatan saya memfasilitasi — sama sekali tidak menganjurkan tetapi membolehkan — nikah beda agama dari 2003 sampai 2008, banyak orang menghubungi saya untuk konsultasi tentang nikah beda agama, yang dalam ilmu fikih termasuk bidang muamalah. Nikah beda agama adalah masalah yang dibicarakan oleh ilmu fikih atau fikih. Terkait dengan nikah beda agama, bagi saya persoalan yang lebih mendasar untuk diselesaikan pertama kali adalah persoalan teologis karena ia menjadi pijakan yang menentukan arah apakah nikah beda agama itu boleh atau dilarang. Jadi persoalan yang harus diselesaikan terlebih dahulu adalah persoalan yang dibicarakan oleh teologi (kalam), yang disebut juga “fikih besar” (*al-fiqh al-akbar*), sebelum melangkah pada pembicaraan tentang nikah beda agama, yang merupakan masalah yang dibicarakan “fikih kecil” (*al-fiqh al-ashgar*), yang sering disingkat “fikih” (*al-fiqh*).

---

<sup>1</sup> Makalah ini disampaikan pada Tadarus Ramadan 1432 dengan tema “Mengaji Pemikiran Fakhr al-Din al-Razi,” yang diselenggarakan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) di Teater Utan Kayu, Jl Utan Kayu 68 H, Jakarta Timur, pada Senin, 8 Agustus 2011.

Bila ada orang yang datang kepada saya untuk konsultasi tentang nikah beda agama, biasanya saya bertanya kepadanya, “Apakah ada keselamatan dalam agama-agama lain?” Bila yang bertanya seorang Muslim, maka pertanyaan yang diajukan adalah, “Apakah orang-orang non-Muslim yang taat pada agama mereka akan memperoleh keselamatan [di akhirat]?” Bila jawabannya adalah positif, maka nikah beda agama bagi orang yang berkonsultasi itu tidak menimbulkan masalah, paling tidak secara teologis, meskipun menyisakan masalah secara sosiologis. Bila jawabannya adalah negatif, maka nikah beda agama bagi mereka menimbulkan masalah teologis (akidah), yang tentu saja berkelanjutan dengan masalah sosiologis (muamalah).

Biasanya kepada orang Muslim yang berkonsultasi tentang nikah beda agama, saya mengatakan: “Bila Anda berkeyakinan bahwa di luar Islam tidak ada keselamatan, lebih baik Anda tidak melakukan nikah beda agama.” “Bila Anda meyakini bahwa agama-agama lain tidak (bisa) memberikan keselamatan bagi para penganutnya, lebih baik Anda tidak nikah dengan siapapun dari agama-agama itu.” “Bila Anda meyakini bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar dan satu-satunya agama yang menjamin keselamatan, janganlah Anda menikah dengan siapa pun dari agama-agama lain!” Sebaliknya, saya juga mengatakan: “Bila Anda berkeyakinan bahwa di luar Islam ada keselamatan, nikah beda agama tidak menimbulkan masalah bagi Anda (paling tidak dari segi akidah [teologis]).” “Bila Anda meyakini bahwa agama-agama lain (bisa) memberikan keselamatan bagi para penganutnya, tidak salah bila Anda nikah dengan siapa pun dari agama-agama itu.” “Bila Anda meyakini bahwa Islam bukanlah satu-satunya agama yang benar dan bukan pula satu-satunya agama yang menjamin keselamatan, dan ada juga agama-agama lain yang benar dan menjamin keselamatan, tidak ada masalah (akidah [teologis]) bila Anda menikah dengan siapa pun dari agama-agama lain yang dianggap benar dan membawa keselamatan itu.”

Peringatan yang sering saya sampaikan kepada orang yang melakukan konsultasi tentang nikah beda agama adalah agar ia tidak

melakukan apa yang bertentangan dengan hati nurani. Peringatan ini penting karena bila ia melakukan nikah beda agama, yang dalam keyakinannya dilarang atau haram, misalnya, maka apa yang ia lakukan itu akan menimbulkan konflik batin, yaitu konflik antara keyakinan keagamaan dan perbuatan yang dilarang.

Pada kesempatan ini saya tidak akan berbicara tentang hukum nikah beda agama, apakah boleh atau dilarang, tetapi saya akan membicarakan persoalan yang lebih mendasar tetapi sering dilupakan, yaitu persoalan teologis yang dapat dipandang menjadi pijakan untuk menentukan hukum nikah beda agama. Pada umumnya, kelompok Muslim yang menganut eksklusivisme (dalam arti teologis) mengharamkan nikah beda agama. Adapun kelompok Muslim yang menganut pluralisme atau inklusivisme (dalam arti teologis) membolehkan nikah beda agama. Di sini kita melihat bahwa teologi menjadi pijakan hukum. Kita dapat pula mengatakan bahwa “fikih besar” menjadi pijakan “fikih kecil,” atau dengan kata lain, “fikih kecil” mengikuti “fikih besar.” Persoalan teologis itu adalah tentang sikap teologis al-Qur'an terhadap komunitas non-Muslim sebagaimana terlihat dalam tafsir Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafīr al-Kabīr*, yang sering pula disebut *Mafātīh al-Ghayb*.<sup>2</sup>

Pertanyaan yang perlu diajukan di sini adalah: Apakah al-Qur'an mengakui adanya keselamatan bagi komunitas non-Muslim? Untuk menjawab pertanyaan teologis ini, kita cukup memilih beberapa ayat al-Qur'an yang paling sering dijadikan dalil — dan karena itu paling sering dikutip — untuk mendukung gagasan pluralisme atau inklusivisme Islam. Ayat-ayat itu adalah: Q 2:62, 5:69, 5:48, 2:199.

Kita mulai membicarakan dua ayat pertama yang secara berturut-turut terjemahannya berbunyi: (1) “Sesungguhnya orang-orang yang beriman [yaitu orang-orang Muslim], orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Sabi'in, siapa saja

---

<sup>2</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafīr al-Kabīr aw Mafātīh al-Ghayb*, 16 Jilid, 32 Bagian (Setiap jilid terdiri dari 2 Bagian) (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003).

[di antara mereka] yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir dan beramal saleh, maka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran atas diri mereka, dan mereka tidak pula berdukacita” (Q 2:62); (2) “Sesungguhnya orang-orang yang beriman [yaitu orang-orang Muslim], orang-orang Yahudi, orang-orang Sabi’in, dan orang-orang Kristen, siapa saja [di antara mereka] yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran atas diri mereka, dan mereka tidak pula berdukacita” (Q 5:69). Perbedaan antara ayat pertama (Q 2:62) dan ayat kedua (Q 5:69) adalah bahwa dalam ayat pertama ungkapan “orang-orang Kristen” ditempatkan di depan ungkapan “orang-orang Sabi’in,” sedangkan dalam ayat kedua ungkapan “orang-orang Kristen” disebutkan di belakang ungkapan “orang-orang Sabi’in.” Perbedaan lain adalah bahwa ungkapan “maka akan menerima pahala dari Tuhan mereka” dalam ayat pertama tidak terdapat dalam ayat kedua. Perbedaan lain adalah perbedaan gramatikal yang terlihat hanya dalam teks Arabnya, yaitu kata *al-shābi’in*, yang secara gramatikal benar, terdapat dalam ayat pertama, sedangkan kata yang sama dengan harkat yang berbeda, yaitu *al-shābi’ūn*, yang secara gramatikal tidak disetujui oleh beberapa sahabat, terdapat dalam ayat kedua.

Dua ayat ini (Q 2:62 dan 5:69) menyebutkan empat kelompok: (1) “orang-orang yang beriman,” (2) “orang-orang Yahudi,” (3) “orang-orang Kristen,” dan (4) “orang-orang Sabi’in.” Tiga kelompok terakhir — yaitu orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Sabi’in — jelas bukan bukan para pengikut Muhammad. Al-Razi mengatakan bahwa para ulama berselisih pendapat tentang siapa kelompok pertama, yaitu orang-orang yang beriman, karena firman Allah “Sesungguhnya orang-orang yang beriman” pada permulaan ayat disusul oleh firman-Nya “siapa saja [di antara mereka] yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir” pada bagian akhir ayat, dan hal itu menuntut bahwa yang dimaksud dengan iman dalam firman-Nya “Sesungguhnya orang-orang yang beriman” berbeda dengan yang dimaksud dengan firman-Nya “siapa saja [di antara mereka] yang beriman kepada

Allah.” Firman Allah yang serupa dengan ini adalah adalah “Hai orang-orang yang beriman, [tetaplah] berimanlah” (Q 4:136).<sup>3</sup>

Al-Razi menjelaskan bahwa ungkapan “orang-orang yang beriman” dalam ayat ini mempunyai beberapa arti. *Pertama*, yang dimaksud dengan “orang-orang yang beriman” dalam ayat ini adalah orang-orang beriman kepada ‘Isa dengan terhindar dari kepalsuan-kepalsuan orang-orang Yahudi dan orang-orang Kristen, sebelum diutusnya Muhammad. Termasuk di antara kelompok ini adalah Qus ibn Sa‘idah, Bahira al-Rahib, Zayd ibn ‘Amru ibn Nafil, Habib al-Najjar, Waraqah ibn Nawfal, Salman al-Farisi, dan delegasi Najasi. Arti pertama ini seakan-akan menunjukkan bahwa Allah berfirman: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman sebelum diutusnya Muhammad dan orang-orang yang beragama dengan agama palsu orang-orang Yahudi dan orang-orang yang beragama dengan agama palsu orang-orang Kristen, siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan Muhammad *saw* niscaya akan menerima pahala dari Tuhan mereka.”<sup>4</sup>

*Kedua*, pendapat bahwa Allah menyebutkan pada awal surat ini cara orang-orang munafik dan cara orang-orang Yahudi. Maka yang dimaksud dengan firman Allah “Sesungguhnya orang-orang yang beriman” adalah orang-orang yang beriman dengan lidah tanpa kalbu, dan mereka adalah orang-orang munafik. Karena itu, Allah menyebut pertama kali orang-orang munafik, kemudian orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Sabi’in. Arti kedua ini menunjukkan seakan-akan Allah berfirman: “Orang-orang yang menyembunyikan [apa yang di dalam hati] itu adalah siapa saja di antara mereka yang datang dari mereka dengan iman hakiki yang telah menjadi yang termasuk orang-orang mukmin di sisi Allah.” Pendapat kedua ini adalah pendapat Sufyan al-Tsawuri.<sup>5</sup>

*Ketiga*, yang dimaksud dengan orang-orang yang beriman dari firman Allah “Sesungguhnya orang-orang yang beriman” adalah

<sup>3</sup> Al-Razi, *al-Tafir al-Kabir*, Jilid 2, Bagian 3: 101.

<sup>4</sup> Al-Razi, *al-Tafir al-Kabir*, Jilid 2, Bagian 3: 102.

<sup>5</sup> Al-Razi, *al-Tafir al-Kabir*, Jilid 2, Bagian 3: 102.

orang-orang mukmin pada Muhammad dengan sebenarnya (*fi al-haqiqah*, pada hakikatnya), dan ini kembali kepada waktu yang lalu (*al-mādli*). Kemudian firman Allah, “siapa saja yang beriman” menunut waktu yang akan datang (*al-mustaqbal*). Maka yang dimaksud dengan “orang-orang yang beriman” di sini adalah orang-orang yang [telah] beriman pada waktu yang lalu (*al-mādli*), tetap dengan imannya itu, dan menerusnya pada waktu yang akan datang (*al-mustaqbal*). Pendapat ketiga ini adalah pendapat para teolog (*al-mutakallimīn*).<sup>6</sup>

Ketika menjelaskan tiga arti yang berbeda tentang siapa yang dimaksud dengan kelompok pertama, yaitu “orang-orang yang beriman” (*alladzīna āmanū*), dalam firman Allah “Sesungguhnya orang-orang yang beriman,” al-Razi tidak mengatakan dengan tegas pendapat mana yang dia dukung. Tampaknya ia mendukung pendapat ketiga, yaitu pendapat bahwa yang dimaksud dengan “orang-orang yang beriman” pada ayat ini (Q 2:62) adalah orang-orang Muslim, yaitu orang-orang yang beriman kepada Muhammad. Biasanya para pemikir, ketiga menjelaskan beberapa pendapat yang berbeda, mendukung pendapat yang terakhir, dan pendapat ini adalah pendapat mayoritas para ulama. Tetapi petunjuk paling kuat bahwa al-Razi mendukung pendapat ketiga ini adalah pemberian contoh ayat yang serupa, seperti disebutkan di atas, yaitu firman Allah, “Hai orang-orang yang beriman, [tetaplah] berimanlah” (Q 4:136). Yang dimaksud “orang-orang yang beriman” dalam ayat terakhir ini adalah “orang-orang Muslim.” Ketika menjelaskan bebera pendapat tentang siapa yang dimaksud dengan “orang-orang yang beriman” dalam ayat ini (Q 4:136), mufasir yang bermazhab Syafi’i ini mengatakan, mayoritas ulama menguatkan pendapat pertama ini — yaitu bahwa yang dimaksud dengan “orang-orang yang beriman” adalah orang-orang Muslim” — karena lafal “mukmin” (*al-mu’min*) tidak bermakna secara mutlak kecuali [bagi] “orang-orang Muslim” (*al-muslimīn*).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Al-Razi, *al-Tafīr al-Kabīr*, Jilid 2, Bagian 3: 102.

<sup>7</sup> Al-Razi, *al-Tafīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 11: 66.

Ketika menafsirkan ayat kedua yang telah disebutkan di atas (Q 5:69), al-Razi mengatakan antara lain, ketika Allah menjelaskan bahwa Ahli Kitab tidak mempunyai pijakan apapun karena mereka tidak (atau belum) beriman, menjelaskan pula bahwa itu adalah hukum bersifat umum pada setiap orang, yaitu bahwa keutamaan (*fadlilah*) dan kemuliaan (*manqabah*) tidak akan ada bagi seseorang kecuali bila ia beriman kepada Allah dan Hari Akhir dan beramal saleh. Manusia mempunyai dua potensi: potensi teoretis dan potensi praktis. Kesempurnaan potensi teoretis tidak akan terwujud kecuali dengan mengetahui Allah, sedangkan kesempurnaan potensi praktis tidak akan terwujud kecuali dengan berbuat kebaikan. Makrifah yang paling mulia dari makrifah-makrifah adalah makrifah tentang yang paling sempurna dari segala yang ada, yaitu Allah. Kesempurnaan makrifah akan Allah sungguh tercapai dengan meyakini bahwa Dia adalah penguasa atas pengumpulan (*al-hasyr*) dan pembangkitan (*al-nasyr*) [di Hari Kiamat]. Karena itu, tentu saja makrifah yang paling mulia adalah iman kepada Allah dan Hari Akhir. Yang paling utama di antara kebaikan-kebaikan dalam amal-amal ada dua hal: pertama, ketekunan melakukan amal-amal yang disyorkan untuk memuliakan Yang Disembah; dan kedua, usaha keras untuk menghasilkan manfaat bagi makhluk, sebagaimana sabda Nabi Muhammad, “Memuliakan perintah Allah dan menyayangi ciptaan Allah.” Kemudian Allah menjelaskan bahwa siapa saja yang mempunyai iman dan amal seperti ini niscaya akan mendatangi Hari Kiamat tanpa takut dan tanpa khawatir.<sup>8</sup>

Ketika menjelaskan hubungan antara firman Allah “Sesungguhnya orang-orang yang beriman” pada awal ayat dan firman-Nya “siapa saja [di antara mereka] yang beriman kepada Allah” pada bagian akhir ayat, pengarang *Mafātih al-Ghayb* ini mengatakan bahwa ini adalah pengulangan yang memilki dua faedah. *Pertama*, pengulangan ini berguna untuk mengeluarkan orang-orang munafik dari janji tiadanya ketakutan dan tiadanya kekhawatiran. *Kedua*, pengulangan ini berguna untuk menunjukkan bahwa Allah

<sup>8</sup> Al-Razi, *al-Tafir al-Kabir*, Jilid 6, Bagian 12: 46.

menggunakan lafal “iman,” dan iman terdiri dari bagian-bagian, dan yang paling mulia di antaranya adalah iman kepada Allah dan Hari Akhir. Maka faedah dalam pengulangan ini adalah peringatan atau nasihat (*al-tanbīh*) bahwa dua bagian iman adalah bagian iman yang paling mulia.<sup>9</sup>

Sebagaimana dengan jelas tertera dalam dua ayat tadi (Q 2:62 dan Q:69), al-Razi menyebutkan dua syarat agar manusia memperoleh keselamatan dalam arti “tidak ada kekhawatiran atas diri mereka, dan mereka tidak pula berdukacita.” Keselamatan bisa juga berarti keselamatan dari siksaan neraka dan tentu saja masuk ke dalam surga, yang penuh dengan kedamaian, ketenangan, ketenteraman, dan kebahagiaan. Dua syarat itu adalah: (1) iman kepada Allah dan Hari Akhir, dan (2) beramal saleh. Al-Razi tidak menyebutkan iman kepada Nabi Muhammad sebagai syarat untuk mencapai keselamatan. Ini berarti bahwa ia mengakui keselamatan bagi orang-orang dari komunitas-komunitas non-Muslim dengan dua syarat tadi.

Al-Razi sama sekali tidak menyinggung sebab turunnya dua ayat ini, yang sebenarnya bisa menopang tafsir inklusifnya. Satu riwayat dari Mijahid mengisahkan bahwa Salman menceritakan kepada Nabi Muhammad tentang teman-temannya, lalu Nabi berkata: “Mereka di neraka.” Salman berkata: “Gelap gulita bagiku di bumi ini.” Maka turunlah ayat ini (Q 2:62). Karena itu, Salman berkata: “Seolah-olah terbukalah dunia bagiku.” Riwayat dari Suddi memberitakan bahwa tatkala Salman datang kepada Rasulullah menceritakan ibadah dan ijtihad sahabat-sahabatnya: “Mereka salat, berpuasa, beriman kepada Rasulullah, dan bersaksi bahwa Muhammad akan diutus sebagai seorang nabi.” Setelah mendengar cerita itu, Rasulullah berkata: “Hai Salman, mereka di neraka.” Maka turunlah ayat ini (Q 2:62).<sup>10</sup> Sebab turunnya ayat ini, jika riwayat-riwayat itu benar,

<sup>9</sup> Al-Razi, *al-Tafīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 47.

<sup>10</sup> Abu al-Hasan ‘Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbāb al-Nuzūl*, diedit oleh Ayman Shalih Sya‘ban (Kairo: Dar al-Hadits, 1424/2003), h. 28.

sebenarnya adalah bukti nyata bahwa Allah menegur Rasulullah ketika menghakimi orang-orang yang beliau anggap sesat atau kafir, yang di mata Allah adalah orang-orang beriman dan beramal saleh, yang akan memperoleh keselamatan.

Tafsir al-Razi atas dua ayat ini adalah tafsir inklusif, yang berbeda dengan tafsir eksklusif mayoritas mufasir klasik yang membatasi keselamatan hanya bagi para pengikut Muhammad, yang disebut orang-orang Muslim. Pembatasan keselamatan — yang berawal dengan pembatasan kebenaran — bagi satu kelompok manusia menggunakan gagasan “pembatalan,” “penghapusan” (*naskh*) terhadap agama-agama atau kitab-kitab suci sebelum diutusnya Nabi Muhammad dalam skala yang lebih besar atau terhadap ayat-ayat yang dinggap bercorak pluralis dalam skala yang lebih kecil. Tidak ada ayat yang secara tegas menyatakan pembatalan agama-agama, wahyu-wahyu, atau kitab-kitab suci, sebelum diturtusnya Muhammad sebagai Nabi dan Rasulullah. Pembatalan itu bukan oleh al-Qur'an tetapi oleh para mufasir.

Ayat lain yang sering dijadikan sandaran untuk mendukung sikap pluralis atau inklusivis al-Qur'an terhadap komunitas non-Muslim adalah ayat yang terjemahannya berbunyi: “Dan Kami telah menurunkan kepadamu Kitab dengan kebenaran, yang membenarkan kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya; maka putuslah perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan berpaling dari kebenaran yang datang kepadamu. Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kalian satu umat, tetapi Allah hendak menguji kalian tentang apa yang telah Dia berikan kepada kalian; maka berlomba-lombalah dalam kebaikan. Hanya kepada Allah-lah kalian semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepada kalian apa yang telah kalian perselisihkan” (Q 5:48).

Beberapa kata kunci dalam ayat ini yang dijelaskan oleh al-Razi perlu dibicarakan di sini. Teolog Asy'ari ini pertama kali menjelaskan arti kata “*muhaymin*.” Ia mengatakan bahwa ada dua pendapat tentang “*muhaymin*.” Pendapat pertama, yang berasal

dari al-Khalil dan Abu 'Ubaydah, adalah bahwa "*muhaymin*" berarti "pengawas" (*raqīb*), "penyaksi" (*syāhid*), dan "pemelihara" (*hāfizh*) sesuatu"<sup>11</sup> Maka perkataan Allah "*muhayminan 'alayhi*" berarti bahwa al-Qur'an adalah pengawas, penyaksi dan pemelihara kitab-kitab sebelum al-Qur'an. Pendapat kedua, yang dianut para mufasir, adalah bahwa "*muhaymin*" berarti "penjamin," "penjaga" (*amīn*), dan dengan demikian perkataan-Nya "*muhayminan 'alayhi*" berarti bahwa al-Qur'an adalah penjamin, penjaga, kitab-kitab sebelumnya.<sup>12</sup>

Menurut al-Razi, firman Allah "Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan" (*Wa likullin ja'alnākum syir'atan wa minhājan*) mengandung arti bahwa "setiap rasul otonom dengan syariatnya sendiri, dan hal itu meniadakan keadaan umat salah seorang rasul sebagai mukallaf menjalankan syariat rasul lain."<sup>13</sup> Ini berarti bahwa setiap rasul menerima syariat tersendiri dari Allah khusus untuk umatnya dan karena itu setiap umat seorang rasul tidak diwajibkan menjalankan syariat yang diterima oleh rasul lain.

Masalah penting lain yang dijelaskan oleh al-Razi adalah siapa yang dituju (*mukhātab*) oleh pesan atau pembicaraan (*khitāb*) dalam ayat ini. Teolog bermazhab Syafi'i ini mengatakan bahwa pesan atau pembicaraan (*khitāb*) dalam firman-Nya "Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan" adalah pesan atau pembicaraan kepada tiga umat (*khitāb li al-umam al-tsalāts*), yaitu umat Musa, umat 'Isa, dan umat Muhammad, dengan alasan bahwa ketiga umat itu disebut dalam ayat-ayat sebelumnya dalam firman-Nya dalam dalam ayat ini, "Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat yang di dalamnya ada petunjuk dan cahaya" (Q 5:44), firman-Nya "Dan Kami teruskan jejak mereka dengan 'Isa putra Maryam" (Q 5:46) dan firman-Nya "Dan Kami telah menurunkan kepadamu Kitab" (Q 5:48).<sup>14</sup> Bila yang dimaksud dengan umat Musa adalah orang-

<sup>11</sup> Al-Razi, *al-Taḥfīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 10.

<sup>12</sup> Al-Razi, *al-Taḥfīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 10.

<sup>13</sup> Al-Razi, *al-Taḥfīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 11.

<sup>14</sup> Al-Razi, *al-Taḥfīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 11.

orang Yahudi, bila yang dimaksud dengan umat 'Isa adalah orang-orang Kristen (Nasrani), dan bila yang dimaksud umat Muhammad adalah orang-orang Muslim, maka pesan atau pembicaraan dalam ayat ini (Q 5:48) ditujukan kepada orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Muslim. Jadi orang-orang yang dituju oleh pesan atau pembicaraan dalam ayat ini bukan hanya orang-orang Muslim dan bukan pula umat-umat dari agama-agama yang berbeda seperti disebutkan dalam beberapa kitab tafsir klasik.

Al-Razi menjelaskan bahwa firman Allah “Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan” berarti syariat-syariat yang berbeda, yaitu syariat yang dimiliki Taurat, syariat yang dimiliki Injil, dan syariat yang dimiliki al-Qur'an.<sup>15</sup> Berkenaan dengan *syir'ah* (aturan) dan *minhāj* (jalan) dalam ayat ini (Q 5:48), al-Razi menjelaskan bahwa sebagian orang berpendapat bahwa *syir'ah* dan *minhāj* adalah dua kata untuk satu arti; dan pengulangan ini adalah untuk penegasan atau penguatan (*al-takrīr li al-ta'kīd*), dan yang dimaksud dengan dua kata ini adalah agama (*al-dīn*). Sebagian lain berpendapat bahwa antara keduanya (*syir'ah* dan *minhāj*) ada perbedaan; maka *syir'ah* (aturan) berarti kemutlakan syariat (*mutlaq al-syarī'ah*), sedangkan *tharīqah* (jalan) berarti kemuliaan syariat (*makārim al-syarī'ah*), dan itulah yang dimaksud dengan *minhāj* (jalan). Jadi, syariat adalah yang pertama, sedangkan jalan adalah yang kemudian. Al-Mubarrid berpendapat bahwa syariat adalah permulaan jalan, sedangkan jalan adalah cara yang berkelanjutan terus-menerus. Inilah ketetapan pendapat kami,<sup>16</sup> maksudnya pendapat yang didukung al-Razi.

Firman Allah dalam ayat lain yang sesuai dengan firman-Nya dalam ayat ini, seperti dikatakan oleh al-Razi, adalah firman-Nya “Bagi setiap umat, Kami jadikan cara ibadah (*mansak*) yang harus mereka jalankan” (Q 22:67). Al-Razi mengutip pendapat Ibn 'Abbas bahwa *mansak* adalah *syarī'ah* (syariat) dan *minhāj* (jalan), dan arti ini adalah lebih dekat karena [sesuai dengan] firman Allah

<sup>15</sup> Al-Razi, *al-Taḥf al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 11.

<sup>16</sup> Al-Razi, *al-Taḥf al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 11-12.

“Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan” (Q 5:48), dan karena *mansak* terambil dari kata *nusuk* yang berarti ‘ibadah (ibadah). Jika nama itu digunakan untuk setiap ibadah, maka tidak ada segi pengkhususan.<sup>17</sup> Teolog pendukung aliran Asy’ariyah ini mengatakan bahwa suatu kaum mengakui bahwa yang dimaksud dengan firman Allah “[*mansak*] yang harus mereka jalankan” (Q 22:67) adalah siapa saja pada zaman Rasulullah yang berpegang pada suatu syariat seperti orang-orang Yahudi dan orang-orang Kristen; dan tidak mustahil bahwa yang dimaksud oleh firman Allah ini adalah siapa saja yang melakukan ibadah [kepada Tuhan] dari kalangan umat-umat (*al-umam*), sama saja apakah jajak-jejak tradisi keagamaan mereka masih tersisa atau tidak tersisa lagi.<sup>18</sup>

Perhatikanlah bahwa firman Allah “Bagi setiap umat, Kami jadikan cara ibadah (*mansak*) yang harus mereka jalankan” (Q 22:67) benar-benar menyuarakan nada yang serupa dengan firman-Nya “Bagi setiap kalian, Kami berikan aturan dan jalan” (Q 5:48). Di sini al-Razi tidak membatasi cakupan arti “setiap kalian” dan “setiap umat” pada umat Muhammad, atau pada umat Yahudi dan umat Kristen sebelum diutusnya Muhammad dan umat Muhammad, tetapi meluaskan cakupan arti dua ungkapan itu (“setiap kalian” dan “setiap umat”) kepada siapa saja yang melakukan ibadah [kepada Tuhan] dari kalangan umat-umat (*al-umam*), sama saja apakah jajak-jejak tradisi keagamaan mereka masih tersisa atau tidak tersisa lagi, baik sebelum diutusnya Muhammad maupun setelah itu. Bila sikap pluralis ini yang dimaksud oleh tafsir al-Razi, maka kita dapat mengatakan bahwa tafsir al-Razi tentang al-Qur’an 5:48 menegaskan arti eksplisitnya, yaitu keabsahan berbagai bentuk keagamaan baik pada masa Muhammad maupun pada masa setelah Muhammad.

Mengutip firman Allah “Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kalian satu umat” (Q 5:48), al-Razi mengatakan bahwa “satu umat” (*ummah wāhidah*) adalah satu komunitas

<sup>17</sup> Al-Razi, *al-Taḥf al-Kabīr*, Jilid 12, Bagian 23: 59.

<sup>18</sup> Al-Razi, *al-Taḥf al-Kabīr*, Jilid 12, Bagian 23: 59.

yang sepakat atas satu syariat, atau satu umat, yaitu satu agama tanpa perselisihan tentangnya. Para sahabat mengatakan, “Ini menunjukkan bahwa semuanya adalah atas kehendak Allah, sedangkan Mu‘tazilah membawanya kepada kehendak usaha manusia.”<sup>19</sup> Al-Razi meyakini bahwa Allah tidak menghendaki adanya satu umat yang semua anggotanya menganut satu syariat atau satu agama, tetapi menghendaki banyak umat yang masing-masingnya memiliki satu syariat atau satu agama. Pendapat ini memperkuat pendapat bahwa orang-orang yang dituju oleh pesan atau pembicaraan dalam ayat ini bukan hanya satu umat, yaitu para pengikut Muhammad, yang disebut orang-orang Muslim, tetapi juga umat-umat lain pada zaman Muhammad dan zaman pasca Muhammad.

Mengapa Allah memberikan kepada setiap umat syariat dan jalan, dan karena itu, Dia tidak menjadikan semua manusia satu umat, seperti ditegaskan oleh Allah dalam ayat ini (Q 5:48)? Jawaban terhadap pertanyaan ini ditemukan pada ayat yang sama di bagian lanjutannya, yaitu firman-Nya “tetapi Allah hendak menguji kalian tentang apa yang telah Dia berikan kepada kalian.” Tujuannya adalah bahwa Allah hendak menguji apa yang telah Dia berikan kepada mereka, yaitu “syariat-syariat yang berbeda,” dalam arti apakah mereka (tiga umat yang disebutkan tadi dalam tafsir al-Razi) melaksanakan syariat-syariat itu sebagai orang-orang yang tunduk kepada Allah dan patuh kepada perintah-perintah-Nya, atau mereka mengikuti syubuhah dan mengurangi amal.<sup>20</sup>

Karena itu, Allah menyuruh mereka berlomba-lomba dalam kebaikan sebagaimana dalam firman-Nya “maka berlomba-lombalah dalam kebaikan” (Q 5:48), yaitu segerakanlah kebaikan itu dan berlomba-lombalah kepadanya.<sup>21</sup>

Al-Razi mengatakan bahwa firman Allah “Hanya kepada Allah-lah kalian semua kembali” (Q 5:48) adalah permulaan kembali

<sup>19</sup> Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, Jilid 6, Bagian 12: 12.

<sup>20</sup> Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, Jilid 6, Bagian 12: 12.

<sup>21</sup> Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, Jilid 6, Bagian 12: 12.

tentang arti motivasi untuk berlomba-lomba dalam kebaikan.<sup>22</sup> Firman-Nya “lalu Dia memberitahukan kepada kalian apa yang telah kalian perselisihkan” (Q 5:48) mengandung arti bahwa Allah megabarkan kepada kalian (orang-orang yang dituju oleh pesan atau pembicaraan dalam ayat ini) tentang balasan yang memisahkan antara penyampai kebenaran kepada kalian dan pembual kepada kalian, antara penyempurna amal kalian dan pengabai amal kalian. Yang dimaksud dengan pesan itu adalah bahwa ketetapan itu kembali kepada apa yang tidak disertai keraguan lagi dan datang dengan pasti; dan itu datang saat pembalasan bagi orang yang baik dengan kebajikannya dan bagi orang yang berbuat buruk dengan keburukannya.<sup>23</sup>

Persoalan keselamatan adalah persoalan sentral dalam semua agama. Tidak ada agama yang tidak bertujuan membawa keselamatan bagi para pemeluknya. Begitu pentingnya keselamatan sebagai tujuan semua agama sehingga agama dapat didefinisikan sebagai “jalan keselamatan” seperti dikatakan oleh Raimundo Panikkar, seorang teolog dan filosof kelahiran campuran dari ibu yang Katolik asal Spanyol dan ayah yang Hindu dari India. Penganjur dialog antaragama ini mengatakan: “Religion is the path Man follows in order to reach the purpose of life, or shorter, religion is the *way of salvation*.”<sup>24</sup> (Agama adalah jalan yang ditempuh Manusia agar mencapai tujuan hidup, atau dengan lebih singkat, agama adalah *jalan keselamatan*). Keselamatan di sini adalah tujuan hidup final dalam arti umum yang diungkapkan dengan istilah-istilah yang berbeda oleh agama-agama yang berbeda seperti *moksa* dalam Hinduisme, *nirvana* dalam Buddhisme, surga dalam Yahudi, Kristen dan Islam. Tujuan final hidup atau nasib akhir hidup seseorang ditentukan oleh agama yang dianutnya. Klaim kaum eksklusivis bahwa keselamatan bisa dicapai hanya melalui satu

<sup>22</sup> Al-Razi, *al-Tafīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 12.

<sup>23</sup> Al-Razi, *al-Tafīr al-Kabīr*, Jilid 6, Bagian 12: 12

<sup>24</sup> Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York, N.Y. & Ramsey, N.J.: Paulis Press, 1978), h. 78.

agama, satu mazhab, atau satu aliran, yang mereka anut adalah sikap angkuh, tidak adil dan semena-mena, yang bertentangan dengan pesan univesal al-Qur'an yang mengakui keselamatan bagi komunitas-komunitas lain. Pembatalan itu didorong oleh keinginan kuat memonopoli kebenaran sebagai senjata efektif untuk kepentingan legitimasi dan integrasi eksklusif sebuah komunitas, sebuah mazhab, sebuah mazhab, atau sebuah kelompok.

Klaim monopoli kebenaran dan keselamatan oleh kelompok-kelompok tertentu cenderung melahirkan sikap tidak bersahabat dan kebencian terhadap kelompok-kelompok lain yang mereka anggap sesat, kafir, atau menyimpang dari jalan yang benar, jalan yang lurus, atau jauh dari kebenaran. Sejatinya kebenaran dan keselamatan tidak dibatasi atau tidak bisa dibatasi — dan tidak pula ditentukan — oleh dan untuk satu komunitas atau satu kelompok manusia. Kebenaran tetap kebenaran dan bisa dimiliki oleh siapa pun bila Yang Maha Benar, yang tidak lain adalah Kebenaran Mutlak, menghendaknya.

*Wa'llāh a'lam bi al-shawāb.* ❖

**Kautsar Azhari Noer** adalah dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.



**DARI KERAGUAN  
KEPADA KEPERCAYAAN**  
**Pengalaman Imam Shamsi Ali  
dan Rabi Marc Schneier**

*Sutan Sampono*

**Mukadimah**

Suara tilawah al-Qur'an yang sangat indah terdengar dari menara masjid di sebuah desa di Indonesia pada akhir tahun 1980-an. Pada saat itu kontan seorang kiai dari desa itu berucap, "Ini adalah pekerjaan Yahudi untuk mengancurkan Islam." Seorang anak muda yang mendengar ucapan itu, bertanya, "Mengapa dikatakan ini adalah pekerjaan Yahudi untuk mengancurkan Islam?" Kiai itu menjawab dengan suara agak lantang, "Suara tilawah itu adalah suara kaset yang diputar, bukan suara langsung orang yang membaca al-Qur'an. Cara ini sengaja dilakukan oleh orang Yahudi, musuh Islam, agar umat Muslim tidak mau lagi baca al-Qur'an. Lama-kelamaan tidak ada lagi orang Islam yang mau baca al-Qur'an dan azan di masjid. Cukup putar kaset." (Pada waktu itu belum ada disket dan flashdisk seperti sekarang. Maka orang waktu itu memutar kaset untuk mendengar suara tilawah al-Qur'an, misalnya.)

Tuduhan kiai tadi adalah prasangka tanpa bukti, karena suara tilawah dalam kaset itu adalah suara Nanang Qosim Z.A., salah seorang qari terbaik Indonesia, yang direkam oleh orang Muslim Indonesia di Indonesia, dibeli oleh orang Muslim Indonesia, dan digunakan oleh orang Muslim Indonesia. Ini sama sekali tidak

ada kaitannya dengan orang Yahudi. Ini adalah ketakutan yang sangat berlebihan tanpa bukti yang bisa disebut “Yahudifobia” atau “Yahudofobia.” Pada satu sisi, sebagian dari kita sebagai umat Islam mencurigai orang Yahudi ingin menghancurkan Islam dan umat Islam. Pada sisi lain, sebagian dari kita menjadikan retorika “Islamofobia” seakan-akan senjata ampuh untuk membela diri kita umat Islam terhadap kelompok-kelompok lain, termasuk orang Yahudi, yang kita anggap memusuhi umat Islam dan ingin menghancurkan Islam.

Sebuah survei tentang intoleransi sosial keagamaan di kalangan kaum perempuan Muslim Indonesia yang dilakukan oleh Wahid Foundation pada 2017 menunjukkan bahwa Yahudi adalah kelompok sosial keagamaan yang paling tidak disukai. Jumlah responden yang tidak suka pada kelompok Yahudi adalah jumlah terbanyak daripada jumlah responden yang tidak suka pada kelompok-kelompok sosial keagamaan lain. Urutannya: para responden yang tidak suka pada kelompok Yahudi berjumlah 7,1 persen; para responden yang tidak suka pada kelompok Kristen (Protestan) berjumlah 3 persen; para responden yang tidak suka pada kelompok Syiah berjumlah 1,2 persen; para responden yang tidak suka pada kelompok Wahhabi berjumlah 0,6 persen; para responden yang tidak suka pada kelompok Katolik berjumlah 0,5 persen; dan para responden yang tidak suka pada kelompok Buddha berjumlah 0,5 persen.<sup>1</sup>

Survei yang dilakukan oleh Wahid Foundation itu memang khusus tentang sikap intoleransi di kalangan kaum perempuan Muslim sebagai responden. Saya kira survei tentang masalah

---

<sup>1</sup> TEMPO.CO, <https://nasional.tempo.co/read/1055349/survei-wahid-foundation-komunis-dan-lgbt-paling-tak-disukai/full&view=ok>, diunduh pada Jumat, 12 Januari 2018. Komunis serta lesbian, gay, biseksual, dan transgender (LGBT) sebagai dua kelompok sosial non-keagamaan yang paling tidak disukai pada urutan pertama dan urutan kedua. Para responden yang tidak suka pada kelompok Komunis berjumlah 21,9 persen, dan para responden yang tidak suka pada kelompok LGBT berjumlah 17,8 persen. Survei ini dilakukan di 34 propinsi dengan sekitar 1.500 responden pada 2017.

yang sama dengan responden kaum laki-laki Muslim juga akan menghasilkan temuan yang tidak berbeda atau hampir sama.

Yahudifobia mungkin muncul karena membaca kisah bangsa Israel yang “keras kepala,” “bandel,” zalim, dan ingkar kepada Allah seperti diceritakan dalam al-Qur’an, dan karena isu konflik Israel-Palestina. Yahudifobia semakin diperparah oleh retorika anti-Yahudi dan pembelaan umat Islam Indonesia untuk perjuangan rakyat Palestina untuk memperoleh kemerdekaan dan mendirikan negara sendiri yang berdaulat.

Tulisan ini, sesuai dengan judulnya seperti tertulis di atas,<sup>2</sup> akan membicarakan bagaimana Imam Shamsi Ali dan Rabi Marc Schneier mengalami perubahan sikap dari kecurigaan kepada kepercayaan: sikap Imam Shamsi Ali terhadap umat Yahudi dan sikap Marc Schneier terhadap umat Islam.

## Pengalaman Shamsi Ali

Muhammad Shamsi Ali, biasa dipanggil Shamsi Ali, lahir pada 1967 di Desa Tana Toa, Kecamatan Kajang, Kabupaten Bulukumba, Sulawesi Selatan. Setelah menyelesaikan SD (Sekolah Dasar) di Desa Lembanna, Kecamatan Kajang, ia dimasukkan oleh orangtuanya ke Pondok Pesantren Muhammadiyah Darul-Arqaq Makassar. Setelah tamat dari pesantren itu pada 1987, Shamsi Ali mengabdikan diri sebagai staf pengajar di almamaternya hingga akhir 1988. Ia mendapat tawaran beasiswa dari Rabithah Alam Islami untuk melanjutkan studi di Universitas Islam Internasional, Islamabad,

---

<sup>2</sup> Judul tulisan ini, “Dari Kecurigaan kepada Kepercayaan,” diambil dari judul Bab 5, “From Suspicion to Trust,” Bagian Pertama, yang berjudul “Who We Are,” buku Rabi Marc Schneier dan Imam Shamsi Ali, *Sons of Abraham: A Candid Conversation about the Issues that Divide and Unite Jews and Muslims* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2013). Buku ini telah diterbitkan dalam terjemahan Indonesia dengan judul *Anak-Anak Ibrahim: Dialog Terbuka mengenai Isu-isu yang Memisahkan dan Menyatukan Muslim-Yahudi*, diterjemahkan oleh Khairi Rumantati (Bandung: Penerbit Noura Books [PT Mizan Publika], 2014).

Pakistan. Jenjang S1 dalam bidang Tafsir diselesaikan tahun 1992 dan dilanjutkan pada universitas yang sama dan menyelesaikan jenjang S2 dalam bidang Perbandingan Agama pada tahun 1994. Selama studi S2 di Pakistan, Shamsi Ali juga bekerja sebagai staf pengajar pada sekolah *Saudi Red Crescent Society* di Islamabad. Dari sekolah itulah kemudian ia mendapat tawaran untuk mengajar pada *The Islamic Education Foundation*, Jeddah, Arab Saudi pada awal tahun 1995.

Pada musim haji tahun 1996, Shamsi Ali menerima kehormatan untuk berceramah di Konsulat Jenderal RI Jeddah di Arab Saudi. Di sanalah ia bertemu dengan beberapa jamaah haji Indonesia di luar negeri, termasuk Dubes RI untuk PBB, Nugroho Wisnumurti, yang sekaligus menawarkan kepadanya untuk datang ke New York, Amerika Serikat, dan memimpin Pusat Komunitas Muslim Indonesia, yang lebih dikenal sebagai Masjid Al-Hikmah, di kawasan Astoria, Queens, New York.

Salah satu pelajaran berharga yang perlu kita ambil dari pengalaman Imam Shamsi Ali adalah perubahan sikapnya dari kecurigaan menjadi kepercayaan kepada orang-orang di Amerika. Sebelum menginjakkan kakinya di Amerika Serikat pada 1996 ia membayangkan bahwa orang-orang di Amerika Serikat tidak akan menerima orang-orang Muslim karena sering melihat saluran berita di televisi yang memberitakan dukungan Amerika Serikat terhadap Israel dalam konflik Israel-Palestina. Ia mempunyai bayangan buruk sebelum datang ke negara itu dan mengatakan, “orang-orang di Amerika Serikat tidak akan menerima seorang Muslim — bahwa kami tidak akan memiliki kebebasan untuk melaksanakan agama kami, bahwa kami harus melaksanakannya dengan diam-diam.”

Ketika mendarat di John F. Kennedy International Airport, New York, pada 1996, Shamsi Ali membayangkan akan disambut oleh lautan orang-orang berkulit putih yang tidak menghendaki seorang pendatang Muslim. Apa yang ia bayangkan itu ternyata meleset jauh ketika ia melihat banyak manusia dari berbagai warna kulit: orang-orang Asia, Latin, Afrika-Amerika, dan bahkan Asia

Tenggara seperti dirinya sendiri. Itulah kejutan pertama yang ia lihat. Tak lama setelah itu ia disambut kejutan kedua. Ia melihat nama sopir taksi yang membawanya dari bandara menuju Misi Indonesia di dekat kantor PBB di tengah kota Manhattan adalah Mohammed Reza. Karena mengira bahwa sopir itu adalah seorang Muslim, Shamsi Ali bertanya, “Anda seorang Muslim?” Sopir itu menjawab, “Ya, saya seorang Muslim.” Ulama kelahiran Sulawesi itu langsung menyadari bahwa kekhawatiran yang sebelumnya ia bayangkan mulai menghilang: orang pertama yang berinteraksi langsung dengannya adalah seorang Muslim di negara itu, dan ia dan sopir beragama Islam itu tidaklah sendirian di tengah lautan orang-orang evangelis Kristen berkulit putih yang suka marah.<sup>3</sup>

Kejutan kedua yang dialami Shamsi Ali adalah pertolongan seorang wanita berkebangsaan China untuk mengajarnya menggunakan kartu ATM karena wanita itu melihat Shamsi Ali sedang kebingungan lantaran tidak bisa menggunakan kartu ATM yang pertama kali dimilikinya itu. Padahal ia tidak minta wanita itu untuk menolongnya. Pada saat itu ia sedang mengalami kesulitan setelah naik kereta bawah tanah menuju rumah temanya tetapi tidak sampai-sampai ke tujuan karena tersesat selama lebih dari satu jam sebelum akhirnya ia berhasil membuat rekening tabungan dan menerima ATM tetapi ia tidak mengetahui cara menggunakannya. Ia butuh uang koin yang akan digunannya untuk membayar telepon umum untuk menghubungi temannya. Untung ada seorang wanita baik hati yang tidak dikenalnya yang dengan senang hati menolongnya. Pertolongan wanita itu membuat Shamsi Ali semakin mengubah pandangannya terhadap Amerika Serikat. Pengalam itu diungkapkan dengan mengatakan, “Kejadian-kejadian seperti ini telah mengubah cara saya memandang Amerika. Saya menjadi paham bahwa ini bukan negara orang berkulit putih saja, bahwa kita bisa mengejar impian-impian kita di sini. Satu hal lagi yang membuat saya terkejut adalah keterbukaan. Di Arab Saudi, para

---

<sup>3</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 41-42; Marc Schneier dan Shamsi Ali *Anak-Anak Ibrahim*, h. 59-60.

wanita mengenakan pakaian yang tertutup dari kepala hingga jari kaki. Di sini, segalanya terpapar di depan mata anda. Hal seperti ini memerlukan penyesuaian diri.”<sup>4</sup>

Pengalaman lain yang sangat mengesankan bagi Shamsi Ali adalah pergaulan bertetangga dengan pasangan Katolik asal Irlandia yang sangat baik hati dan berusia akhir tujuh puluhan ketika ia tinggal di Astoria, New York City. Setiap pagi laki-laki tua itu membersihkan lorong di depan rumah tempat tinggal Shamsi Ali. Pasangan Katolik itu berkenalan dengan Shamsi Ali dan keluarganya, dan mereka mengetahui bahwa Shamsi Ali dan istrinya beragama Islam dari melihat istrinya mengenakan jilbab. Pasangan itu sangat baik hati kepada Shamsi Ali dan keluarganya tanpa mempersoalkan perbedaan agama. Setiap pagi, ketika Shamsi Ali meninggalkan rumah untuk mengantar putrinya yang berusia empat tahun ke prasekolah, laki-laki tua itu ke luar dari rumahnya dan memeluknya. Putri Shamsi Ali memanggilnya “Kakek.” Lambat laun, hubungan Shamsi Ali dan keluarganya sangat dekat dengan pasangan itu. Shamsi Ali mulai merasa seperti orang New York sebenarnya.<sup>5</sup>

Peristiwa 11 September 2001 membuat banyak orang di Amerika Serikat membenci, marah dan menyumpahi orang-orang Muslim karena perlakuan kejam para teroris yang menabrakan dua pesawat secara bergantian kepada dua gedung pencakar langit kembar World Trade Center di New York. Akibatnya dua gedung itu hancur dan banyak korban tak berdosa. Segera setelah peristiwa itu terjadi, kereta bawah tanah dan bus tidak beroperasi. Maka Shamsi Ali tidak bisa naik kereta bawah tanah dan bus. Akhirnya, setelah berjalan kaki jauh, ia berhasil menghentikan mobil sewaan untuk mengantarnya pulang ke Astoria. Dalam perjalanan, sopir mobil itu, seorang Latin, menyumpahi orang-orang Muslim atas peristiwa

---

<sup>4</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 42; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 60.

<sup>5</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 43; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 63.

itu. Untung sopir itu tidak tahu bahwa Shamsi Ali, penumpang mobilnya, adalah seorang Muslim, karena ia saat itu mengenakan jas dan dasi, dan mungkin sopir itu mengiranya berasal dari Korea atau China. Shamsi Ali sangat sedih mendengar sumpah serapah sopir itu. Ia menyadari betapa banyak orang membenci orang-orang Muslim atas peristiwa itu. Ia tidak mengomentari apa-apa yang diucapkan oleh sopir itu karena pikirannya pada saat itu kewalahan dengan tragedi besar yang meliputi New York.

Setiba di rumah tempat tinggalnya, tetangganya yang beragama Katolik itu segera datang memeluk Shamsi Ali. Laki-laki tua itu mengatakan bahwa ia tidak percaya orang-orang Muslim bertanggungjawab atas serangan itu, karena dari Shamsi Ali ia belajar bahwa Islam adalah agama yang damai dan penuh persaudaraan. Dua hari kemudian, laki-laki itu mendatangi Shamsi Ali dan keluarganya sembari membawa bunga dan berkata bahwa semua itu pastilah terasa sangat buruk dan mengerikan bagi Imam Shamsi Ali dan keluarganya, terutama karena istri Shamsi Ali mengenakan jilbab, dan banyak para preman menyerang wanita yang mengenakan jilbab menyusul peristiwa tragedi itu. Shamsi Ali mengatakan, “Laki-laki [Katolik] yang sangat baik itu, lebih dari siapa pun, sepenuhnya telah mengubah cara saya memandang orang-orang non-Muslim.”<sup>6</sup>

Shamsi Ali menerima kehormatan atas undangan Pusat Lintas-Agama New York untuk mewakili komunitas Muslim dalam acara yang disebut “Para Pemimpin Keagamaan Merespons” pada hari kedua setelah tragedi 11 September. Malam hari sebelum acara itu, ia ditelepon oleh Kantor Komisaris Departemen Polisi Kota New York, yang memintanya untuk hadir di Katedral St. Patrick pagi hari besoknya pada acara pertemuan kelompok bersama Presiden George W. Bush. Pagi hari di Katedral itu Shamsi Ali berkesempatan berjabat tangan dan berbicara dengan Presiden Bush yang sebelumnya ia bayangkan sulit mendapat kesempatan itu. Ia membujuk Presiden Bush untuk menyatakan di depan publik bahwa tindakan biadab

---

<sup>6</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 45; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 64.

itu bukanlah tindakan orang-orang Muslim atau tindakan semua orang Muslim. Dari Katedral St. Patrick, rombongan mendatangi Ground Zero bersama beberapa pastor, umat Katolik, umat Hindu, umat Sikh, beberapa rabi Yahudi, dan komunitas Muslim yang diwakili oleh Imam Izek-el Pasha dari Masjid Malcom Shabazz di Harlem dan Shamsi Ali dari Pusat Komunitas Muslim Indonesia di Astoria, yang kemudian lebih dikenal sebagai Masjid al-Hikmah.

Begitu meninggalkan Katedral St. Patrick menuju Ground Zero dalam iringan-iringan mobil, Shamsi Ali mengungkapkan apa yang dirasakannya saat itu, “Menghadiri acara peringatan yang terletak beberapa blok dari Ground Zero itu sangat berat bagi saya karena saya tahu semua orang memusuhi saya yang seorang Muslim. Banyak orang sedang menangis, banyak anggota keluarga korban sedang menangis di sana, yang menyambut sang Presiden. Saya begitu sedih sekaligus tersentuh dengan situasi dan penderitaan yang saya lihat sehingga rasa cemas itu sesaat terlupakan.” Pada hari berikutnya, Shamsi Ali bersyukur menyaksikan Presiden Bush mengunjungi Pusat Islam di Washington dan berkata kepada media bahwa serangan 11 September sama sekali tidak terkait baik dengan Islam maupun dengan orang-orang Muslim. Shamsi Ali mengekspresikan perasaannya, “Saya merasa sangat bersyukur atas pernyataan [Presiden Bush] tersebut dan niat baiknya.”<sup>7</sup>

Sekitar dua minggu setelah peristiwa 11 September, diadakan acara peringatan besar di Stadion Yankee yang disebut “Doa untuk America.” Acara yang dihadiri sekitar tujuh puluh ribu orang itu dengan pembawa acara Oprah Winfrey disiarkan secara nasional dan internasional melalui televisi. Shamsi Ali mendapat kehormatan mewakili komunitas Muslim pada acara itu dan ia duduk di panggung, persis di depan Bill dan Hillary Clinton. Acara itu dihadiri pula oleh Kardinal Egan, Uskup Agung New York, Departemen Pemadam Kebakaran New York, anggota Departemen Kepolisian New York, penyanyi Marc Anthony, Walikota Rudolph

---

<sup>7</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 45-46; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 65-66.

Giuliani, dan Gubernur George Pataki. Pada acara itu Shamsi melantunkan tiga ayat al-Qur'an yang masing-masing secara berturut-turut mengajarkan: (1) persaudaraan manusia universal dan manusia berasal dari ayah dan ibu yang sama (Q 49: 13); (2) perlunya perdamaian dan keadilan di dunia (Q 5: 8); dan pentingnya kegigihan dan kesabaran dalam menghadapi tantangan (Q 110: 1-3). Pembacaan tiga ayat itu langsung diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh seorang wanita Muslim. Shamsi Ali melukiskan suasana saat tiga ayat itu dibacakan dan diterjemahkan. "Ketika saya membacakan ayat-ayat al-Qur'an itu, stadion terasa sangat hening."<sup>8</sup>

Acara peringatan peristiwa 11 September yang memakan korban 2.977 jiwa itu ternyata membawa hikmah di belakang hari. Shamsi Ali mengatakan, "Pandangan begitu banyak orang terhadap Islam dan orang-orang Muslim berubah akibat hari yang sangat signifikan di bulan September itu, termasuk pandangan saya: saya menjadi sadar pentingnya dialog. Bersamaan dengan pertemuan dengan Presiden Bush, acara doa ini pun menjadi titik balik dalam waktu kesibukan saya dengan kerja antaragama."<sup>9</sup>

Dua acara peringatan tragedi 11 September itu membuka lebih banyak kesempatan bagi Shamsi Ali untuk terlibat dalam pertemuan antaragama. Pada acara berdoa di Stadion Yankee itu, ia bertemu dengan beberapa rabi, termasuk Joe Potasnik dan Arthur Schneier, ayah Marc Schneier. Pada pertemuan itu Shamsi Ali masih ragu tentang motif dan niat para rabi itu karena ia masih berkeyakinan bahwa orang-orang Yahudi mengendalikan Amerika dan menentang semua orang Muslim. Namun sangkaannya mulai berubah ketika seorang rabi wanita dengan ramah menyalaminya dan memperkenalkan dirinya sembari mengulurkan kartu namanya. Ternyata nama [belakangnya]: Soetarto. Rabi wanita asal Jawa itu

---

<sup>8</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 46-47; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 66-67.

<sup>9</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 47; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 67.

adalah warga negara Belanda. Ia adalah rabi pertama yang bertemu secara langsung dengan Shamsi Ali. Rabi lain yang berkenalan langsung dengan Shamsi Ali adalah Rabi Arthur Schneier. Ia menghampiri Shamsi Ali dan menanyakan apakah Shamsi Ali orang Indonesia. Shamsi Ali mengiyakan pertanyaannya. Rabi Arthur Schneier menceritakan bahwa ia memiliki seorang teman orang Indonesia yang ingin dikunjungi, dan ternyata temannya itu adalah Abdurrahman Wahid, yang lebih dikenal dengan panggilan Gus Dur. Rabi pengagum Presiden Gus Dur itu mengundang Shamsi Ali ke sinagogenya untuk acara peringatan lain. Rabi Arthur Schneier sangat ramah kepada Shamsi Ali. Shamsi Ali juga bertemu langsung dengan Rabi Joe Potasnik, dan Shamsi Ali juga merasakan tarikan persahabatan dengannya. Shamsi Ali mengekspresikan kebaikan hati para rabi yang bertemu dengannya, “Saya mulai melihat para rabi ini sebagai orang-orang yang baik hati dan sebagai orang-orang yang ingin saya kenal lebih dekat.”<sup>10</sup>

Shamsi Ali menceritakan bahwa interaksi antaragama real pertama yang ia alami bersama rabi adalah pertemuan dengan Rabi Peter Rubinstein dari Sinagoge Pusat, sebuah kongregasi Reform yang sangat besar di Manhattan. Ia bisa berkenalan dengan Peter Rubinstein atas bantuan Pendeta Dr. Arthur Caliandro dari Gereja Collegiate Marble, yang pernah mengundangnya untuk mengadakan sebuah pertemuan lintas-agama bersama Rabi Peter Rubinstein di Gereja Collegiate Marble. Shamsi Ali merasakan bahwa sejak awal, ikatan Rabi Peter Rubinstein, Pendeta Dr. Arthur Caliandro dan dia langsung mengena seperti sudah lama sekali mengenal mereka.<sup>11</sup>

Shamsi Ali merasa bahwa pada mulanya pertemuannya dengan Rabi Marc Schneier pada 2004 tidak akrab bahkan ia masih memiliki kesan umum bahwa para rabi Ortodoks sangat

---

<sup>10</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 47-48; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 68.

<sup>11</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 48; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 69.

eksklusif dan mustahil untuk berkomunikasi dengan siapa pun dari mereka. Itulah sebabnya mengapa Shamsi Ali ketika pertama kali bertemu dengan Rabi Marc Schneier, seorang rabi Ortodoks, ia merasa sedikit waspada. Dua tahun setelah pertemuan pertama, pada pertemuan kedua pada 2006 Shamsi Ali dan Rabi Marc Schneier masih merasa waspada terhadap satu sama lain. Baru pada pertemuan ketiga beberapa bulan setelah itu pada sebuah panel di Universitas New York (New York University) terkait hubungan Islam-Yahudi dengan menghadirkan empat panelis — Rabi Marc Schneier, Shamsi Ali, Imam Khalid Latif, dan Rabi Yehuda — Shamsi Ali mulai terbuka dan akrab dengan Rabi Marc Schneier.

Perubahan sikap Shamsi Ali itu terjadi ketika ia sedang menyimak dengan saksama Rabi Marc Schneier menyampaikan gagasan-gagasannya dengan penuh perhatian. Maka terlintasilah dalam pikirannya, “Rabi ini sanga inklusif, sangat tulus.” Hal ini membangkitkan rasa tertarik Shamsi Ali kepadanya. Shamsi Ali mengatakan, “Inilah satu lagi momen titik balik bagi saya. [Rabi] Marc [Schneier] mengakui prasangka-prasangka masa lalu yang dimilikinya terhadap orang-orang Islam, dan, melalui proses belajar tentang orang-orang Muslim dan Islam, prasangka-prasangka itu kini telah berubah. Saya mulai merasakan perubahan yang sama dalam sikap saya terhadap orang-orang Yahudi dan Yudaisme.”<sup>12</sup> Persahabatan Shamsi Ali dan Rabi Marc Schneier berlanjut dengan melibatkan para jamaah masing-masing dari masjid, sinagoge dan juga gereja saling mengunjungi dan bekerjasama untuk kegiatan-kegiatan keagamaan dan sosial seperti mendistribusikan makanan dan pakaian kepada orang-orang tunawisma.

Apakah konflik Palestina merupakan isu agama atau isu pembagian tanah antara bangsa Israel dan bangsa Palestina? Di sini saya menggunakan pendapat Shamsi Ali, yang telah berpengalaman menjalin hubungan baik dan berdialog dengan para pemimpin

---

<sup>12</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 49-50; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 71-72.

agama lain, termasuk para rabi Yahudi. Shamsi Ali mengatakan bahwa terkait dengan isu konflik Israel-Palestina, sebagian besar orang Muslim memandang nasib orang-orang Muslim di wilayah itu sebagai isu Islam berdasarkan solidaritas dan komunitas Islam, yang diacu sebagai “umat” Islam. Sebagian komunitas Islam mempunyai pandangan ekstrem bahwa isu itu sesungguhnya adalah isu agama: konflik itu adalah konflik antara orang-orang Muslim dan orang-orang Yahudi. Menurut Shamsi Ali, pandangan ini sungguh keliru dan merusak proses perdamaian. Di pihak lain, kata Shamsi Ali, terdapat pandangan sebagian umat Islam bahwa isu itu sama sekali tidak ada hubungannya dengan agama, dan isu itu hanya soal pembagian tanah antara orang-orang Israel dan orang-orang Palestina baik secara politis maupun secara militer. Menurut Shamsi Ali, pandangan ini juga kurang tepat.<sup>13</sup>

Shamsi Ali memandang bahwa isu itu adalah tentang agama dan tanah sekaligus. Menurutnya, isu teritorial dan politis merupakan isu yang perlu diselesaikan oleh para politikus. Namun ada isu-isu lain yang sama nyatanya dan perlu ditangani, yang disebutnya isu-isu “halus,” yang mencakup isu-isu psikologis, religius, kultural, dan historis. Bahkan isu-isu “halus” inilah yang sebenarnya telah banyak memengaruhi proses perdamaian. Negosiasi-negosiasi politik, seperti yang dilakukan di Camp David atau Taba, berhasil membuat kita berharap sekilas, tetapi gagal dalam perjalanannya menuju resolusi. Salah satu faktor yang menyebabkan kegagalan negosiasi-negosiasi itu adalah fakta bahwa orang-orang tidak memberikan cukup perhatian pada isu-isu halus konflik itu. Padahal isu-isu halus itu harus ditangani dengan sangat serius. Shamsi Ali mengaku bahwa ia sebagai seorang Muslim semakin sadar bahwa konflik Israel-Palestina bukan hanya merupakan isu politis bagi umat Yahudi tetapi juga merupakan isu keagamaan. Bahkan jika para politikus mencapai kesepakatan, tetapi aspek-aspek psikologis, keagamaan, dan kultural sebuah

---

<sup>13</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 200; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 275.

konflik tidak diselesaikan, maka hasilnya bisa berupa kedamaian yang rapuh.<sup>14</sup>

Maka perjanjian antaragama, dialog antaragama, pemupukan rasa saling percaya, dan komitmen para pemimpin agama dari kedua belah pihak — begitu pula keterlibatan komunitas Kristen — merupakan elemen penting proses perdamaian. Jika kita semakin serius menangani hakikat individu, kita pun menjadi lebih mengetahui persoalan sentimen-sentimen keagamaan dari konflik itu.<sup>15</sup>

Shamsi Ali juga menjelaskan masalah-masalah yang menjadi penghalang utama proses perdamaian Israel-Palestina yang harus diatasi dengan sangat serius seperti adanya elemen-elemen ekstrem dan juga retorika yang keras dan sangat tajam pada kedua pihak jika perdamaian ingin tercapai. Saya tidak perlu menjelaskan masalah-masalah ini karena bukan di sini tempatnya.

Fakta bahwa sebagian umat Islam membenci umat Yahudi tidak bisa dibantah. Kita sebagai umat Islam pada umumnya tidak mengetahui — dan juga mungkin tidak ingin mengetahui — sikap umat Yahudi terhadap umat Islam. Sebaiknya kita mengetahui sikap umat Yahudi terhadap umat Islam dan Islam dari sumber pertama: orang-orang Yahudi sendiri. Pada kesempatan yang terbatas ini, mari kita meyimak pengalaman Rabi Marc Schneier, seorang rabi Yahudi ortodoks.

## Pengalaman Marc Schneier

Sekarang mari kita mengenal Marc Schneier, seorang rabi Yahudi yang semula membenci umat Islam tetapi kemudian berubah menjadi pendukung dialog dengan umat Islam untuk membangun

---

<sup>14</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 200; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 275-276.

<sup>15</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 200-2001; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 276.

persahabatan antara dua umat agama Semitik ini. Marc Schneier lahir pada 1959 di New York, Amerika Serikat. Ibunya menceritakan bahwa pada usia dua tahun ia mempunyai kebiasaan suka berdiri di atas meja dan berpura-pura berpidato atau berkhotbah, seperti ayahnya, Rabi Arthur Schneier, di sinagoge. Ia mengaku memiliki rasa empati sangat besar kepada sinagoge dan kepada bangsa Yahudi. Ia menghabiskan waktu lebih banyak di sinagoge daripada di rumah. Dari pihak ayahnya, ia adalah salah seorang keturunan dari tujuh belas generasi yang semuanya adalah rabi. Sewaktu masih kecil ia percaya bahwa bangsa Yahudi memerlukan kesempatan untuk menyumbang kepada sesuatu yang bersifat abadi, misalnya bangsa Yahudi.<sup>16</sup>

Marc Schneier sekolah sampai kelas dua menengah di Ramaz, sebuah sekolah Yahudi Ortodoks modern di Upper East Side, New York. Ia pindah ke sekolah menengah atas di Manhattan Talmudical Academy (MTA). Pengalaman sekolah menengah itu meneguhkan gagasannya bahwa Yudaisme bersifat ortodoks dan segala sesuatu yang lain adalah kompromi. Ironisnya adalah ia merasakan pengalaman yang sangat buruk di Manhattan Talmudical Academy sehingga nyaris tidak masuk ke Yeshiva University karena ia menganggap Manhattan Talmudical Academy, administrasinya sangat sempit, dan para dosen dan para mahasiswanya eksklusif dan tertutup. Ketika kuliah di Yeshiva University, Marc Schneier tinggal di asrama dan satu-satunya dalam sejarah universitas itu yang menjabat presiden angkatan mahasiswa tahun pertama, lalu presiden angkatan mahasiswa tahun kedua, lalu bendahara-sekretaris universitas pada tahun ketiga, dan menjadi presiden badan mahasiswa pada tahun keempat.<sup>17</sup>

Pada 1975 Marc Schneier memperjuangkan agar pertandingan final tenis US Open tidak bertabrakan dengan Rosh Hashanah, hari raya sakral Tahun Baru Yahudi, tetapi perjangkan itu baru berhasil

---

<sup>16</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 13; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 17.

<sup>17</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 15-16; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 20-22.

1995, dua puluh tahun kemudian, ketika ia menjadi Presiden Dewan Rabi New York, yang disertai keberhasilannya mengajukan izin makanan *kosher* di Stadion Yankees dan Stadion Shea di New York.<sup>18</sup>

Marc Schneier mengakui secara jujur bahwa karena ketidaktahuannya, ia memandang orang berkulit hitam sebagai musuh, musuh umat Yahudi: Andrew Young menemui PLO (Palestine Liberation Organization) ketika ia menjadi Duta Besar PBB; Jesse Jackson mengatakan bahwa New York adalah “*Hymietown*”; Farrakhan. Dalam pikiran rabi ini, “Mereka seperti orang Arab, mereka seperti orang Palestina,” ia akui. Bahkan pada masa-masa awal ia mencoba memasuki kegiatan antar-ras yang mengurus makan malam, penerima kehormatan, yaitu seorang Afrika-Amerika, bicara soal kunjungannya ke Israel dan ia kerap mengacu bangsa Palestina sebagai “*PLO, People Left Out*” (Orang-orang yang Ditinggalkan), seperti orang-orang kulit hitam yang ditinggalkan. Itulah maksudnya. Seperti kebanyakan orang Yahudi Ortodoks, Marc Schneier merasa bahwa komunitas kulit hitam bukan teman orang-orang Yahudi dan telah berpihak kepada bangsa Palestina.<sup>19</sup>

Pada 1988 Marc Schneier sebagai rabi di Park East menerima pencerahan berkat undangan Ed Koch, wali kota New York ketika itu, yang digambarkan rabi ini sebagai “salah satu kekuatan alam semesta yang mengatur saya dalam perjalanan menuju takdir saya.” Ia mengatakan, “Semua yang saya ketahui adalah ketika mendengar Boys Choir of Harlem menyanyikan *Lift Every Voice and Sing*, saat itulah saya mendapatkan pembukaan rahasia. Saya merasakan suatu koneksi spiritual. Saya merasakan kepedihan dan penderitaan komunitas warga Afrika-Amerika. Lagu itu, penampilan itu, terasa menggetarka jiwa. Sesuatu yang membuat saya begitu terhubung.” Ia mengaku bahwa keinginannya untuk membantu orang-orang yang berjuang sedikit banyak bagian dari keseluruhan

---

<sup>18</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 17; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 22-23.

<sup>19</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 33-34; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 48.

dirinya yang sejati. Ia menyadari kenyataan bahwa pada mulanya keinginan bekerja bersama komunitas kulit hitam harus disertai langkah ekstra hati-hati.<sup>20</sup>

Marc Schneier kemudian menemui sebanyak mungkin para pemimpin keturunan Afrika-Amerika yang berpengaruh dan berkuasa di New York khususnya. Dengan cara ini ia bertujuan membangun hubungan harmonis antara berbagai komunitas dari banyak etnik dan ras, khususnya antara umat Yahudi dan komunitas Afrika-Amerika kulit hitam. Ia sangat mendukung kampanye David Dinkins untuk menjadi wali kota New York meskipun ditentang oleh komunitas Yahudi Ortodoks, yang pada umumnya mendukung Rudy Giuliani. Dinkins berhasil menang tipis mengalahkan Giuliani. Dinkins adalah orang Afrika-Amerika pertama yang menjabat wali kota New York (1990-1993). Dengan bantuannya, Marc Schneier menjalin hubungan dekat dengan warga Afrika-Amerika dari golongan tertinggi dalam dunia korporat. Mereka adalah geng korporat kulit hitam. Perusahaan mereka sebesar perusahaan warga Amerika berkulit putih dan tak jarang mereka bahkan memiliki pengaruh yang lebih besar di antara para pemimpin bisnis lain karena mereka adalah satu-satunya para pemimpin dengan ras Afrika-Amerika dalam industri mereka. Marc Schneier belajar dari mereka bahwa keberhasilan mereka berbisnis melewati jalan panjang berliku-liku penuh penderitaan karena orangtua dan kakek-nenek mereka hidup sebagai korban perbudakan. Mereka berjuang dan bekerja keras menghadapi berbagai tantangan untuk sampai ke puncak kesuksesan mereka.<sup>21</sup>

Perlu disebut di sini bahwa Marc Schneier, bersama Joseph Papp, seorang produser dan sutradara teater, mendirikan Foundation for Ethnic Understanding (FFEU), sebuah organisasi

---

<sup>20</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 34; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h.48-49.

<sup>21</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 34-36; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 49-51.

*not-for-profit* yang berpangkalan di New York. Organisasi ini berfokus pada upaya meningkatkan hubungan Muslim-Yahudi dan hubungan kulit hitam-Yahudi. Tujuan organisasi yang didirikan pada 1989 ini dimotivasi oleh kerjasama bersejarah antara orang-orang Afrika-Amerika dan orang-orang Amerika Yahudi selama Gerakan Hak-hak Sipil. Russell Simmons bergabung dengan Dewan Foundation for Ethnic Understanding pada 2002 sebagai Ketua Dewan.<sup>22</sup> Pada 2007 Foundation ini memulai programnya dengan hubungan Muslim-Yahudi dan sejak itu menyelenggarakan Pertemuan Nasional Puncak Para Imam dan Para Rabi,<sup>23</sup> dua Konferensi Para Pemimpin Muslim dan Yahudi Eropa, tiga Misi Para Pemimpin Muslim dan Yahudi untuk Washington, D.C.,<sup>24</sup> dan mengadakan program tahunan “The Weekend Twinning” setiap November sejak 2008.<sup>25</sup>

Marc Schneier mengakui secara terbuka bahwa dulu sebelum sikapnya berubah menjadi empati, simpati dan bersahabat dengan orang-orang Muslim yang berdialog dengannya, baginya sebagai seorang Yahudi, umat Islam adalah iblis, kelompok yang jahat, kelas kedua, antisemitisme, dan anti-Israel. Bagi Marc Schneier, orang-orang Arab dan orang-orang Muslim merupakan dua kelompok yang bisa dipertukarkan, dalam arti keduanya

---

<sup>22</sup> Anthony Ramirez, “Backstage With Six Rabbis, Six Imams and No ‘Kumbaya’,” *The New York Times*, April 13, 2008, Retrieved 11 September 2013, seperti dikutip dalam [https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation\\_for\\_Ethnic\\_Understanding](https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation_for_Ethnic_Understanding).

<sup>23</sup> “Rabbis & imams see eye to eye,” *Daily News, New York*, November 27, 2007, Retrieved 11 September 2013, seperti dikutip dalam [https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation\\_for\\_Ethnic\\_Understanding](https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation_for_Ethnic_Understanding).

<sup>24</sup> Julia Duin (July 20, 2009), “Rabbis, imams visit U.S. for dialogue,” *The Washington Times*, Retrieved 11 September 2013; Nathan Guttman (June 8, 2013), “South Africa’s Muslims and Jews, Once United Against Apartheid, Are Now Split,” *The Forward*. Retrieved 11 September 2013, seperti dikutip dalam [https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation\\_for\\_Ethnic\\_Understanding](https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation_for_Ethnic_Understanding).

<sup>25</sup> Walter Ruby, “The Weekend of Twinning,” Archived from the original on 14 September 2013, Retrieved 11 September 2013, seperti dikutip dalam [https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation\\_for\\_Ethnic\\_Understanding](https://en.wikipedia.org/wiki/Foundation_for_Ethnic_Understanding).

bisa dianggap sama. Di mata Marc Schneier, orang-orang Arab dan orang-orang Muslim adalah kelompok jahat yang bertujuan “menghancurkan orang-orang Yahudi.” Orang-orang Muslim adalah orang-orang primitif dan terbelakang. Sungguh, mereka mempunyai sikap yang sangat rasis dan menghina orang-orang non-Muslim. Marc Schneier berpendirian bahwa wilayah Tepi Barat adalah hak bangsa Yahudi yang diberikan oleh Tuhan kepada mereka. Baginya, Yitzhak Rabin adalah seorang pengkhianat karena ia telah menyetujui Persetujuan Oslo. Sikap Marc Schneier ini sejalan dengan sikapnya sebagai seorang Likudnik, yang mendukung Menachem Begin dan Yitzhak Shamir. Inilah sikap Marc Schneier sebelum ia berubah menjadi seorang Yahudi yang bersikap empati, simpati dan bersahabat terhadap orang-orang Muslim yang berdialog dengannya. Sikap ini disampaikan oleh Marc Schneier dalam dialog terbuka dengan Shamsi Ali, seorang ulama Indonesia asal Sulawesi yang bermukim di New York, Amerika Serikat.<sup>26</sup>

Orang yang membantu Rabi Marc Schneier memulai perjalanan untuk menjalin hubungan Muslim-Yahudi adalah Walter Ruby, seorang wartawan ternama. Ia terlibat dalam sebuah organisasi lintas-agama dengan Boris Pincus, seorang Yahudi Bukharan, dan Ghassan Elcheikhali, Kepala Sekolah Razi di Queens, sekolah paling terkemuka di New York. Mereka memasukkan program Muslim-Yahudi di sekolah itu. Marc Schneier memenuhi undangan melalui Walter untuk berbicara kepada para murid sekolah itu. Di sekolah itu Marc Schneier menyaksikan para remaja perempuan dan laki-laki berpakaian sederhana duduk terpisah persis seperti di sebuah *yeshiva*, sekolah Yahudi Ortodoks. Rabi ini dan mereka berdialog dengan saling menghormati. Ia melihat bahwa mereka membuatnya merasa nyaman. Acara yang direncanakan berlangsung dua puluh menit berlanjut sampai dua setengah jam. Marc Schneier mengaku bahwa berdialog dengan anak-anak Muslim menjadi pencerahan baginya.

---

<sup>26</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 54; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 77-78.

Dialog yang tulus, jujur dan asli seperti itu tidak memungkinkan munculnya konflik.<sup>27</sup>

Marc Schneier bertemu dengan Shamsi Ali pertama kali di studio televisi CBS pada 2005 dalam acara diskusi tentang pengaruh Paus John Paul II terhadap Yudaisme dan Islam. Mengenai kesan berjumpa dengan Shamsi Ali, Marc Schneier mengatakan, “Kesan pertama adalah ia seorang pria yang sangat baik dan menyenangkan.” Marc Schneier melihat Shamsi Ali “sangat tulus, dan hal ini memancing ketertarikannya. Kata-katanya keluar dari hati; saya bisa merasakannya.” Shamsi Ali dan Marc Schneier melakukan dialog pertama mereka di CNN pada Maret 2008. Beberapa bulan kemudian, mereka berdua menjadi bagian dari iklan layanan masyarakat bersama enam imam dan enam rabi lain untuk mengakhiri antisemitisme dan Islamofobia. Iklan itu mendorong semua warga Amerika “untuk angkat bicara menentang kebencian dan menyebarkan kedamaian. Pada 2008 Raja Abdullah dari Arab Saudi mengundang Marc Schneier ke Madrid sebagai bagian dari Konferensi Dunia tentang Dialog Antara Agama-Agama, dan rabi itu berkesempatan memberi sang Raja selembarnya iklan layanan masyarakat mereka.<sup>28</sup>

Ada dua peristiwa yang meneguhkan hubungan Shamsi Ali dan Marc Schneier. Pertama, saat mereka diwawancara bersama di Saudi TV. Salah satu topik yang muncul dalam acara itu adalah tentang kuil-kuil di Yerusalem. Pembawa acara mengatakan bahwa menurut Marc Schneier, umat Islam telah memiliki tempat-tempat suci di Yerusalem sebelum umat Yahudi. Kesimpulan pembawa acara itu keliru secara historis. Tapi Marc Schneier menginginkan seorang Muslim mengoreksi kekeliruan itu karena sekitar tiga puluh juta umat Islam sedang menyaksikan tayangan itu. Keinginan Marc Schneier itu langsung terpenuhi: Shamsi Ali mengatakan bahwa

---

<sup>27</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 56-57; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 80-81.

<sup>28</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 57-58; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 81-83.

pembawa acara sudah keterlaluan karena melakukan kesalahan historis dan memintanya membaca kembali buku-buku sejarah dan belajar tentang kronologi. Marc Schneier merasa sangat tersentuh oleh tanggapan Shamsi Ali untuk membela Yudaisme. Sejak itu Shamsi Ali sering mendampingi komunitas Yahudi terkait soal bantahan Holokaus, dan soal serangan teroris terhadap orang Israel. Shamsi Ali menjadi orang pertama yang menandatangani surat para imam kepada Hamas yang menyatakan bahwa penahanan Gilat Shalit sebagai sandera bukanlah tindakan yang Islami.<sup>29</sup>

Tanggapan Shamsi Ali — bahwa kesimpulan pembawa acara bahwa Marc Schneier mengatakan bahwa umat Islam telah memiliki tempat-tempat suci di Yerusalem sebelum umat Yahudi adalah kesimpulan yang keliru karena Marc Schneier tidak pernah mengatakan hal itu dan tidak sesuai dengan data-data historis serta meminta pembawa acara itu membaca kembali buku-buku sejarah dan belajar tentang kronologi — melegakan hati Marc Schneier. Tanggapan ini sejalan dengan kisah pembangunan Rumah Suci yang dilakukan oleh Daud tetapi pembangunan Rumah Suci itu tidak berhasil dan dilakukan lagi oleh putranya Sulaiman dan berhasil seperti diceritakan dalam Alkitab. Diceritakan bahwa Sulaiman menyampaikan pesan kepada Hiram, Raja Tirus, melalui utusannya, “Engkau mengetahui bahwa Daud, ayahku, tidak bisa mendirikan sebuah rumah bagi Nama *Rabb*, Tuhannya, karena perang-perang yang dilancarkan melawan ayahku Daud dari segala jurusan hingga sang *Rabb* menempatkan musuh-musuhnya di bawah telapak kakinya. Tetapi sekarang sang *Rabb*, Tuhanku, telah memberiku keamanan kepadaku di mana-mana dan tidak ada lagi musuh dan malapetaka. Karena itu, aku bermaksud mendirikan sebuah rumah bagi Nama *Rabb*, Tuhanku, seperti diberitahukan sang *Rabb* kepada ayahku Daud dengan mengatakan: Putramu yang akan Aku tempatkan di atas takhta menggantikanmu akan membangun Rumah Suci bagi Nama-Ku” (1 Raja-Raja 5: 2-5).

---

<sup>29</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 59-60; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 83-84.

Louis Jonker memberikan komentar tentang kisah ini dengan mengatakan bahwa Tuhan tidak memperkenankan Daud membangun Rumah Suci karena ia telah “melakukan banyak pertumpahan darah”<sup>30</sup> Ibn ‘Arabi memberikan komentar yang senada dengan mengatakan, “Daud menginginkan pembangunan Rumah Suci dan melakukannya beberapa kali. Tetapi setiap waktu ia selesai melakukannya, Rumah Suci itu roboh menjadi reruntuhan. Ketika ia mengadukan masalah itu kepada Allah, Allah mewahyukan kepadanya, ‘Rumah-Ku tidak akan bisa berdiri dengan tangan orang yang telah melakukan pertumpahan darah.’ Daud kemudian berkata, ‘Wahai *Rabb*-ku, bukankah itu adalah di Jalan-Mu?’ Allah berkata, ‘Tentu saja! Tetapi bukankah mereka adalah hamba-hamba-Ku?’ Daud berkata, ‘Wahai *Rabb*-ku, jadikanlah pembangunannya dengan tangan orang dari keturunanku.’ Maka Allah mewahyukan kepadanya bahwa putranya Sulaiman akan membangunnya.”<sup>31</sup>

Kedua, mengetahui seorang anggota Kongres mengumumkan akan mengadakan acara dengar-pendapat tentang “subversi Muslim” di Amerika, Marc Schneier mulai membahas persoalan ini bersama Shamsi Ali dan Feisal Rauf, imam yang baru saja diperlakukan secara kejam terkait kontroversi “Masjid Ground Zero.” Marc mengatakan, “Bagaimana jika kita semua bersatu, karena kita harus membereskan ini.” Marc Schneier mengusulkan agar orang-orang Muslim mendemonstrasikan kesetiaan mereka kepada Amerika di depan publik yang belum pernah dilihatnya. Sudah saatnya mereka menyatakan itu di depan umum dengan mengadakan semacam

---

<sup>30</sup> Louis Jonker, “The Chronicler’s Portrayal of Solomon as the King of Peace within the Context of the International Peace Discourses of the Persian Era,” *Old Testament Essays* 211 3 (6 January 1990): 656, ISSN 1010-9919, Retrieved 29 November 2020, seperti dikutip dalam [https://en.wikipedia.org/wiki/Solomon%27s\\_Temple](https://en.wikipedia.org/wiki/Solomon%27s_Temple).

<sup>31</sup> Ibn ‘Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, diedit dan diberi pengantar dan komentar bagian-bagian tertentu oleh Abu al-‘Ala ‘Afifi; Bagian Pertama mengandung pengantar editor dan teks *Fushūsh al-Hikam*, dan Bagian Kedua mengandung komentar-komentar editor (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1980/1400), 1: 168.

reli di Times Square. Reli ini harus menyertakan para pemimpin agama-agama lain untuk menunjukkan solidaritas mereka kepada umat Islam. Slogan yang mereka gunakan, yang disetujui oleh para pemimpin keagamaan lain yang dikumandangkan bersama adalah perkataan, “Hari ini saya adalah seorang Muslim.”

Di hadapan sekitar lima ribu orang, Marc Schneier berdiri di panggung di Times Square dan mengecam dengar-pendapat anggota Kongres demagogis itu, dan kemudian ia mendeklarasikan, “Hari ini, saya adalah juga seorang Muslim.” Selesai Marc Schneier berbicara, banyak orang Muslim yang berada di panggung dan para hadirin menghampiri dan memeluknya sembari menangis, berterima kasih sedalam-dalamnya kepadanya. Salah seorang hadirin mengatakan, “Saya tidak pernah menduga bahwa seorang Yahudi — seorang rabi Ortodoks dengan sehelai *yarmulke* di kepalanya — akan berdiri di hadapan media dunia dan mengekspresikan solidaritasnya untuk orang-orang Muslim saat mereka diserang. Peristiwa bahwa seorang rabi terkemuka yang bersedia berterus-terang untuk membela orang-orang Muslim membuat kami tidak lagi merasa sendirian dan tidak mudah diserang, dan kami lebih percaya diri bahwa kami bisa menemukan tempat kami di Amerika.” Peristiwa itu adalah sebuah demonstrasi yang sangat kuat dan sangat berpengaruh. Peristiwa itu juga “menunjukkan kepada orang-orang Muslim bahwa saya seorang pembela sejati dan kawan yang tulus.”<sup>32</sup>

## Khatimah

Pengalaman-pengalaman Imam Shamsi dan Rabi Marc Schneier — seperti diceritakan oleh keduanya dalam buku mereka, *Sons of Abraham: A Candid Conversation about the Issues that Divide and Unite Jews and Muslims*, yang telah diterjemakan ke dalam

---

<sup>32</sup> Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, h. 59-60; Marc Schneier dan Shamsi Ali, *Anak-Anak Ibrahim*, h. 84-85.

bahasa Indonesia dengan judul *Anak-Anak Ibrahim: Dialog Terbuka mengenai Isu-isu yang Memisahkan dan Menyatukan Muslim-Yahudi* — menunjukkan bahwa mereka pada mulanya memiliki prasangka terhadap satu sama lain. Pada satu pihak, Imam Shamsi memiliki prasangka terhadap umat Yahudi dan Yudaisme: orang-orang Yahudi mengendalikan Amerika dan menentang semua orang Muslim. Pada pihak lain, Rabi Marc Schneier memiliki prasangka terhadap umat Islam dan Islam: umat Islam adalah kelompok jahat yang bertujuan menghancurkan umat Yahudi. Prasangka masing-masing dari keduanya melahirkan kecurigaan dan kebencian terhadap satu sama lain.

Lazimnya kecurigaan seseorang menyulitkan baginya untuk berkomunikasi dengan orang atau kelompok yang ia atau mereka curigai. Hal ini pun dialami oleh Imam Shamsi Ali dan Rabi Marc Schneier. Begitu juga kecurigaan umat Islam terhadap umat Kristen, misalnya. Saya pernah menyaksikan beberapa pertemuan antaragama antara kelompok Muslim dan kelompok Kristen di negara kita Indonesia tercinta, misalnya, yang berujung pada perdebatan dan bahkan saling menyerang, karena masing-masing kelompok berangkat dari prasangka dan kecurigaan terhadap satu sama lain. Masing-masing kelompok tidak terbuka dan tidak tulus terhadap satu sama lain dalam menyampaikan sikap mereka. Masing-masing kelompok tidak bersedia “mendengarkan” dengan saksama kecuali “mendengar” untuk “mematahkan” apa yang dikatakan lawan. Ketika sebuah pertemuan antaragama, bahkan pertemuan “antaraliran” dalam Islam, yang dipenuhi oleh prasangka dan kecurigaan antara dua kelompok, maka yang terjadi bukan dialog untuk saling memahami, tetapi yang terjadi adalah perdebatan yang mempertahankan “tembok-tembok” prasangka dengan menyerang pihak lawan. Apa yang diperoleh dari pertemuan seperti itu? Tidak ada yang diperoleh kecuali kekecewaan, kekesalan, kemarahan, dan kebencian yang semakin memperkokoh “tembok-tembok” prasangka yang menutup pintu untuk saling memahami itu.

Imam Shamsi Ali dan Rabi Marc Schneier bersedia meruntuhkan “tembok-tembok” prasangka dan kecurigaan setelah melalui jalan

panjang berliku-liku yang tidak mudah untuk dilewati untuk menuju kepercayaan terhadap satu sama lain. Perjalanan masing-masing mereka adalah perjuangan yang membutuhkan kegigihan, ketabahan, dan kesabaran menuju dialog antaragama yang sejati. Keterbukaan dan ketulusan masing-masing menjadi kunci utama keberhasilan dialog untuk memahami satu sama lain. Dialog seperti ini mampu menghilangkan kesalahpahaman dan sekaligus membuka pintu untuk dan saling memahami. Akhirnya kecurigaan antara keduanya hilang dan lahirilah kepercayaan terhadap satu sama lain. Buku yang ditulis oleh Rabi Marc Schneier dan Imam Shamsi Ali, *Sons of Abraham*, yang telah disebut di atas, adalah salah satu contoh terbaik dialog Yahudi-Islam, yang berhasil merobohkan “tembok-tembok” pemisah yang selama ini menjadi penghalang untuk saling memahami. Buku ini menjadi semacam autobiografi dua pribadi penulisnya yang kaya dengan pengalaman-pengalaman dan informasi, yang membicarakan bukan hanya persoalan sosio-politis tetapi juga persoalan-persoalan keagamaan-teologis yang muncul baik dalam Yudaisme maupun dalam Islam.

Alhamdulillah. ❖

**Sutan Sampono** adalah peminat dialog antaragama dan pembela kebebasan beragama. Ia tinggal di Bojongsari, Depok, Jawa Barat.

# JEJAK MUSIK ARAB-ISLAM DALAM BUDAYA EUROPA ABAD PERTENGAHAN

*Rahmat Hidayatullah*

*“It is to their [Arabs] achievements in art, science and letters that we owe those influences which directly affected the European Renaissance.”*

(H.G. Farmer)<sup>1</sup>

## Pendahuluan

Sejarah mencatat bahwa Islam pernah menjadi kekuatan utama di dunia sepanjang periode Abad Pertengahan. Pada masa itu, sebagian besar bumi ini ditaklukan, dikendalikan dan dipengaruhi oleh Kekaisaran Arab-Islam.<sup>2</sup> Tanah-tanah yang ditaklukan oleh bangsa Arab-Muslim itu pada gilirannya menjadi lahan subur yang membentangkan jalan bagi perkembangan salah satu peradaban paling cemerlang dalam sejarah umat manusia.<sup>3</sup> Kota-kota Islam

---

<sup>1</sup> Henry George Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (London: William Reeves, 1930), h. 40.

<sup>2</sup> Matthew E. Falagas, Effie A. Zarkadoulia & George Samonis, “Arab Science in the Golden Age (750–1258 C.E.) and Today,” *The FASEB Journal*, 20/10 (August, 2006): 1581.

<sup>3</sup> John Joseph Saunders, *A History of Medieval Islam* (London & New York: Routledge & Kegan Paul Ltd., 2002), h. 187.

seperti Baghdad, Damaskus, Istanbul, Kairo, Tripoli dan Cordoba menjadi pusat budaya dan intelektual tempat para teolog, filsuf, akademisi, ilmuwan, seniman, penulis, matematikawan dan lain-lain memproduksi pelbagai penemuan dan pengetahuan. Alhasil, sepanjang Abad Pertengahan, Islam menjadi pemimpin dunia dalam bidang pemerintahan, kesempurnaan budi pekerti, standar kehidupan, toleransi beragama, literatur, ilmu pengetahuan, kedokteran, hukum dan filsafat.<sup>4</sup> Prestasi agung peradaban Arab-Islam yang merekah dari sekitar abad ke-8 sampai abad ke-13 M itu telah mendorong beberapa penulis untuk menyebut periode ini sebagai “Zaman Kemas Islam” (*Islamic Golden Age*).<sup>5</sup>

Pada masa itu, peradaban Arab-Islam jauh berada di depan pesaing utamanya, Eropa-Kristen, yang justru tengah berada di titik nadir kemunduran intelektual dan kultural.<sup>6</sup> Dalam sejarah Eropa, Abad Pertengahan dipahami sebagai spektrum waktu yang membentang dari abad ke-5 sampai abad ke-15 M. Periode ini dimulai sejak keruntuhan Kekaisaran Romawi hingga kemunculan Renaisans di Eropa.<sup>7</sup> Abad Pertengahan juga dipahami sebagai masa peralihan dari era kejayaan Romawi dan Hellenisme ke era kemenangan Kristen.<sup>8</sup> Keruntuhan Romawi dan invasi orang-

---

<sup>4</sup> Will Durant, *The Age of Faith: A History of Medieval Civilization — Christian, Islamic, and Judaic — From Constantine to Dante: A.D. 325-1300* (New York: Simon and Schuster, 1950), 341; dan Stanwood Cobb, *Islamic Contribution to Civilization* (Washington, D.C.: Avalon Press, 1965), h. 5.

<sup>5</sup> Lihat Eugene Myers, *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam* (New York: Frederick Ungar, 1964); George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam* (New York: New York University Press, 1994); UNESCO, *A Golden Age of Arab Culture* (Paris: UNESCO, 1977).

<sup>6</sup> David R. Blanks & Michael Frassetto, “Introduction,” dalam David R. Blanks & Michael Frassetto, eds., *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe* (New York: St. Martin’s Press, 1999), h. 3.

<sup>7</sup> Janet Coleman, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance* (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), h. 2, 5.

<sup>8</sup> J.H. Rapar, *Filsafat Politik: Plato, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), 266.

orang barbar Eropa<sup>9</sup> telah menyebabkan kemerosotan budaya secara luas pada masa itu. Kristen mulai menjadi agama resmi negara dan meraih kemenangan besar atas agama-agama bumi yang telah mapan (*established religions of the earth*).<sup>10</sup> Gereja memonopoli pendidikan dan memerangi semua ide yang datang dari luar dunia sakralnya dengan dalih memerangi paganisme dan praktik penyembahan berhala kuno (*ancient idolatry*).<sup>11</sup> Menurut pandangan konvensional, disintegrasi politik dan militer kekuasaan Romawi itu telah mempercepat akhir peradaban Barat. Kecanggihan kuno memudar dan meninggalkan Barat dalam cengkeraman kemiskinan material dan intelektual.<sup>12</sup> Dekadensi dunia Barat-Kristen sepanjang Abad Pertengahan itu kerap digambarkan dalam pelbagai literatur sebagai “Zaman Kegelapan” (*Dark Ages*).<sup>13</sup>

Namun sebagaimana “sabda” Heraklitus, filsuf Yunani Kuno yang terkenal itu, “*everything flows and nothing abides, everything*

---

<sup>9</sup> Istilah kaum barbar (*barbarians*) dalam pemahaman bangsa Romawi pada saat itu merujuk pada para penyerbu (*invaders*) yang melakukan invasi kejam ke Kerajaan Romawi dan menyebabkan kehancuran struktur politik (*political structure*) dan pandangan hidup (*way of life*) Romawi. Beberapa sarjana modern menyebut kaum barbar tersebut dengan istilah yang lebih simpatik, yakni bangsa Jerman (*the Germanic peoples*). Lihat Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2005), h. 1.

<sup>10</sup> Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Vol. 1 (London: W. Strahan & T. Cadell, 1776), h. 450.

<sup>11</sup> John Laurence von Mosheim, *Institute of Ecclesiastical History, Ancient and Modern*, Vol. 1, translated by James Murdock & Henry Soames (London: Longman, 1850), h. 412-496.

<sup>12</sup> Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, h. 2.

<sup>13</sup> Lihat Samuel Roffey Maitland, *The Dark Ages: A Series of Essays Intended to Illustrate the State of Religion and Literature in the Ninth, Tenth, Eleventh and Twelfth Centuries* (London: Gilbert and Rivington, 1844); David Oates, *The Dark Ages: The Making of European Civilization* (London: Thames and Hudson, 1965); Chris Wickham, *The Inheritance of Rome: Illuminating the Dark Ages, 400-1000* (London: Penguin Books, 2009); dan Eugene A. Magevney, *Christian Education in the Dark Ages: Classic Reprint* (London: Forgotten Books, 2015).

*give ways and nothing stays fixed.*<sup>14</sup> Segala sesuatu berubah dan senantiasa dalam proses menjadi (*process of being*). Eropa yang sebelumnya diselimuti gulita Abad Kegelapan mulai disinari cahaya Abad Pencerahan, ketika secara tiba-tiba gelombang Renaisans menyapu dunia Barat pada abad ke-15 M.<sup>15</sup> Sejak saat itu, peradaban Barat mulai mengungguli bangsa-bangsa Muslim dalam pelbagai aspek kehidupan. Menurut Nurcholish Madjid, kemajuan Barat itu dimungkinkan, antara lain, karena mereka mengadopsi ilmu pengetahuan Islam selama sekitar lima abad. Bahkan pandangan hidup Islam yang membuka alam semesta sebagai objek observasi dengan sikap yang bebas dari kecenderungan sakralisasi yang tidak pada tempatnya, dan yang bebas dari mitologisasi, juga mereka ambil dengan penuh minat.<sup>16</sup> Fakta bahwa peradaban Islam Abad Pertengahan memainkan peranan penting dalam proses penggelembungan Renaisans Eropa dan pemekaran peradaban Barat modern juga diakui oleh beberapa penulis Barat, baik secara implisit maupun eksplisit.<sup>17</sup> Namun demikian, pengakuan tersebut tidak sebanding dengan kecenderungan umum wacana Barat yang didominasi oleh penyangkalan terhadap kontribusi peradaban Islam. Prestasi dan kontribusi positif peradaban Islam kepada dunia Barat dan Renaisans Eropa dalam kenyataannya belum memperoleh pengakuan yang wajar.

---

<sup>14</sup> Bruce G. Epperly, "Biographical Entries: Whitehead Historico-Speculative Context – Heraclitus of Ephesus (c. 540-c. 480 BCE)," dalam Michel Weber & Will Desmond, eds., *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, Vol. 2 (Frankfurt: Ontos Verlag, 2008), h. 284.

<sup>15</sup> Coleman, *A History of Political Thought*, h. 204.

<sup>16</sup> Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Universitas Paramadina, 2004), h. 21.

<sup>17</sup> Lihat Stanwood Cobb, *Islamic Contribution to Civilization* (Washington, D.C.: Avalon Press, 1965); Robert Hughes, *Culture of Complaint: A Passionate Look into the Ailing Heart of America* (New York: Warner Books, 1994), h. 100-102; George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2007), h. 193-231; Umberto Eco, *The Name of the Rose*, (terj.) Nin Bakdi Soemanto (Yogyakarta: Benteng, 2008), h. 42, 192, 248, 334, 369-370, 376-380, 428, 441, 551.

Dari perspektif historis, penyangkalan tersebut bermuara dari prasangka Barat terhadap Islam sejak Abad Pertengahan. Di mata Barat-Kristen, Islam merupakan problem, pesaing dan ancaman utama yang berbahaya.<sup>18</sup> Penaklukan Islam atas Andalusia, perjuangan Barat untuk merebut kembali Spanyol, runtuhnya negara-negara tentara salib, pembajakan di Mediterania, jatuhnya Konstantinopel, dan posisi genting Wina — untuk menyebut beberapa peristiwa silam; semuanya disajikan untuk menyalakan permusuhan dan ketakutan Barat terhadap Islam. Kenyataan pahit tersebut telah mendorong Barat untuk terus berupaya mendefinisikan “diri” (*self*) dan membangun persepsi tentang Islam sebagai “yang lain” (*others*) dengan cara meningkatkan citra diri (*self-image*) dan membangun kepercayaan diri (*self-confidence*) dalam menghadapi musuh yang lebih kuat dan lebih canggih secara kultural.<sup>19</sup> Di sisi lain, dari perspektif kontemporer, kurangnya pengakuan yang wajar terhadap kontribusi peradaban Islam dapat dijelaskan dari minimnya penelitian yang relevan seputar subjek tersebut, dominasi pendekatan Eurosentris dalam wacana akademik Barat dan kondisi dunia Muslim sendiri yang mengalami kejumudan intelektual dan kultural dalam beberapa abad belakangan ini.

Menurut Ahmed Essa dan Othman Ali, studi akademik tentang peradaban Islam dan kontribusinya terhadap Barat dapat dikategorikan ke dalam dua tradisi utama. Tradisi pertama cenderung menyangkal peranan Islam yang luar biasa dan berjangkauan luas terhadap peradaban Eropa Abad Pertengahan dan perkembangan selanjutnya di Barat. Tradisi kedua cenderung mengakui kontribusi Muslim terhadap peradaban Barat. Para sarjana ini telah melakukan penelitian lapangan yang telaten dengan sumber data yang berlimpah dan menemukan sejumlah besar harta karun Islam Abad Pertengahan. Para sarjana ini secara gamblang menunjukkan bahwa Renaisans dan peradaban Barat

---

<sup>18</sup> R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), h. 3-9.

<sup>19</sup> Blanks & Frassetto, “Introduction,” h. 3.

modern berutang lebih banyak kepada peradaban Islam daripada yang diakui selama ini. Mereka juga mencatat bahwa peradaban Islam tidak dogmatis atau eksklusif dalam berurusan dengan non-Muslim.<sup>20</sup> Meskipun demikian, pandangan yang terakhir ini tidak mewakili kecenderungan utama dalam wacana Barat.

Salah satu aspek kebudayaan Arab-Islam yang menorehkan pengaruh besar terhadap Eropa Abad Pertengahan adalah musik. Namun demikian, kontribusi musik Arab-Islam terhadap musik Eropa Abad Pertengahan ini telah diperdebatkan oleh para sarjana Barat dan hanya beberapa di antara mereka yang netral dan orisinal menyetujui teori ini. Polemik awal yang paling menarik dan signifikan seputar isu ini muncul dalam literatur musikologis dari awal 1920-an sampai 1940-an, yang melibatkan dua musikolog Barat terkemuka, yakni Kathleen Schlesinger dan Henry George Farmer. Keduanya telah menulis makalah panjang dan bahkan buku khusus tentang subjek tersebut.<sup>21</sup> Di satu pihak, Farmer mengakui secara jujur bahwa musik Eropa dipengaruhi oleh teori musik Arab. Di lain pihak, Schlesinger menyangkal fakta bahwa musik Eropa dipengaruhi oleh teori musik Arab. Schlesinger memang mengakui bahwa Eropa Abad Pertengahan berhutang budi kepada orang-orang Arab dalam hal alat-alat musik (*musical instruments*).<sup>22</sup> Namun dia membantah bahwa Eropa belajar teori musik dari bangsa Arab.

---

<sup>20</sup> Ahmed Essa & Othman Ali, *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance* (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2012), h. 1-2.

<sup>21</sup> Lihat Farmer, "Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (January, 1925): 61-80 (republished by Harold Reeves [London, 1925]); Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*; Kathleen Schlesinger, "Is European Musical Theory Indebted to the Arabs?," *The Musical Standard*, 2 (May 1925) (republished by Harold Reeves [London, 1925]).

<sup>22</sup> Schlesinger mengakui bahwa banyak instrumen musik Eropa Abad Pertengahan berasal dari Muslim Spanyol atau Sisilia. Lihat Kathleen Schlesinger, *The Instrument of the Modern Orchestra & Early Records of the Precursors of the Violin Family*, Vol. 2 (London: William Reeves, 1910), h. 329, 342, 371, 374, 398, 399, 420.

Penolakan Schlesinger ini paling tidak didasarkan pada dua alasan. *Pertama*, bangsa Arab tidak memiliki sistem yang memungkinkan mereka mengembangkan teori musik hingga periode ketika mereka menaklukkan Persia dan teori musik yang dikembangkan oleh mereka sepenuhnya meminjam dari Persia dan Yunani.<sup>23</sup> *Kedua*, bangsa Eropa tidak mungkin berhutang pada bangsa Arab dalam bidang teori musik karena teori musik Eropa sepenuhnya merujuk pada risalah-risalah teori musik Yunani yang dipelihara oleh orang-orang Eropa Abad Pertengahan.<sup>24</sup>

Farmer tidak sepakat dengan argumen yang disodorkan Schlesinger karena alasan-alasannya dianggap tidak memuaskan dan tidak bertumpu pada bukti-bukti historis yang kuat. Terkait alasan pertama, Farmer mengajukan bantahan sebagai berikut. *Pertama*, budaya Arab tidak dimulai sejak era nomaden atau kemunculan Islam, melainkan jauh sebelum periode tersebut, yakni sekitar abad ke-2 SM ketika kerajaan-kerajaan Arabia Selatan mengukir peradaban tinggi (*high state of civilisation*) yang setara dengan bangsa Babilonia dan Assiria. *Kedua*, bangsa Arab menaklukkan Persia pada abad ke-7 M dan jauh sebelum penaklukan tersebut mereka telah memiliki sistem yang dapat direduksi menjadi teori musik. Selain itu, catatan sejarah Arab tidak pernah menyebutkan bahwa orang-orang Arab melakukan studi mendalam terhadap sistem musik Persia di bawah instruksi tenaga pengajar asli (*native teachers*) dari Persia. *Ketiga*, bangsa Arab memiliki sistem musik pribumi (*indigenous musical system*) dan membangun prinsip-prinsip teoretis berdasarkan sistem tersebut. Selain itu, banyak dokumen sejarah yang menunjukkan bahwa bangsa Arab memiliki kontribusi besar dalam pengembangan seni musik spekulatif.<sup>25</sup> Terkait alasan kedua, Farmer menyodorkan argumen sebagai berikut. *Pertama*,

---

<sup>23</sup> Lihat Schlesinger, "Is European Musical Theory Indebted to the Arabs?," dalam Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 66.

<sup>24</sup> Lihat Schlesinger, "Is European Musical Theory Indebted to the Arabs?," dalam Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 40-41.

<sup>25</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 2, 49, 50, 58, 67.

prinsip-prinsip musik Yunani kuno tidak bertahan di Eropa. Bahkan membicarakan tentang Yunani kuno itu sendiri menyesatkan, karena karya Ptolemaeus jelas mengungkapkan bahwa seni musik Yunani Kuno tidak bertahan. *Kedua*, setelah kejatuhan Romawi, tidak ada karya orisinal tunggal tentang musik dari Yunani yang dikenal oleh teoretikus musik Eropa sampai abad-abad setelah kontak dengan dunia Arab. *Ketiga*, dari akhir abad ke-6 sampai pertengahan abad ke-9 M, tidak ada karya tentang teori musik di Eropa yang dikenal. *Keempat*, tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa teori musik menjadi subjek penelitian di Eropa selama periode tersebut.<sup>26</sup>

Henry George Farmer sendiri dikenal sebagai penyokong utama tesis “Pengaruh Arab” (*Arabian Influence*) yang paling brilian dan efektif. Selama sekitar lima puluh tahun, dari tahun 1915 sampai ia meninggal pada tahun 1965, Farmer membanjiri literatur musikologi dengan studi musik Arab dan kontribusinya terhadap musik Barat. Argumen yang paling meyakinkan dituangkan dalam bukunya *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. Farmer mengumpulkan banyak informasi yang disajikan sebagai fakta-fakta yang membuktikan “Pengaruh Arab” terhadap musik Eropa Abad Pertengahan. Dia menyusun daftar panjang alat-alat musik asal Timur yang sangat mengesankan dan menelusuri proses perjalanan alat-alat musik tersebut ke Eropa, diikuti oleh daftar yang lebih panjang tentang istilah-istilah musik dalam bahasa Latin, Perancis, Spanyol dan Inggris yang berasal dari bahasa Arab. Banyak dari interpretasi Farmer sangat masuk akal, sementara yang lainnya terbuka untuk dipertanyakan. Selama sekitar enam dekade, Farmer tetap konsisten menampilkan diri sebagai penganjur tesis “Pengaruh Arab” yang paling kuat, berwawasan luas dan mengesankan. Kekuatan nyata dari tulisan-tulisannya berakar dari penguasaannya terhadap pelbagai literatur teori musik Arab Abad Pertengahan dan sumber-sumber Latin yang berhubungan dengan subjek tersebut.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 46.

<sup>27</sup> Shai Burstyn, “The ‘Arabian Influence’ Thesis Revisited,” *Current Musicology*, 45-47 (Fall, 1989): 120-121.

Perdebatan tentang pengaruh musik Arab terhadap musik Eropa sebagaimana dipaparkan di atas telah memberikan implikasi besar terhadap studi-studi berikutnya dan menimbulkan banyak pertanyaan yang masih terbuka untuk didiskusikan. Pendirian sarjana belakangan dalam hal ini tentu saja tidak monolitik. Beberapa setuju dengan tesis “Pengaruh Arab,” sementara yang lain menyangkalnya. Menurut Amnon Shiloah, hal itu terjadi karena banyak tulisan yang berhubungan dengan isu tersebut terbentur oleh masalah akurasi sejarah. Shiloah menyatakan bahwa masalah tersebut bersumber dari “ketidakjelasan definisi, inkonsistensi dalam penggunaan terminologi yang cair, dan kemungkinan kesalahan yang dibuat oleh penyalin yang tidak selalu mengerti apa yang mereka salin.”<sup>28</sup> Mengingat sumber-sumber historis dan teoretis musik Arab-Islam pada umumnya ditulis dalam bahasa Arab dan seringkali bergaya puitik, banyak sarjana yang tidak sepenuhnya akrab dengan bahasa Arab acapkali terperangkap oleh problem pembacaan dan penafsiran atas sumber-sumber tersebut. Terlepas dari persoalan tersebut, Shiloah sendiri mengakui bahwa literatur-literatur mutakhir justru seringkali menyodorkan “fakta” yang memverifikasi kebenaran tesis “Pengaruh Arab.”<sup>29</sup>

Merujuk pada prolog di atas, tulisan ini bermaksud menguraikan kontribusi musik Arab-Islam terhadap musik Eropa pada Abad Pertengahan. Tujuan tulisan ini adalah semata-mata hendak menyoroti peranan peradaban Arab-Islam dalam perkembangan seni musik dan kontribusinya terhadap peradaban Barat sebagai sebuah kebenaran faktual. Oleh karena itu, fokus utama tulisan ini lebih menekankan pada bukti-bukti historis tentang proses dan bentuk pengaruh musik Arab-Islam terhadap musik Eropa Abad Pertengahan. Tulisan ini didasarkan pada penelitian kepustakaan atas literatur-literatur terdahulu yang telah membahas subjek tersebut.

---

<sup>28</sup> Amnon Shiloah, “The Arabic Concept of Mode,” *Journal of the American Musicological Society*, 34/1 (Spring, 1981): 20.

<sup>29</sup> Shiloah, “The Arabic Concept of Mode,” h. 21.

Sebelum beranjak ke pembahasan hasil penelitian, penulis perlu menjelaskan terlebih dahulu tentang konsep “Arab-Islam” yang dimaksud dalam tulisan ini. Istilah “Arab” di sini tidak diartikan secara sempit sebagai identitas nasional (bangsa Arab; *Arabs, Arabians*), melainkan diartikan secara luas sebagai identitas budaya (budaya Arab; *Arabic culture*). Istilah “Islam” juga tidak diartikan secara sempit sebagai “sistem doktrinal” (*doctrinal system*), melainkan sebagai “sistem kebudayaan” (*cultural system*). Dengan demikian, istilah “Arab-Islam” dimaksud mencakup orang, wilayah, bahasa dan budaya yang dipengaruhi oleh budaya Arab-Islam sepanjang Abad Pertengahan. Sebagaimana dikemukakan oleh Hamilton Gibb, budaya Islam Abad Pertengahan merupakan “prestasi kolektif, tidak hanya dari orang-orang Arab dan Persia, tetapi juga dari orang-orang Koptik, Aram, Yahudi, Bizantium, Turki, Berber, Spanyol, dan bahkan termasuk kontribusi dari orang-orang Mricans dan India.”<sup>30</sup> Meskipun demikian, terdapat dua faktor utama yang membentuk kesatuan (*unity*) dan kepaduan (*cohesion*) budaya ini, yakni agama Islam (*religion of Islam*) dan bahasa Arab (*Arabic language*). Bahasa Arab merupakan “*lingua franca*” yang menjadi sarana komunikasi dan pergaulan di antara orang-orang dari pelbagai wilayah kekuasaan Islam yang terpisah, sementara agama Islam merupakan prinsip dasar yang memungkinkan penyebaran budaya Arab ke pelbagai belahan dunia Timur dan Barat.

## Teori dan Praktik Musik Arab-Islam

Secara historis, bangsa Arab telah memiliki tradisi musik yang cukup panjang sejak masa pra-Islam. Namun teori dan praktik musik Arab baru mencapai puncak kegemilangannya setelah Islam

---

<sup>30</sup> Hamilton Gibb, “The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe,” dalam Sylvia L. Thrupp, ed., *Change in Medieval Society: Europe North of the Alps, 1050-1500* (Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press, 1988), h. 156.

mengepakkan sayapnya ke seluruh wilayah teritorial yang lazim disebut belahan bumi “Timur,” bahkan sampai ke semenanjung Iberia dan negeri Andalusia di belahan bumi “Barat.” Setelah Islam meluas ke seluruh wilayah Timur, bangsa Arab, dengan bertolak dari nilai-nilai budaya Yunani, mengembangkan seni dan ilmu pengetahuan sedemikian rupa sehingga mereka dapat dianggap sebagai bangsa yang paling beradab di dunia pada masa itu. Sebagaimana dikemukakan oleh Phillip K. Hitti, bangsa Arab tidak hanya mendirikan kekaisaran, tetapi juga kebudayaan. Hitti bahkan menyatakan, “tak seorang pun pada Abad Pertengahan yang memberikan kontribusi terhadap kemajuan manusia (*human progress*) sedemikian rupa seperti yang telah dilakukan oleh bangsa Arab dan orang-orang berbahasa Arab.”<sup>31</sup> Prestasi agung bangsa Arab yang genius itu, bagaimanapun, tidak dapat dipisahkan dari Islam. Mendiskusikan pelbagai aspek kebudayaan Arab tanpa menyentuh Islam jelas merupakan sesuatu yang mustahil, sebab Islam bukan sekadar manifestasi sebuah agama dan teologi, melainkan sistem kebudayaan yang mewujud ke dalam pelbagai disiplin pengetahuan seperti filsafat, seni, mistisisme, yurisprudensi, etika, politik dan sebagainya.<sup>32</sup>

Sebelum kehadiran Islam — literatur Islam klasik menyebutnya “Zaman Jahiliyah” — puisi dan musik telah lama menjadi tradisi bangsa Arab. Selain memuja kesatria dan kesetiaan terhadap klan, masyarakat Arab pra-Islam juga gemar mengisi waktu luang mereka untuk mendengarkan puisi dan musik. Kedua cabang kesenian ini memiliki pertalian erat; komposisi puisi tidak akan berhasil jika tidak mengikuti pola-pola musikal (*musical patterns*) dalam bait-baitnya, sementara modus musik (*naghām*) atau lagu (*ghinā*) sangat bergantung pada jenis-jenis dan bentuk-bentuk puisi. Dalam tradisi kesusastraan Arab, irama musik (*musical rhythm*) senantiasa

---

<sup>31</sup> Phillip K. Hitti, *The Arabs: A Short History for Americans* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949), h. 4.

<sup>32</sup> Habib Hassan Touma, “Reviewed Work: *Das Arabische Tonsystem im Mittelalter* by Liberty Manik,” dalam *Ethnomusicology*, 16/1 (January, 1972): 140.

merasuki puisi dan menyisipkan dimensi baru ke dalamnya sehingga melampaui budaya kefasihan (*fashāḥah*).<sup>33</sup>

Menurut penulis kitab *Iqd al-Farīd*, Ibn ‘Abd Rabbihi, asal-muasal musik Arab pra-Islam dapat dilacak pada tradisi para budak di pasar-pasar kota Arab seperti Madinah, Thaif, Khaibar, dan Wadi al-Qura.<sup>34</sup> Kehidupan musikal bangsa Arab pada Zaman Jahiliyah didefinisikan oleh keberadaan “*qaynah*,” penyanyi wanita sekaligus budak yang bertugas menghibur para tamu dengan nyanyian, anggur dan erotisme. Para penyanyi wanita (*qaynāt*, *qiyān*) ini meraih popularitas yang luar biasa pada masa itu. Eksistensi mereka bahkan turut memberikan kontribusi besar bagi perkembangan perdagangan budak di beberapa pasar kota-kota Arab terkenal seperti Madinah, Tha’if dan ‘Ukaz.<sup>35</sup> Pada masa itu, kegiatan festival kesenian pribumi (*indigenous arts*) senantiasa diselenggarakan secara berkala di Pasar ‘Ukaz — salah satu pasar seni paling bergengsi pada Zaman Jahiliyah. Di pasar inilah puisi dan musik dari pelbagai belahan jazirah Arab dipertunjukkan dan disayembarakan — karya-karya puisi terbaik ditulis dengan tinta emas di atas kain mewah dan digantungkan di dinding Ka’bah (*al-mu’allaqāt*).<sup>36</sup>

Ketika fajar Islam menyingsing di dunia Arab, kebiasaan bermusik terus dipraktikkan oleh masyarakat Arab. Meskipun Nabi memperlihatkan sikap yang cenderung ambigu terhadap musik, namun hal itu tidak menafikan fakta bahwa masyarakat Arab tetap melanggengkan kebiasaan bermusik. Kisah-kisah populer bahkan menceritakan banyak musisi yang merupakan sahabat karib dan pendukung Nabi.<sup>37</sup> Nabi sendiri pernah mengibaratkan suara (pembacaan al-Qur’an) Abu Musa al-Asy’ari seperti “seruling Nabi

---

<sup>33</sup> Rabah Saoud, *The Arab Contribution to Music of the Western World* (Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2004), h. 3.

<sup>34</sup> H.G. Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzak & Co, 1929), h. 4.

<sup>35</sup> Habib Hassan Touma, *The Music of the Arabs* (Portland & Cambridge: Amadeus Press, 2003), h. 2.

<sup>36</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, h. 3.

<sup>37</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, h. 28.

Daud.”<sup>38</sup> Kebiasaan bermusik juga terus berlangsung pada masa al-Khulafa’ al-Rasyidin. Pada masa itu, Madinah tampil sebagai salah satu pusat kegiatan budaya dan seni musik. Di antara musisi besar yang hidup pada masa ini adalah ‘Azzah al-Mayla, Thuwais, Sha’ib Khatsir, Hunain al-Hiri, dan Ahmad al-Nashibi.<sup>39</sup>

Seni musik mulai mengalami kemajuan pada masa Dinasti Umayyah (661-750 M). Damaskus, ibu kota Dinasti Umayyah kala itu, menjadi sentra utama kegiatan seni musik. Beberapa musisi yang berkarir pada masa ini antara lain adalah Ibnu Misjah, musisi pertama dan terbesar pada era Bani Umayyah, Ibn Muhriz, Ibn Suraij, al-Gharid dan Ma’bad, yang dikenal sebagai “*the four great singers*.”<sup>40</sup> Namun demikian, perkembangan seni musik baru mencapai puncaknya pada masa Dinasti Abbasiyah (750-1258 M). Ibu kota kekhalifahan Abbasiyah, Baghdad, ketika itu tampil sebagai pusat kebudayaan Islam dan peradaban dunia. Pada masa inilah bermunculan sejumlah musisi dan teoretikus musik yang banyak memberikan kontribusi terhadap perkembangan musik Arab, seperti Ibrahim al-Maushili, Ishaq al-Maushili, Ziriyab, al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Shafi al-Din al-Urmawi dan sebagainya.<sup>41</sup>

Sekitar tahun 800 M, Harun al-Rasyid mempekerjakan tiga ratus ilmuwan untuk mengumpulkan naskah-naskah ilmiah Yunani. Setelah itu, al-Ma’mun, putra Harun al-Rasyid, mendirikan “*Bayt al-Hikmah*” serta menugaskan para ilmuwan dan seniman terkenal untuk menerjemahkan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab. Dalam bidang musik, beberapa tulisan dari tokoh-tokoh Yunani seperti Aristoxenos, Euklid, Ptolemaeus, Nikomachus dan Aristides Quintilianus telah dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab. Menurut Liberty Manik, hampir semua ahli

<sup>38</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, h. 33.

<sup>39</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, h. 52-58; Touma, *The Music of the Arabs*, h. 2.

<sup>40</sup> H.G. Farmer, “Music,” dalam M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Land* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), h. 1130.

<sup>41</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, h. 90-230.

teori musik Arab Abad Pertengahan menguasai teori musik Yunani dan dalam risalah-risalah mereka ditemukan pembahasan tentang “*systema ametabolon*,” ketiga jenis “*tetrachord*” yang terdiri dari “*enharmonion*,” “*chromatikon*” dan “*diatonon*,” dan pembagian-pembagian “*tetrachord*” yang berasal dari tradisi musik Yunani.<sup>42</sup> Farmer menyatakan bahwa *tetrachord* merupakan “*theoretical landmark*” dalam musik Arab. Orang-orang Yunani kuno menyebut variasi *tetrachord* dengan menggunakan tiga istilah, yakni *diatonic*, *chromatic* dan *enharmonic*. Menurut Farmer, terdapat fakta historis yang mengungkapkan bahwa orang-orang Arab menggunakan *tetrachord* (*jins*, *ajnās*) dengan cara yang serupa dengan orang-orang Yunani kuno. Pada abad ke-10 M, ketiga variasi *tetrachord* tersebut — *diatonic*, *chromatic* dan *enharmonic* — dikenal oleh orang Arab dengan istilah “*qawi*,” “*khuntsawi*” dan “*rasim*.”<sup>43</sup>

Kendati demikian, dalam teori musik Arab terdapat pembagian-pembagian *tetrachord* yang tidak terdapat pada teori musik Yunani. Fakta ini menunjukkan bahwa ahli-ahli teori musik Arab tidak hanya meminjam teori musik Yunani secara harfiah, tapi juga memodifikasi dan mengembangkannya sesuai kebutuhan mereka sendiri. Dari daftar para ahli teori musik yang tercantum dalam lampiran di bawah ini, secara singkat dapat dikemukakan bahwa sistem nada dari Ishaq al-Maushili, Yahya ibn ‘Ali, Ikhwan al-Shafa, al-Kindi dan Shafi al-Din, seluruhnya didasarkan pada apa yang disebut sistem Pythagoras.<sup>44</sup> Berbeda dengan para ahli teori musik tersebut, al-Farabi dan Ibn Sina, disamping menggunakan nada-nada Pythagoras, ternyata memakai nada-nada lain yang tidak terdapat pada teori musik Yunani. Secara singkat, dapat dikemukakan bahwa tangga nada dari al-Maushili, Yahya ibn ‘Ali dan Ikhwan al-Shafa (ketiganya adalah sama) seperti tampak pada

---

<sup>42</sup> Liberty Manik, *Das Arabische Tonsystem im Mittelalter* (Leiden: E.J. Brill, 1969), h. 9.

<sup>43</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, h. 107-108.

<sup>44</sup> Dalam sistem nada Pythagorean, perbandingan nada-nada hanya memakai proporsi dari angka dua dan tiga.

contoh A, tangga nada dari al-Kindi dan Safi al-Din adalah seperti tampak pada contoh B dan C, sedangkan tangga nada dari al-Farabi dan Ibn Sina seperti pada contoh D dan E.<sup>45</sup>

- [A] c d es e f g as a bes c  
 [B] c des d es e f ges g as a b c  
 [C] c des es<sup>2</sup> d es fes e f ges as<sup>2</sup> g as bes<sup>2</sup> a bes ces des<sup>2</sup> c  
 [D] c d (27/22) f g (18/11) bes c  
 [E] c d (13/12) f g (39/32) bes c

Sebagaimana terlihat di atas, tangga nada dari al-Maushili, Yahya ibn 'Ali dan Ikhwan al-Shafa terdiri dari 9 nada, tangga nada dari al-Kindi terdiri dari 12 nada dan tangga nada dari Shafi al-Din terdiri dari 17 nada. Sedangkan tangga nada dari al-Farabi dan Ibn Sina dikemukakan hanya dalam maqam "*rast*" saja untuk menunjukkan bahwa kedua ahli teori musik ini, di samping menggunakan nada-nada Pythagoras, juga memakai nada-nada lain, yang di atas dinyatakan dengan memberikan perbandingan frekuensi dari nada-nada tersebut; al-Farabi 27/22 dan 18/11, dan Ibn Sina 32/12 dan 39/32 untuk *terz* dan *sext*.

Perlu digarisbawahi bahwa al-Kindi, sejak abad ke-9 telah memperkenalkan apa yang dewasa ini disebut sebagai tangga nada "kromatis,"<sup>46</sup> sementara di Barat-Eropa sendiri, pembagian nada penuh itu dalam dua setengah nada baru dilakukan oleh Johannes de Garlandia sekitar tahun 1300. Bahkan Shafi al-Din sudah memakai 17 nada dalam satu oktav, yang dalam perkembangannya kemudian dilanjutkan oleh Yekta Bey, Suphi Ezgi, Uzdilek, Ezgi dan Barkechli sampai menjadi 24, 29, 41 dan 53 nada dalam satu oktav. Namun demikian, semua tangga nada dari para teoretikus ini didasarkan pada sistem Pythagoras. Berbeda dengan tokoh-tokoh tersebut, al-Farabi dan Ibn Sina, seperti telah dikemukakan di atas, memakai

<sup>45</sup> Liberty Manik, "Teori Musik Arab," Makalah, t.tp, t.th.

<sup>46</sup> Tangga nada "kromatis" adalah tangga nada yang memiliki rangkaian 12 nada dalam satu oktav.

juga nada-nada di luar sistem Pythagoras. Hal inilah yang menandai ciri khas musik Arab.<sup>47</sup>

Perbedaan lain yang menonjol adalah kenyataan bahwa bangsa Yunani mempraktikkan sistem nada (*tone system*) mereka pada alat musik *monochord*, sementara bangsa Arab melakukan hal yang sama pada alat musik *ūd* (semacam kecapi). Penggunaan instrumen *ūd* ini merupakan penanda utama yang membedakan musik Arab dari musik Yunani sekaligus membuktikan bahwa teori musik Arab diderivasikan secara langsung dari praktik musik bangsa Arab.<sup>48</sup> *Ūd* merupakan instrumen musik yang sangat populer di kalangan musisi dan penyanyi Arab sejak masa pra-Islam dan masih dianggap sebagai instrumen musik khas Arab sampai saat ini. Sejarah mencatat bahwa pada abad ke-8 M, Mansur Zalzal memperkenalkan interval (fret) *neutral third*<sup>49</sup> ke dalam skala *ūd*, yang kemudian dikenal sebagai *wustha zalzal*, dan menemukan bentuk baru *ūd*, yang dikenal sebagai *ūd al-syabbut*.<sup>50</sup> Musisi Persia ini memperkenalkan interval *neutral third* ke dalam teori musik Arab pada saat sistem penalaan Pythagoras (*Pythagorean tuning*) tengah menjadi model standar. Reformasi skala nada Pythagoras oleh Zalzal ini telah menghasilkan bentuk skala nada Arab yang dikenal sebagai *maqam rast* (*maqām al-rast*), yang belakangan diakui oleh para ahli musik sebagai prototipe dari semua struktur melodi Arab.<sup>51</sup>

Prinsip-prinsip yang dibangun oleh Zalzal atau mazhab Zalzalian itu kemudian dikembangkan oleh al-Farabi dan Shafi

<sup>47</sup> Manik, "Teori Musik Arab."

<sup>48</sup> Touma, *The Music of the Arabs*, h. 17.

<sup>49</sup> Interval adalah jarak antara satu nada ke nada lain, baik jarak ke atas maupun jarak ke bawah. Interval *third* (*terts*, *terz*) adalah jarak dari nada ke satu ke nada ketiga, misalnya dari C ke E (*major third*) atau dari A ke C (*minor third*). Interval *neutral third* adalah interval yang lebih besar dari *minor third* dan lebih kecil dari *major third*.

<sup>50</sup> Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study* (Detroit: Wayne State University Press, 1995), h. 28.

<sup>51</sup> Heiner Ruland, *Expanding Tonal Awareness: A Musical Exploration of the Evolution of Consciousness Guided by the Monochord* (London: Rudolf Steiner Press, 1992), h. 118.

al-Din al-Urmawi secara lebih kompleks. Al-Farabi, yang dalam teori musiknya membagi oktav menjadi 24 interval ekuivalen, mulai menetapkan nilai interval *terz* dan *sext* dari Zalzal (*wustha zalzal*) dengan rasio 27/22 (355 *cent*) dan 18/11 (853 *cent*). Dalam perkembangannya, Shafi al-Din al-Urmawi, tokoh yang dianggap sebagai teoretikus musik Arab terbesar pasca al-Farabi, melakukan perombakan terhadap teori musik al-Farabi. Berbeda dengan al-Farabi, Shafi al-Din membagi oktav ke dalam 17 interval dan mengubah nilai interval *terz* dan *sext* dari Zalzal (*wustha zalzal*) menjadi 8192/6561 (384 *cent*) dan 32768/19683 (882 *cent*).<sup>52</sup> Dengan demikian, sejak saat itu, sistem nada yang dibangun oleh Zalzal terpolarisasi ke dalam dua mazhab yang berbeda, yakni mazhab al-Farabi dan mazhab Shafi al-Din. Perbedaan antara sistem nada al-Farabi dan Shafi al-Din itu dapat dilihat dalam ilustrasi *maqam rast* sebagai berikut:

Al-Farabi :	C	D	E <sup>♭</sup> (27/22)	F	G	A (18/11)	B <sup>♭</sup>	C
Shafi al-Din :	C	D	E <sup>♭</sup> (8192/6561)	F	G	A (32768/19683)	B <sup>♭</sup>	C

Perbedaan sistem nada al-Farabi dan Shafi al-Din di atas mencerminkan perbedaan dua aliran musik Arab pada Abad Pertengahan, yang pada gilirannya menimbulkan konsekuensi tersendiri dalam perkembangan teori musik Arab kontemporer. Menurut Habib Hassan Touma, kedua sistem nada yang dipaparkan dalam risalah musik Arab Abad Pertengahan itu masih valid dalam

<sup>52</sup> Lihat Habib Hassan Touma, *The Music of the Arabs*, 21-22; Fazli Arslan, *Safi al-Din al-Urmawi and the Theory of Music: Al-Risala al-Sharafyya fi al-Nisab al-Talifiyya — Content, Analysis, and Influences* (Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2007), h. 18; dan Israel Katz, *Henry George Farmer and the First International Congress of Arab Music (Cairo 1932)* (Leiden: Brill, 2015), h. 345-347.

teori musik Arab saat ini. Di satu sisi, teoretikus musik Arab modern dari Mesir dan Syria yang menganut pembagian oktav ke dalam 24 interval ekuivalen berdasarkan sistem nada Arab murni yang dikembangkan oleh al-Farabi.<sup>53</sup> Di sisi lain, teoretikus musik Turki dan Iran yang memegang teguh pada pembagian oktav ke dalam 17 nada berdasarkan sistem Pythagoras yang dikembangkan secara lebih kompleks oleh Shafi al-Din al-Urmawi.<sup>54</sup> Dengan demikian, musik Arab Abad Pertengahan mengenal dua sistem nada, yakni Arab dan Yunani, yang perbedaan utamanya terletak pada cara pembagian *tetrachord*.

Musik Arab diekspresikan dalam bentuk musik vokal dan instrumental atau kombinasi dari keduanya. Namun, karakteristik utama dari semua ekspresi musik Arab adalah bahwa semua ragam musik Arab didasarkan pada prinsip “*maqam*” (tangga nada), yaitu sistem penggunaan berbagai modus (*mode*). *Maqam* pada umumnya mencakup nada-nada seperempat (*quarter tones*), yang digambarkan dengan menggunakan tanda “*half-flat*” (♭) atau “*half-sharp*” (♯). Nada seperempat ini berada di tengah antara dua nada setengah (*semitone, half-step*) — yang digambarkan dengan menggunakan tanda “*flat*” (b) atau “*sharp*” (♯) — dalam musik Barat atau berada di antara dua belas nada dalam skala kromatik musik Barat. *Maqam* merupakan teknik improvisasi yang khas dalam seni musik Arab; ia merupakan akar dari seluruh genre musik vokal dan instrumental, baik dalam konteks profan maupun sakral. Contoh musik profan yang cukup populer adalah dua bentuk musik vokal dengan iringan alat musik, yaitu “*al-maqām al-‘irāqī*” dan “*Andalusia nuba*.” Genre yang pertama, seperti nampak pada namanya, berasal dari Baghdad, Iraq, sedangkan yang kedua berasal dari Cordoba, Andalusia. Bentuk-bentuk musik lain yang bersifat profan antara lain “*muwasyshah*”

---

<sup>53</sup> Sistem nada al-Farabi dan Ibn Sina bila dicarikan kompromi dalam alat musik yang memiliki nada-nada tetap (seperti qanun, santur, dan piano) otomatis menimbulkan apa yang disebut nada 1/4, sehingga dalam satu oktav terdapat 24 nada.

<sup>54</sup> Touma, *The Music of the Arabs*, h. 17.

(bagian Timur semenanjung Arab), “*dur*” (Mesir), “*fjiri*” (musik bahari di sekitar Teluk Arab), “*qashidah*” (seluruh dunia Arab dan Asia, termasuk Malaysia dan Indonesia), “*layāhī*” (musik vokal), “*mawwāl*” (musik vokal), “*taqīm*” (musik instrumental), “*samā‘i*” (musik instrumental) dan “*tahmīlah*” (musik instrumental).<sup>55</sup>

Contoh musik religius dapat diidentifikasi dalam beberapa bentuk yang memiliki pertautan erat dengan ritual-ritual keagamaan, seperti pembacaan al-Qur’an (*tilāwat al-Qur’an*) dan azan — yang diucapkan dari menara [masjid] dan acapkali mengembangkan suatu *maqam* tertentu secara memesona dan mengagumkan. Selain itu, terdapat pelbagai tradisi musik rakyat yang berkaitan dengan upacara-upacara keagamaan seperti shalawat dan *al-madhīh al-nabawī*, yakni suatu bentuk nyanyian yang merupakan pujian kepada Nabi dan keluarganya seperti Qasidah Barzanji, Qasidah Burdah dan sebagainya. Musik religius lain yang cukup populer adalah *samā‘* yang berkembang di kalangan kaum sufi.<sup>56</sup> Namun demikian, perlu dikemukakan bahwa kaum Muslim sendiri tidak menyebut yang demikian itu sebagai musik. Al-Qur’an, misalnya, di samping dapat dibacakan saja, dapat pula dibawakan dalam bentuk nyanyian dengan memenuhi semua syarat-syarat musical — seperti pemakaian *maqam* dan sebagainya — yang diperlukan oleh musik. Namun orang yang membawakan al-Qur’an dengan gaya yang disebut terakhir ini tidak disebut sebagai penyanyi (*mughannī*), tetapi pembaca (*muqri’*).

## Penetrasi Musik Arab-Islam ke Dunia Barat

Dalam uraian sebelumnya telah dikemukakan bahwa sarjana Barat yang tidak setuju dengan tesis “Pengaruh Arab” mengajukan argumen bahwa perkembangan musik Eropa didasarkan pada

<sup>55</sup> Touma, *The Music of the Arabs*, h. 55, 68, 83, 86, 88, 96, 97, 105.

<sup>56</sup> Lois Ibsen al-Faruqi, “The Status of Music in Muslim Nations: Evidence from the Arab World,” *Asian Music*, 12/1 (1980): 56-85.

risalah-risalah teori musik Yunani yang dipelihara oleh orang-orang Eropa pada Abad Pertengahan dan, oleh karena itu, bangsa Eropa tidak mungkin berhutang budi pada bangsa Arab dalam bidang musik. Keberatan terhadap setiap peranan yang dimainkan oleh orang-orang Muslim dalam perkembangan seni musik di Eropa, dan klaim yang terus digaungkan oleh sebagian akademisi Barat bahwa musik Eropa diwarisi dari orang-orang Yunani ini merupakan klaim yang tidak masuk akal. Fakta historis menunjukkan bahwa Eropa kehilangan kontak dengan warisan Romawi dan Yunani. Alasan utama di balik ini adalah stagnasi budaya secara umum, yang disebabkan oleh penurunan dalam kekuatan sosial-politik dan permusuhan Gereja terhadap pembelajaran Yunani yang dianggap kafir atau pagan. Rangkaian peperangan, terutama yang dilakukan secara barbar, telah menghancurkan pelbagai manuskrip dan mengakibatkan beberapa karya Yunani dan Romawi mengalami kerusakan sehingga tidak dapat digunakan. Kondisi semacam ini, antara lain, disuarakan oleh William Lecky, sejarawan Irlandia abad ke-19, dalam ungkapan sebagai berikut:

Ketiadaan lengkap dari semua rasa ingin tahu tentang sastra ditunjukkan oleh fakta bahwa [khazanah] Yunani telah terbengkalai dan menjadi benar-benar punah... Studi terhadap karya klasik Latin untuk sebagian besar benar-benar diabaikan. Para penulis diyakini terbakar di neraka; para biarawan membusungkan diri dengan pengetahuan imajiner mereka di hadapan karya-karya para penulis pagan, dan kepanikan berkala akibat upaya-upaya menghentikan dunia terus menghambat setiap hasrat untuk mempelajari pengetahuan sekuler.<sup>57</sup>

Sebelum Lecky, William Robertson, sejarawan Skotlandia yang sezaman dengan Edward Gibbon, telah mengartikulasikan

---

<sup>57</sup> William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, Vol. 2, Third Edition (New York: D. Appleton and Company, 1895), h. 202-203.

pandangan serupa pada tahun 1770, seraya membangkitkan gambaran hidup tentang Abad Kegelapan, dalam ungkapan sebagai berikut:

Dalam waktu kurang dari satu abad setelah bangsa barbar menetap di [wilayah] penaklukan baru mereka, hampir semua hasil pengetahuan dan kesopanan, yang telah disebarkan oleh orang-orang Romawi melalui Eropa, menghilang. Tidak hanya seni elegan (*arts of elegance*), yang melayani kemewahan, dan hal-hal lain yang ditopang olehnya, tapi banyak dari seni yang berguna (*useful arts*), yang tanpanya hidup hampir tidak dapat dianggap sebagai nyaman, terbengkalai atau hilang. Sastra, ilmu pengetahuan, cita rasa, sedikit sekali digunakan selama berabad-abad yang kita renungkan... Orang-orang dari kasta tertinggi, dan dalam kedudukan paling terkemuka, tidak bisa membaca atau menulis. Banyak pendeta tidak memahami buku saku peribadatan (*breviary*) yang diwajibkan kepada mereka untuk dibaca setiap hari; beberapa dari mereka bahkan hampir tidak bisa membacanya.<sup>58</sup>

Dengan demikian, seiring keruntuhan Kekaisaran Romawi dan kemunculan Imperium Kristen, seni, filsafat, dan warisan agung dunia klasik Yunani dan Romawi menghilang dari Barat. Potret suram dunia Eropa-Kristen pada Abad Pertengahan itu juga digambarkan oleh Henry Thomas Buckle, sejarawan Inggris abad ke-19, dalam ungkapan sebagai berikut:

Sepanjang periode dari abad ke-6 M sampai abad ke-10 M, tidak ada di seluruh Eropa lebih dari tiga atau empat orang yang berani untuk berpikir sendiri. Sebagian besar masyarakat selama empat abad tersebut tenggelam dalam kebodohan yang paling

---

<sup>58</sup> William Robertson, *The History of the Reign of the Emperor Charles V: With a View of the Progress of Society in Europe, from the Subversion of the Roman Empire, to the Beginning of the Sixteenth Century* (New York: J. & J. Harper, 1829), h. 14.

rendah. Dalam keadaan ini, beberapa yang mampu membaca, membatasi studi mereka pada karya-karya yang mendorong dan memperkuat takhayul, seperti legenda para santo (*the legends of the saints*) dan homili para Bapak (*homilies of the Fathers*).<sup>59</sup>

Sikap kaum Kristen-Eropa Abad Pertengahan terhadap khazanah klasik Yunani pada dasarnya tidak monolitik. Tidak semua uskup Kristen menampilkan sikap bermusuhan terhadap pengetahuan Yunani. Beberapa di antara mereka menganggap filsuf-filsuf besar sebagai sekutu Gereja, sementara yang lain berpendapat bahwa Gereja harus mempelajari kebijaksanaan orang-orang Yunani dalam rangka membekali diri secara lebih baik untuk menyanggah kekeliruan pemikiran mereka.<sup>60</sup> St. Agustinus, salah satu pemikir Kristen Abad Pertengahan yang menorehkan pengaruh besar terhadap perkembangan Kristen Barat, dikenal sebagai tokoh yang memperlihatkan sikap apresiatif terhadap tradisi Yunani. Namun demikian, tren umum yang berkembang pada masa itu adalah semangat reaksioner dari kalangan rohaniawan Kristen. Hal ini dikemukakan oleh William Lecky sebagai berikut:

Spirit reaksioner, bagaimanapun, mencuat di Romawi. Doktrin keselamatan eksklusif memperoleh basis intelektualnya; jenius politik dan penggerak dari kalangan rohaniawan Romawi mendorong mereka untuk menghayati keyakinan ke dalam bentuk yang kaku; jenius St. Gregorius memimpin gerakan tersebut, dan serangkaian peristiwa sejarah, seperti pemisahan gerejawi dan politik kekaisaran Barat dari [pemikiran] spekulatif Yunani, dan invasi dan konversi kaum barbar, di antara yang paling penting, secara meyakinkan telah menegakkan kekuasaan

---

<sup>59</sup> Henry Thomas Buckle, *Introduction to the History of Civilization in England*, ed., John M. Roberston (London & New York: George Routledge & Sons Limited and E.P. Dutton & Co, 1904), h. 153.

<sup>60</sup> Walter Libby, *An Introduction to the History of Science* (Cambridge: The Riverside Press, 1917), h. 47.

Katolik (*Catholic type*). Dalam ketegangan yang diikuti invasi kaum barbar itu, energi intelektual sekuler hampir benar-benar pudar.<sup>61</sup>

Kutipan di atas menunjukkan bahwa salah satu tokoh penting di balik gerakan reaksioner Kristen Abad Pertengahan adalah St. Gregorius. Penghinaan ekstrem St. Gregorius terhadap literatur pagan tercermin dalam suratnya yang terkenal kepada Desiderius, Uskup Vienne. Dalam surat tersebut, Paus Gregorius menegur Uskup Desiderius karena ia telah mengajarkan orang-orang tertentu tata bahasa dan, dengan demikian, mencampurkan “pujian Jupiter dengan pujian Kristus” (*the praises of Jove and the praises of Christ*). Menurut Paus Gregorius, kegiatan Uskup Desiderius itu merupakan tindakan yang tidak pantas dilakukan, bahkan oleh orang awam sekalipun. Kisah ini menunjukkan sikap umum para pendeta dan pemimpin Kristen kala itu bahwa pengetahuan klasik tidak selaras dengan Kristianitas dan bahwa keselamatan hanya dapat diraih melalui Kristus, tidak melalui filsafat Yunani.<sup>62</sup> Benturan antara iman Kristen dengan ilmu pengetahuan Yunani ini diungkapkan secara dramatis oleh Walter Libby sebagai berikut:

Pengaruh lain yang perlu dicermati untuk memeriksa kemajuan ilmu pengetahuan adalah benturan antara cita-cita Kristen dan pagan... Bagi banyak para uskup Gereja, tujuan dan kegiatan ilmu pengetahuan tampak sia-sia dan remeh-temeh jika dibandingkan dengan pelestarian kemurnian karakter

<sup>61</sup> Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, h. 201.

<sup>62</sup> Lihat Robert Ralph Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), h. 96-97; Lynn Townsend White, *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem After Two Centuries* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1966), h. 194-195; Beryl Smalley, *Studies in Medieval Thought and Learning From Abelard to Wyclif* (London: The Hambledon Press, 1981), h. 307-308; dan Robert Austin Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 37.

atau jaminan kebahagiaan abadi... Tidak mungkin bagi orang-orang tercerahkan (*enlightened people*) pada saat itu untuk membangun sikap toleran terhadap Yunani atau dunia lain di luar Kristen yang serba duniawi (*worldly Greeks or the other-worldly Christians*). Pada saat itu, bagaimanapun, saling antipati berlangsung secara intens. Perang panjang dan kejam antara sains dan teologi Kristen telah dimulai.<sup>63</sup>

Kutukan terhadap bahan-bahan intelektual non-Kristen ini jelas menyanggah asumsi mereka yang membesar-besarkan asal-muasal Yunani dalam seluruh produksi kultural dan intelektual Eropa termasuk musik. Pada masa itu, semua musik populer yang mungkin pernah ada sejak zaman Romawi telah menghilang atau membaaur ke dalam musik Gereja, yang mendominasi sebagian besar era Abad Kegelapan. Jenis musik ini terutama terdiri dari *Gregorian Chant* yang digunakan untuk memikat dan menundukkan masyarakat di bawah kehendak Gereja. Eropa tetap melanggengkan sikap ini sampai abad ke-13 M, ketika gelora kebangkitan intelektual dan kultural secara tiba-tiba menyeruak ke permukaan. Beberapa penulis menunjukkan bahwa geliat kebangkitan di Eropa itu tidak dapat dilepaskan dari kontribusi bangsa Arab-Muslim. William Cunningham, ekonom Inggris dan gerejawan abad ke-19 M, mengakui fakta tersebut dalam ungkapan sebagai berikut:

Mereka [bangsa Arab] telah membawa seni ke tingkat kesempurnaan tertinggi... Tidak ada seni di mana mereka tidak bisa memberikan pengajaran untuk antagonis Kristen mereka. Meskipun begitu banyak permusuhan yang memisahkan dua kekuasaan ini, ada hubungan yang cukup baik antara orang-orang Arab dan tetangga utara mereka untuk memberikan pengaruh yang sangat besar pada pemikiran dan seni Languedoc dan Provence... Infiltrasi ide-ide mereka datang pada abad ke-13 untuk menjadi bahaya serius bagi iman

---

<sup>63</sup> Libby, *An Introduction to the History of Science*, h. 47.

Kristen di pusat-pusat akademik seperti Universitas Paris, dan Kaisar Frederick II secara praktis mengkonversi diri ke prinsip-prinsip ajaran mereka.<sup>64</sup>

Menurut Farmer, jika bukan karena bangsa Arab-Muslim, sebagian besar karya-karya musik Yunani tidak akan mencapai Eropa. Pada kurun waktu antara abad ke-8 dan ke-11 M, bangsa Arab-Muslim telah menerjemahkan pelbagai risalah musik dari Yunani yang pada saat itu tidak dikenal oleh bangsa Eropa. Di antara risalah-risalah tersebut adalah “*Harmonics*” dan “*Rhythmics*” karya Aristoxenos, “*Problems*” karya Aristoteles, “*Harmonics*” dan “*Canon*” karya Euklid, “*Harmonics*” karya Ptolemaeus dan “*Harmonics*” karya Nikomachos. Hasil langsung dari semua ini adalah musik menjadi salah satu program studi ilmiah (*scientific study*) di dunia Arab-Islam, sebagaimana dapat dilihat dalam karya-karya para penulis seperti al-Kindi, al-Sarakhsi, Banu Musa, Tsabit ibn Qurra, Muhammad ibn Zakariyya al-Razi, Qusta ibn Luqa, al-Farabi, Ikhwan al-Shafa, Muhammad ibn Ahmad al-Khwarizmi, Ibn Sina, al-Husain ibn Zaila dan sebagainya.<sup>65</sup> Farmer bahkan menyatakan:

Orang-orang Arab adalah yang pertama kali menyuguhkan kepada kita gambaran yang benar-benar ilmiah (*really scientific description*) tentang instrumen musik, yang dilanjutkan oleh para ahli teori musik Persia, dan satu-satunya metode pembelajaran instrumen (*didactic instrumental methods*) yang kita miliki pada Abad Pertengahan berasal dari bangsa Arab.<sup>66</sup>

Menurut Farmer, pengaruh Arab terhadap Eropa dapat ditelusuri dalam dua arah, yakni kontak politik yang dimulai pada

---

<sup>64</sup> William Cunningham, *An Essay on Western Civilisation in Its Economic Aspects: Medieval and Modern Times*, Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1900), h. 115-116.

<sup>65</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 64-65.

<sup>66</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 61-62.

abad ke-8 M dan kontak sastra dan intelektual yang dapat ditelusuri dari abad ke-10 M. Kontak politik bermuara dari keberhasilan bangsa Arab-Muslim menegakkan kekhalifahan Islam di dunia Barat, sementara kontak sastra dan intelektual bersumber dari keunggulan budaya Arab.<sup>67</sup> Pengaruh musik Arab terhadap Eropa melalui kontak politik dan intelektual tersebut dimulai sejak bangsa Arab-Muslim menaklukkan Andalusia pada 711 M. Tradisi musik Andalusia memiliki hubungan erat dengan praktik musik Arab, terutama karena kehadiran musisi-musisi Timur Tengah di istana-istana Andalusia. Contoh yang paling banyak didokumentasikan adalah musisi abad ke-9 M, Ziryab. Dia adalah murid cemerlang Ishaq al-Maushili, musisi terkenal di Baghdad dan favorit Khalifah Abbasiyah Harun Al-Rasyid. Ziryab mulai menetap di istana Cordoba pada 822 M di bawah Khalifah Abd al-Rahman II. Kedatangannya bertepatan dengan minat baru terhadap kehidupan budaya di Andalusia, yang pada gilirannya membawa Andalusia ke salah satu periode paling berbunga dalam sejarah Islam Abad Pertengahan.

Lahir di Irak pada tahun 789 M, sosok legendaris yang kita bicarakan ini memiliki nama asli Abu al-Hasan ‘Ali ibn Nafi’. Namun sosok ini lebih dikenal dengan julukan “Ziryab.” Ibn Hayyan al-Qurthubi, dalam kitabnya *al-Muqtabis*, memberikan dua penjelasan tentang julukannya ini. *Pertama*, Ziryab berarti “burung hitam” (*thayr aswad*). Julukan ini diberikan kepadanya karena warna kulitnya yang hitam (*submat lawnih*), lidahnya yang fasih (*fashāhat lisānih*), dan raut wajahnya yang indah (*halāwati syama’ilih*) — mirip dengan burung hitam yang suka bernyanyi di kampung halamannya. *Kedua*, Ziryab berarti “emas” (*al-dzahab*). Julukan ini diberikan kepadanya karena warna kulitnya mirip dengan warna emas.<sup>68</sup> Penjelasan pertama merupakan versi yang

<sup>67</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 4.

<sup>68</sup> Ibn Hayyan al-Qurthubi, *al-Sifr al-Tsani min Kitab al-Muqtabis*, ed. Mahmud Ali Makki (Riyadh: Markaz al-Malik Faishal li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 1424 H/2003 M), h. 308-309.

paling sering dikutip dalam kitab-kitab sejarah, termasuk dalam kitab *Nafh al-Thib min Ghushn al-Andalus al-Rathib* karya al-Maqqari, yang menyebut Ziriyab sebagai “maestro para penyanyi” (*raʾīs al-mughanniyyīn*).<sup>69</sup>

Ziriyab adalah murid Ishaq al-Maushili, seorang musisi, komposer dan pemuka para penyanyi (*kabīr al-mughanniyyīn*) di istana khalifah Abbasiyah yang terkenal, Harun al-Rasyid. Bakat dan keunggulan Ziriyab dalam musik perlahan-lahan mengambil alih posisi gurunya, yang membuatnya dekat dengan Sang Khalifah. Ceritanya dimulai ketika Harun al-Rasyid meminta Ishaq al-Mawshili untuk menggelar pertunjukan dan menampilkan musisi muda. Ishaq lantas menghadirkan muridnya yang berbakat itu ke hadapan Sang Khalifah. Dalam sesi tersebut, Harun meminta Ziriyab untuk menyanyikan lagu dan memainkan *ʿūd* milik Ishaq al-Maushili. Ziriyab menolak, dan sebagai gantinya meminta untuk memainkan *ʿūd* miliknya sendiri, yang menurutnya telah dimodifikasi agar cocok untuk memainkan lagu-lagu khusus miliknya yang tidak diketahui orang lain. Lagu-lagu istimewa inilah yang ingin dibawakan Ziriyab untuk Sang Khalifah. Harun al-Rasyid sangat senang dengan apa yang didengarnya dan terkesan dengan sopan santun dan bakat musik Ziriyab.<sup>70</sup>

Setelah debut yang mengesankan di hadapan Sang Khalifah, Ishaq dengan kesal menawarkan Ziriyab dua pilihan: tinggal di Baghdad dan menghadapi kemarahan Ishaq atau meninggalkan Baghdad dan tidak pernah kembali. Karena gurunya adalah musisi paling berpengaruh di istana Harun al-Rasyid, Ziriyab memilih untuk pergi ke Andalusia. Menurut versi standar biografi Ziriyab, ia “dianaktirikan” di Baghdad dan malah diundang ke Cordoba oleh al-Hakam I.<sup>71</sup> Setibanya di pesisir pantai Iberia, ia mendengar kabar

<sup>69</sup> Lihat Dwight F. Reynolds, “Al-Maqqari’s Ziriyāb: The Making of a Myth,” *Middle Eastern Literatures*, 11/2 (August 2008): 155-168.

<sup>70</sup> Carl Davila, “Fixing a Misbegotten Biography: Ziriyāb in the Mediterranean World,” *Al-Masāq*, 21/2 (August 2009): 123.

<sup>71</sup> Davila, “Fixing a Misbegotten Biography,” h. 124.

bahwa al-Hakam telah meninggal dunia. Untungnya, dia bertemu seorang utusan dari istana Cordoba, musisi lain bernama al-Mansur yang beragama Yahudi. Al-Mansur meyakinkan musisi muda itu bahwa seperti ayahnya, sang amir baru, ‘Abd al-Rahman II, yang berkuasa pada 206–237 H/ 822–852M, juga merupakan pencinta musik yang bergairah. Pada akhirnya, musisi muda itu disambut di Cordoba oleh sang amir baru sekitar awal bulan Muharram 207 H / akhir bulan Mei 822 M.<sup>72</sup>

Ziryab adalah orang pertama yang memperkenalkan *‘ūd* ke Spanyol dan Eropa pada umumnya — di Eropa, instrumen musik ini lebih dikenal dengan sebutan “*lute*.” Dia, bersama al-Kindi, dianggap sebagai musisi yang menambahkan senar kelima [senar bas bagian atas] pada instrumen *‘ūd* dan menggantikan plektrum kayu dengan pena elang. Dia mengembangkan tradisi musik Andalusia yang berbeda dari tradisi musik timur di Makkah, Madinah, Damaskus, dan Baghdad, dan diakui sebagai pencipta genre musik “*nawbah*” — di Eropa dikenal dengan istilah “*suite*” — yang merupakan struktur dasar tradisi musik Andalusia di Afrika Utara modern. Tidak jarang musisi modern bahkan hingga saat ini, khususnya di Afrika Utara, mengklaim bahwa musik mereka diturunkan langsung dari praktik musik dan pertunjukan Ziryab. Dia diyakini pernah menyusun repertoar dengan 24 *nawbāt*, *suite* vokal dan instrumental. Setiap *nawbah* merupakan gabungan dari potongan vokal dan instrumental yang disusun dalam sembilan gerakan dan setiap gerakan memiliki ritme sendiri.<sup>73</sup>

Ziryab diriwayatkan menghafal lirik dan melodi dari sepuluh ribu lagu — beberapa di antaranya merupakan karya Ptolemaeus dari Alexandria — dan menciptakan lagu-lagunya sendiri yang tak terhitung banyaknya. Dia menata ulang teori musik, mengembangkan parameter-parameter ritmis dan metris bebas,

<sup>72</sup> Davila, “Fixing a Misbegotten Biograph,” h. 121.

<sup>73</sup> Muslim Heritage, “Ziryab, the Musician, Astronomer, Fashion Designer and Gastronome,” <https://muslimheritage.com/ziryab-the-musician/>, diakses pada tanggal 12 Desember 2016.

dan menciptakan cara-cara baru berekspresi seperti *nawbah*, *zajal* dan *muwasasyah* — genre *muwasasyah* dapat dilihat contohnya dalam lagu “*Lammā Badā Yatatsannā*” yang dinyanyikan oleh beberapa musisi seperti Lena Chamamy, Hamza el Din, dan Sami Yusuf di kanal YouTube. Dia juga dianggap sebagai pendiri konservatori musik pertama di dunia, yang di dalamnya para siswa mempelajari ilmu harmoni dan komposisi. Julian Ribera, seorang filolog dan musikolog Spanyol, berpendapat bahwa “*counterpoint*” dan “*polifoni*” pertama kali dikembangkan di Konservatori Cordoba sekitar 1000 M. Prestasi dan kontribusi besar Ziryab di Andalusia itu telah mendorong Julian Ribera untuk menahbiskan Ziryab sebagai peletak dasar seni musik Spanyol dan tokoh utama di balik penetrasi musik Arab di Spanyol.<sup>74</sup>

Andalusia merupakan rute utama dalam proses transmisi seni musik Arab-Islam ke Eropa. Pengaruh musik Arab-Islam terhadap musik dan cerita rakyat Spanyol dan Portugis telah menjadi catatan historis yang telah terbukti dengan sendirinya (*self-evident*). Begitu banyak literatur tentang isu ini yang mengkonfirmasi tentang penetrasi mendalam musik dan sastra Arab-Islam terhadap kedua negeri tersebut selama era kekhalifahan Islam. Contoh paling awal dari pengaruh ini dapat ditemukan dalam koleksi *Cantigas de Santa Maria* yang disusun sekitar tahun 1252 di bawah perintah Alfonso X el Sabio, raja Castile dan Leon. *Cantigas de Santa Maria* merupakan salah satu karya kreatif paling penting dari abad k-13 M di Eropa. Karya-karya penting lainnya adalah kompilasi ensiklopedi oleh Alfonso X, arsitektur Gothic, *Divine Comedy* karya Dante Alighieri dan *Summa Theologiae* karya St. Thomas Aquinas.<sup>75</sup> Koleksi *Cantigas*

---

<sup>74</sup> Julian Ribera, *Music in Ancient Arabia and Spain: Being La Musica de Las Cantigas*, translated by Eleanor Hague & Marion Leffingwell (London & California: Oxford University Press & Stanford University Press, 1929), h. 97-107.

<sup>75</sup> Richard P. Kinkade, “Scholastic Philosophy and the Art of the Cantigas de Santa Maria,” dalam Israel J. Katz & John E. Keller, eds., *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry* (Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Ltd., 1987), 95.

*de Santa Maria* terdiri dari 415 lagu religius tentang Perawan Maria. Menurut Ribera, kajian mendalam terhadap struktur dan bentuk lagu-lagu religius dalam *Cantigas* menunjukkan bahwa koleksi ini memperoleh inspirasi langsung dari musik Arab-Islam; 335 lagu dalam *Cantigas* diaransemen dalam bentuk *zajal*, struktur metrik *Cantigas* selaras dengan sistem lirik Muslim Andalusia (*Muslim Moors*), dan sistem ritmik musik *Cantigas* senada dengan klasifikasi lagu-lagu Arab Timur yang dibuat oleh Ishaq al-Maushili.<sup>76</sup> Meskipun kesimpulan Ribera tidak sepenuhnya disepakati oleh penulis lain,<sup>77</sup> namun beberapa penelitian belakangan cenderung memperkuat kesimpulan Ribera.

Willi Apel, Josef Pacholcyk, dan Manuel Pedro Ferreira, misalnya, menunjukkan bahwa pola-pola melodi dan struktur puitik dalam *Cantigas* bertautan erat dengan musik sekuler Eropa Abad Pertengahan, terutama di Prancis, seperti *virelai* dan *rondeau*. Mereka juga menunjukkan bahwa gaya musik *virelai* dan *rondeau* memiliki kemiripan erat dengan bentuk musik *jazal* dan *muwasasyah* yang dipraktikkan di wilayah-wilayah Afrika Utara.<sup>78</sup> Mengingat bentuk-bentuk musik Eropa abad pertengahan itu baru muncul sekitar 1300 M, sementara *Cantigas* telah muncul lebih awal beberapa dekade sebelumnya, mereka menyimpulkan bahwa kemungkinan besar bentuk-bentuk musik tersebut terinspirasi dari

---

<sup>76</sup> Ribera, *Music in Ancient Arabia and Spain*, h. 160-209.

<sup>77</sup> Higinio Angles, misalnya, membuat tulisan khusus selama kurun waktu 1943-1964 untuk membantah kesimpulan-kesimpulan Ribera. Lihat Higinio Angles, *La musica de las Cantigas de Santa Maria del Rey Alfonso el Sabio*, 3 Vols. (Barcelona: Biblioteca Central, 1943, 1958, 1964).

<sup>78</sup> *Zajal* dan *muwasasyah* telah didokumentasikan oleh sumber-sumber kontemporer terkemuka sebagai musik yang berasal dari Andalusia. *Zajal* pada umumnya disusun dalam dialek Arab vernakular Andalusia dengan sisipan kata-kata Hispano-Latin secara acak di tengah-tengahnya. Popularitas *zajal* dan *muwasasyah* tumbuh dengan cepat dan menyebar dari Andalusia ke Timur Tengah — terutama pasca inkuisi dan pengusiran Muslim dari Spanyol — melalui Afrika Utara. Lihat James T. Monroe, “Zajal and Muwashshaha: Hispano-Arabic Poetry and the Romance Tradition,” dalam Salma Khadra Jayyusi & Manuela Marin, eds., *Legacy of Muslim Spain* (New York: EJ. Brill, 1992), h. 404.

*Cantigas*. Bentuk musikal, pola ritmis dan struktur puitik *Cantigas* sendiri sebagian besar disusun dalam bentuk *jazal* dan *muwasasyah* yang berasal dari tradisi musik Arab-Islam. Dengan demikian, *Cantigas de Santa Maria* dan lagu-lagu sekuler Prancis seperti *virelai* dan *rondeau* yang berkembang di Eropa itu pada dasarnya dipengaruhi oleh musik *jazal* dan *muwasasyah* yang berkembang dalam konteks kebudayaan Ibero-Arab atau Islam-Andalusia Abad Pertengahan.<sup>79</sup>

Pengaruh budaya Arab-Islam juga tercermin dalam puisi-puisi populer *Troubadour* dan *Trouvères*. Para penyair liris, musisi atau penyanyi Eropa Abad Pertengahan ini menyebar terutama di wilayah Languedoc, selatan Perancis, dan wilayah utara Spanyol dan Italia. Banyak bukti sejarah menunjukkan bahwa *Troubadour* dipengaruhi oleh puisi dan musik Andalusia. Puisi Guillaume IX dari Poitiers (1071-1127), seorang *Troubadour* provensial terkenal, merupakan salah satu bukti yang memperlihatkan pengaruh tersebut. Berdasarkan sumber historis, Guillaume VIII, ayah Guillaume IX, telah membawa ratusan tawanan Muslim ke Poitiers. Besar kemungkinan bahwa Guillaume IX belajar banyak dari beberapa tahanan yang dijadikan sebagai pelayan oleh ayahnya. Paus Alexander II juga diceritakan telah membawa seribu wanita Muslim ke Italia. Trend mengakui bahwa *Troubadour* menderivasikan bentuk dan bahkan subjek puisi mereka dari tradisi Muslim Andalusia. *Troubadour* mengintegrasikan tema-tema Andalusia seperti cinta murni dan idealisasi perempuan ke dalam puisi Eropa. Tema-tema

---

<sup>79</sup> Willi Apel, "Rondeaux, Virelais, and Ballades in French 13th-Century Song," *Journal of the American Musicological Society*, Vol. 7, No. 2 (Summer, 1954), h. 121-130; Jozef Pacholczyk, "The Relationship Between the Nawba of Marocco and the Music of the Troubadours and Trouveres," *World of Music*, 25/2 (1983): 5-16; Manuel Pedro Ferreira, "Rondeau and Virelai: The Music of al-Andalus and the Cantigas de Santa Maria," *Plainsong & Medieval Music*, 13/2 (2004): 127-140; dan Manuel Pedro Ferreira, "A Case of Cross-Fertilization: The Medieval Andalus, Islamic Music and the Cantigas de Santa Maria," *Pol-e Firuzeh: Journal of the Dialogue Among Civilization*, 3/12 (Summer, 2004): 91-117.

mulia semacam ini tidak ditemukan dalam puisi Barat sebelum mode Andalusia. Beberapa penulis bahkan mengakui bahwa masyarakat Eropa pada abad ke-10, terutama Provence, belajar dari orang Arab jenis-jenis baru cinta dan kesenangan yang penuh kasih sayang, kontras dengan kebiasaan merampok, memerkosa, dan membunuh yang menandai seluruh Eropa pada masa itu. Secara musikalitas, *Troubadour* dan *Trouvères* dipengaruhi oleh gaya musik *nawbah* atau *nubah* dari Maroko. Sampai saat ini, irama musik *nawbah*, dengan lima gerakan dan *semitone*-nya terus memengaruhi komposer Eropa. Camille Saint Saëns (1835-1921), komposer Prancis dan salah satu pendiri *Société Nationale de Musique* (1874), adalah salah satu musisi yang menggunakan tema-tema Afrika Utara dan Andalusia dalam banyak komposisinya, seperti dalam opera “*Samson and Delilah*” (1868) dan “*Suite Algerian*” (1879).<sup>80</sup>

Musik Arab-Islam juga memainkan peranan penting dalam perkembangan musik vokal dan instrumental Spanyol. Menurut Manuel, sintesis musik Arab dan Eropa di Spanyol Selatan dimulai sejak periode kekuasaan bangsa Moorish (Muslim Andalusia) pada tahun 711 M. Sejak masa itu, musik modal (*modal music*) Arab dan Berber berkembang di wilayah Spanyol Selatan, baik di kalangan rakyat (*folk*) maupun bangsawan (*aristocratic*). Keruntuhan Granada pada 1492 M dan pengusiran secara paksa orang-orang Moor beberapa dekade berikutnya tidak menyurutkan pengaruh Arab terhadap musik Andalusia, karena beberapa orang Moor yang berpindah agama (*Moriscos*) masih menetap di Spanyol dan sejak saat itu sebagian besar musik Andalusia sangat berkarakter Moorish. Kebanyakan musik rakyat Andalusia memelihara elemen-elemen Arab/Mediterrania dalam bentuk gaya vokal melismatis (*melismatic vocal style*) dan, lebih jelas lagi, dalam sistem modal harmonik yang biasanya disebut dengan istilah “*Phrygian tonality*.” Menurut Manuel, tangga nada (*modes*) ini tidak berasal dari tradisi Yunani atau Gereja (*Grecian or Church modes*), melainkan dari dua tangga

---

<sup>80</sup> Saoud, *The Arab Contribution to Music of the Western World*, h. 8-9.

nada Arab (*maqam*), yakni *bayati* dan *hijaz*, yang selama berabad-abad termasuk di antara *maqam* paling populer dalam tradisi musik Arab urban. Tangga nada *bayati* adalah sebagai berikut: E F $\sharp$  G A B C D E D C B A G F $\sharp$  E. Adapun tangga nada *hijaz* adalah sebagai berikut: E F G $\sharp$  A B C $\sharp$  D E D C $\sharp$  B A G $\sharp$  F E.<sup>81</sup>

Manuel juga menegaskan bahwa musik Arab-Islam memainkan peranan penting dalam pembentukan musik Flamenco di Spanyol. Menurut Manuel:

Karakter khusus [musik] Flamenco Andalusia jelas dipengaruhi oleh gaya vokal melismatik dan melodi-melodi tangga nada Arab dengan kombinasi atau juktaposisi praktek umum harmoni I-IV-V dalam musik Eropa dengan progresi dan akord yang telah berevolusi dari tangga nada aslinya (terutama progresi Am-G-F-E dalam modal E Frygian/major).<sup>82</sup>

Koneksi Andalusia juga turut memperluas pengaruh budaya Arab-Islam ke dunia baru yang dimulai dari Amerika Latin. Migrasi kaum Moriscos ke Amerika Latin pada saat bersamaan telah membawa pengetahuan dan seni Andalusia, termasuk musik, ke benua itu. Musik dan melodi Ziryab yang diintegrasikan dengan tradisi lokal telah memunculkan sejumlah gaya musik dan irama tari Amerika Latin yang berbeda seperti *Jarabe* di Mexico, *la Cueca* dan *la Tonada* di Chile, *el-Gato*, *el-Escandido*, *el-Pericon*, *la Milonga* dan *la Chacarera* yang menyebar ke Argentina dan Uruguay, *la Samba* dan *la Baião* di Brazil, *la Guajira* dan *la Danzón* di Kuba. Banyak dari gaya musik ini memiliki asal muasal Flamenco yang terkenal karena latar belakang Arabnya. Menurut Blas Infante, bapak gerakan Gitanos, Flamenco berasal dari kata Arab “*fellah-mengu*,” sebuah kata majemuk yang digunakan untuk menggambarkan

<sup>81</sup> Peter Manuel, “Modal Harmony in Andalusian, Eastern European, and Turkish Syncretic Musics,” *Yearbook for Traditional Music*, 21 (1989): 71-72.

<sup>82</sup> Peter Manuel, “Andalusian, Gypsy, and Class Identity in the Contemporary Flamenco Complex,” *Ethnomusicology*, 33/1 (Winter, 1989): 55.

sekelompok pengembara pedesaan atau petani pelarian. Ketika terjadi pengusiran, penyiksaan dan pemaksaan untuk pindah agama oleh kaum Kristiani, banyak Muslim Andalusia yang menjadi Moriscos dan berlindung di antara kaum Gipsy. Dengan menyamar sebagai Gipsy, para Moriscos ini berhasil mengembalikan praktik kebudayaan mereka, termasuk tradisi bermusik dan bernyanyi.<sup>83</sup>

Pengaruh Arab-Islam terhadap Eropa yang paling diakui secara luas adalah dalam hal instrumen musik. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Schlesinger sendiri, tokoh yang menafikan kontribusi teoretis bangsa Arab-Muslim terhadap musik Eropa, mengakui bahwa banyak instrumen musik Eropa Abad Pertengahan berasal dari Muslim Spanyol atau Sisilia. Pengakuan atas kontribusi bangsa Arab terhadap perkembangan instrumen musik Eropa juga diartikulasikan secara apresiatif oleh Carl Engel, musikolog, kolektor instrumen musik dan penulis Jerman abad ke-19. Menurut Carl Engel:

Orang-orang Arab, ketika mereka datang ke Eropa, pada awal abad ke-8 M, lebih maju dalam budidaya musik, atau semua peristiwa dalam pembuatan alat musik, daripada orang-orang di negara-negara Eropa. Dengan demikian, pengaruh musikal mereka yang mencengangkan dapat dipertanggungjawabkan.<sup>84</sup>

Menurut Farmer, pengaruh budaya Arab terhadap perkembangan instrumen musik di Eropa pada dasarnya jauh lebih besar daripada yang umumnya diakui. Untuk membuktikan argumennya, Farmer menyusun daftar panjang alat-alat musik asal Timur Tengah yang sangat mengesankan dan menelusuri proses perjalanan alat-alat musik tersebut dari dunia Arab ke Eropa. Farmer menyatakan bahwa pengaruh tersebut dimungkinkan karena pada masa kekuasaan Dinasti Umayyah di Andalusia, banyak seniman dan pengrajin dari

---

<sup>83</sup> Saoud, *The Arab Contribution to Music of the Western World*, h. 9-10.

<sup>84</sup> Carl Engel, *Researches into the Early History of the Violin Family* (London: Novello, Ewer & Co., 1883), h. 79.

Syria yang bermigrasi ke Andalusia. Sejarah mencatat bahwa sebelum penaklukan Islam, Syria, Palestina, Mesopotamia dan Mesir adalah wilayah-wilayah yang telah dipengaruhi oleh budaya Byzantium (Romawi) dan menjadi pusat-pusat industri seni terpenting kala itu. Ketika Abd al-Rahman I menaklukkan Andalusia, seiring dengan kejatuhan Dinasti Umayyah di Damaskus, banyak di antara seniman dan pengrajin dari wilayah-wilayah tersebut ikut berpindah ke Andalusia.<sup>85</sup> Alhasil, Andalusia menjadi salah satu pusat industri seni terpenting pada masa itu. Pada masa Ibn Rusyd (w. 1198), Andalusia memiliki industri yang memproduksi pelbagai jenis alat musik secara massal dan beberapa di antaranya diekspor ke Eropa. Selain itu, pelbagai instrumen musik juga mengalami diaspora dari Andalusia ke Eropa melalui para musisi, penyanyi dan penyair yang berkunjung ke kota-kota dan desa-desa Kristen di utara Spanyol dan selatan Prancis dan Italia — wilayah-wilayah yang ketika itu mengalami kontak intensif dengan Islam Andalusia. Instrumen *ūd*, misalnya, telah digunakan secara luas di Eropa —sebelum mengalami transformasi menjadi alat musik lain seperti *gitar* dan *mandolin*. Instrumen *gaita* di Spanyol dan Portugis serta *waygh* dan *bagpipes* di Inggris berasal dari instrumen Arab *ghaita*. Instrumen *qanun* menginspirasi *harpa* Inggris dan Irish abad ke-9 serta *zither* Austria. Instrumen musik *string* yang dikenal dengan sebutan *fiddle* diderivasikan dari *kamancha* Persia dan *rabab* Arab. Alat tiup Eropa seperti *horn* dan *trumpet* berakar dari alat musik *zurna*. Instrumen *santur* Persia menginspirasi instrumen-instrumen berbasis keyboard seperti *pantaleon* dan *piano*.<sup>86</sup>

Pengaruh musik Arab-Islam terhadap dunia Barat bukan hanya pada ranah praktik, tetapi juga dalam ranah teori. Menurut Farmer, beberapa penulis klasik telah menunjukkan bahwa suku kata solfegio (*the syllables of solfeggio*)<sup>87</sup> berasal dari bangsa Arab. Meninski, dalam

<sup>85</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 149-152.

<sup>86</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 136-144.

<sup>87</sup> Solfegio adalah teknik solmisasi pedagogik untuk mengajarkan menyanyi yang setiap not dalam skor dinyanyikan dengan suku kata (*syllable*) khusus, yaitu

*Thesaurus Linguarum Orientalium* (1680), menyatakan bahwa sistem *Nota Musica* di Eropa setara dengan *Durr-i-Mufashshal* [*dal, ra, mim, fa, shad, lam*], skema solmisasi sebagaimana digunakan di Timur. Laborde, dalam *Essai sur la Musique Ancienne et Moderne* (1780), menghubungkan notasi musik alfabetis — yang dikenal dengan sebutan “*solmisasi*” — dengan tradisi musik Islam. Senada dengan Laborde, Villoteau mengakui pengaruh Islam pada teori musik. Dengan membandingkan skala musik Guido de Arezzo, tokoh yang dianggap sebagai penemu sistem notasi alfabetis pada 1026 M, dengan musik orang-orang Muslim, Villoteau menemukan kemiripan yang membuat dia percaya bahwa Arezzo telah mengadopsi teori musik dari bangsa Arab-Muslim. Farmer, dalam monografinya, menyediakan analisis detail untuk menunjukkan bahwa penggunaan dan penemuan notasi tersebut memiliki asal-muasal Arab-Islam. Farmer bahkan menunjukkan kemiripan fonetik notasi alfabetis dengan huruf Arab yang cukup mencolok:<sup>88</sup>

Arabic Alphabetic :	Mim	Fa	Ṣad	Lam	Sin	Dal	Ra
Musical Notes :	Mi	Fa	Sol	La	Si	Ut <sup>89</sup>	Re

Farmer juga menunjukkan bahwa sistem notasi dan tablatur yang dikembangkan oleh bangsa Arab-Muslim memainkan pengaruh penting terhadap musik Eropa. Menurut Farmer, orang Arab memang tidak menggunakan partitur musik (*part, piece*) dalam pertunjukannya. Semuanya dipelajari dengan cara menghafal. Namun fakta historis menunjukkan bahwa bangsa Arab menggunakan notasi fonetik (*phonetic notation*) untuk

---

suku kata “*solfege*” atau “*sol-fa*.” Ketujuh suku kata yang umum dipakai dalam praktik di negara-negara berbahasa Inggris adalah: *do, re, mi, fa, sol, la, si*.

<sup>88</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 72-82.

<sup>89</sup> Suku kata “Ut” diubah pada tahun 1600-an di Italia menjadi suku kata terbuka “Do” atas saran dari musikolog Giovanni Battista Doni. Lihat W.G. McNaught, “The History and Uses of the Sol-fa Syllables,” *Proceedings of the Musical Association*, 19th Sess (London: Novello, Ewer and Co., 1893), h. 35–51, dalam <https://en.wikipedia.org/wiki/Solfege>, diakses 12 Juli 2016.

mengembangkan teori praktis. Farmer memberikan contoh notasi praktis dari Yahya ibn 'Ali (w. 912), seorang pengikut mazhab Ishaq al-Maushili, sebagai berikut:

Symbols :	A.	B.	J.	D.	H.	W.	Z.	H.	T	Y.
Notes :	G	a.	bb	b.	c.	d.	eb	e.	f.	f#/G

Al-Kindi bahkan pernah menyusun notasi yang mirip dengan skala nada kromatik, sebagaimana dapat dilihat dalam tabel berikut:

Symbols :	A.	B.	J.	D.	H.	W.	Z.	H.	T.	Y.	K.	L.
Notes :	a.	bb	b.	c.	c#	d.	eb	e.	f.	f#	g.	ab

Notasi fonetis di atas telah digunakan jauh sebelum notasi fonetik diadopsi oleh Eropa Barat, bahkan sebelum masa al-Farabi. Orang-orang Muslim menggunakan notasi fonetis tersebut sejak awal abad ke-9 M pada masa al-Ma'mun (w. 833) dan Ishaq al-Maushili (w. 850). Notasi tersebut juga ditemukan dalam karya-karya al-Kindi (w. 874), Yahya Ibn 'Ali (w. 912), al-Farabi (w. 950), Ibn Sina (d.1037), al Husain ibn Zaila (w. 1048) dan lainnya. Menurut Farmer, meskipun bangsa Arab belajar dari Yunani, namun notasi fonetis yang dikembangkan oleh mereka berbeda dari sistem Yunani. Al-Farabi, misalnya, tidak menggunakan rangkaian nada yang sama dengan Ptolemaeus. Notasi Arab adalah murni instrumental, seperti notasi yang pertama kali dikenal di Barat Eropa. Ini adalah awal dari modus utama modern, yang pada tahap pengenalannya berkaitan erat dengan kontribusi orang-orang Arab.<sup>90</sup>

Menurut Farmer, pengembangan sistem notasi fonetis alfabetis oleh bangsa Arab-Muslim itu memainkan peranan penting dalam perkembangan teori musik Eropa Abad Pertengahan. Beberapa tokoh seperti Pseudo-Hucbald, Pseudo-Bernelinus dan

<sup>90</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 83-96.

Notker Labeo (1022), misalnya, menggunakan notasi fonetis alfabetis yang sangat mungkin merujuk pada metode Arab sebagaimana dipraktikkan oleh al-Kindi. Tokoh lain yang dianggap memperkenalkan notasi fonetis alfabetis ke Eropa adalah Gerbert dari Aurillac (w. 1003), nama yang sangat populer dalam sejarah pendidikan Abad Pertengahan. Dia dikenal sebagai tokoh yang menguasai ilmu pengetahuan Arab, termasuk angka-angka Arab (*Arabic numerals*), dan dikenal dengan julukan “*Gerbert the Musicians*.” Tokoh lain adalah Hermann Contract, yang tertarik pada karya-karya al-Kindi, khususnya teori musik dan sistem notasinya. Karya-karya Ibn Sina dan Ibn Rusyd juga berpengaruh terhadap musik Eropa, khususnya di Provence dan Montpellier. Karya-karya al-Farabi juga sangat berpengaruh terhadap musik Eropa bahkan sampai abad ke-18.<sup>91</sup>

Aspek lain teori musik Arab yang menorehkan pengaruh terhadap musik Eropa adalah “*organum*,” sistem pembagian irama yang berkembang di Eropa pada Abad Pertengahan. Organum adalah jenis musik polifonik tertua, yang terdiri dari gerakan suara paralel berkesinambungan dalam irama  $4/3$  atau  $3/2$ . Sistem ini dikenal dalam bahasa Arab dengan istilah “*tarkīb*,” yang muncul dalam pelbagai manuskrip termasuk *Kitab al-Syifā'* karya Ibnu Sina (w. 1037). *Al-Syifā'* menggambarkan *organum* atau *tarkīb* sebagai “satu beat yang berlangsung pada dua *string*, dengan nada  $4/3$  atau  $3/2$ , atau selain itu, seolah-olah keduanya jatuh dalam satu waktu.” Sebelum Ibn Sina, al-Kindi juga pernah menguraikan pembahasan khusus tentang hal yang sama dengan *tarkīb* untuk diterapkan pada *ūd*, namun dengan menggunakan istilah yang berbeda, yakni “*jass*.” Bukti lain dari penggunaan organum di dunia Muslim adalah laporan dari Virgilius Cordubensis, tokoh sezaman dengan Ibn Sina (abad ke-11), yang menyatakan bahwa organum diajarkan di sekolah-sekolah musik Cordoba. Dia juga menyatakan bahwa mahasiswa-mahasiswa Eropa belajar musik di sana. Tapi kritikus seringkali menyatakan bahwa Muslim terutama mengajar

---

<sup>91</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 31-36.

*homophony* daripada harmoni dan semua penemuan musik mereka berada di wilayah ini.<sup>92</sup> Sehubungan dengan hal ini, Farmer menulis sebagai berikut:

Mahasiswa sejarah musik yang cermat dapat menilai sendiri seberapa jauh klaim Arab layak memperoleh kepercayaan. Satu hal yang pasti adalah bahwa Ibnu Sina telah menggambarkan kinerja harmoni simultan  $4/3$ ,  $3/2$  dan oktav, dan bagian itu tidak diuraikan dalam bagian teoretis risalahnya, tetapi dalam bagian praktis. Selanjutnya, kita juga memiliki bukti yang sangat penting dari dokumen al-Kindi.<sup>93</sup>

Fakta-fakta historis seperti dipaparkan di atas menunjukkan bahwa perkembangan musik Eropa Abad Pertengahan tidak dapat dilepaskan dari pengaruh peradaban Arab-Islam yang pernah menjadi kekuatan hegemonik di Semenanjung Iberia sejak tahun 711 M sampai 1492 M. Pengaruh tersebut merembes ke dalam setiap aspek-aspek budaya musikal Barat, baik pada ranah teori maupun praktik. Pengaruh tersebut telah memberikan dampak yang mendalam terhadap kebangkitan musik Eropa Abad Pertengahan dan pada gilirannya turut membukakan gerbang bagi dunia Barat untuk menyambut kedatangan Abad Pencerahan. Jejak peradaban Arab-Islam di dunia Eropa Abad Pertengahan ini digambarkan secara elok dalam puisi Allamah Muhammad Iqbal, “*The Mosque of Cordoba*,” sebagai berikut: “*Those whose vision guided the East and the West, who showed Dark Europe the path of Enlightenment.*”<sup>94</sup> ❖

<sup>92</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 102-112.

<sup>93</sup> Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, h. 112.

<sup>94</sup> Lihat Muhammad Iqbal, “Baal-i-Jibreel,” translated by Naeem Siddiqui, dalam <http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/urdu/bal/translation/index.htm>, diakses 12 Juli 2016.

## Daftar Pustaka

- Apel, Willi. "Rondeaux, Virelais, and Ballades in French 13th-Century Song." *Journal of the American Musicological Society*, 7/2 (Summer, 1954): 121-130.
- Arslan, F. *Safi al-Din al-Urmawi and the Theory of Music: Al-Risala al-Sharafiyya fi al-Nisab al-Ta'lifiyya — Content, Analysis, and Influences*. Manchester, UK: Foundation for Science Technology and Civilization, 2007.
- Blanks, David R., & Michael Frassetto. "Introduction." *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*. Edited by David R. Blanks & Michael Frassetto. New York: St. Martin's Press, 1999.
- Bolgar, Robert Ralph. *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1954.
- Buckle, Henry Thomas. *Introduction to the History of Civilization in England*. Edited by John M. Roberston. London & New York: George Routledge & Sons Limited and E.P. Dutton & Co, 1904.
- Burstyn, Shai. "The 'Arabian Influence' Thesis Revisited." *Current Musicology*, 45-47 (Fall, 1989): 119-146.
- Cobb, Stanwood. *Islamic Contribution to Civilization*. Washington, D.C.: Avalon Press, 1965.
- Coleman, Janet. *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 2000.
- Cunningham, William. *An Essay on Western Civilisation in Its Economic Aspects: Medieval and Modern Times*, Vol. 2. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1900.
- Davila, Carl. "Fixing a Misbegotten Biography: Ziryāb in the Mediterranean World." *Al-Masāq*, 21/2 (August 2009): 121-136.
- Durant, Will. *The Age of Faith: A History of Medieval Civilization — Christian, Islamic, and Judaic — From Constantine to Dante: A.D. 325-1300*. New York: Simon and Schuster, 1950.
- Eco, Umberto. *The Name of the Rose*. Diterjemahkan oleh Nin Bakdi Soemanto. Yogyakarta: Bentang, 2008.

- Editorial Team of Muslim Heritage, The. "Ziryab, the Musician, Astronomer, Fashion Designer and Gastronome." <https://muslimheritage.com/ziryab-the-musician/>, diakses pada tanggal 12 Desember 2016.
- Engel, Carl. *Researches into the Early History of the Violin Family*. London: Novello, Ewer & Co., 1883.
- Epperly, Bruce G. "Biographical Entries: Whitehead Historico-Speculative Context – Heraclitus of Ephesus (c. 540-c. 480 BCE)." *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, Vol. 2. Edited by Michel Weber & Will Desmond. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.
- Essa, Ahmed, & Othman Ali. *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance*. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2012.
- Falagas, Matthew E. & Effie A. Zarkadoulia & George Samonis. "Arab Science in the Golden Age (750–1258 C.E.) and Today." *The FASEB Journal*, 20/10 (August, 2006): 1581-1586.
- Farmer, Henry George. "Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (January, 1925): 61-80 (republished by Harold Reeves [London, 1925]).
- \_\_\_\_\_. "Music." Dalam *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Land*, Edited by M.M. Sharif. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
- \_\_\_\_\_. *A History of Arabian Music*. London: Luzak & Co, 1929.
- \_\_\_\_\_. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. London: William Reeves, 1930.
- Faruqi, Lois Ibsen al-. "The Status of Music in Muslim Nations: Evidence from the Arab World." *Asian Music*, 12/1 (1980): 56-85.
- Ferreira, Manuel Pedro. "A Case of Cross-Fertilization: The Medieval Andalus, Islamic Music and the Cantigas de Santa Maria." *Pol-e Firuzeh: Journal of the Dialogue Among Civilization*, 3/12 (Summer, 2004): 91-117.
- \_\_\_\_\_. "Rondeau and Virelai: The Music of al-Andalus and the Cantigas de Santa Maria." *Plainsong & Medieval Music*, 13/2 (2004): 127-140.

- Gibb, Hamilton. "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe." *Change in Medieval Society: Europe North of the Alps, 1050-1500*. Edited by Sylvia L. Thrupp. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press, 1988.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Vol. 1. London: W. Strahan & T. Cadell, 1776.
- Hitti, Philip K. *The Arabs: A Short History for Americans*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949.
- Hughes, Robert. *Culture of Complaint: A Passionate Look into the Ailing Heart of America*. New York: Warner Books, 1994.
- Iqbal, Allama Muhammad. "Baal-i-Jibreel." Translated by Naeem Siddiqui, dalam <http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/urdu/bal/translation/index.htm>, diakses 12 Juli 2016.
- Katz, Israel. *Henry George Farmer and the First International Congress of Arab Music (Cairo 1932)*. Leiden: Brill, 2015.
- Kinkade, Richard P. "Scholastic Philosophy and the Art of the Cantigas de Santa Maria." *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry*. Edited by Israel J. Katz & John E. Keller. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Ltd., 1987.
- Lecky, William Edward Hartpole. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, All Volumes. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.
- Libby, Walter. *An Introduction to the History of Science*. Cambridge: The Riverside Press, 1917.
- Madjid, Nurcholish. *Indonesia Kita*. Jakarta: Universitas Paramadina, 2004.
- Magevney, Eugne A. *Christian Education in the Dark Ages: Classic Reprint*. London: Forgotten Books, 2015.
- Maitland, Samuel Roffey. *The Dark Ages: A Series of Essays Intended to Illustrate the State of Religion and Literature in the Ninth, Tenth, Eleventh and Twelfth Centuries*. London: Gilbert and Rivington, 1844.
- Manik, Liberty. *Das Arabische Tonsystem im Mittelalter*. Leiden: E.J. Brill, 1969.
- \_\_\_\_\_. "Teori Musik Arab." Makalah, t.tp, t.th.

- Manuel, Peter. "Andalusian, Gypsy, and Class Identity in the Contemporary Flamenco Complex." *Ethnomusicology*, 33/1 (Winter, 1989): 47-65.
- \_\_\_\_\_. "Modal Harmony in Andalusian, Eastern European, and Turkish Syncretic Musics." *Yearbook for Traditional Music*, 21 (1989): 71-72.
- Markus, Robert Austin. *Gregory the Great and His World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.
- McNaught, W.G. "The History and Uses of the Sol-fa Syllables." *Proceedings of the Musical Association*, 19th Sess. London: Novello, Ewer and Co., 1893, dalam <https://en.wikipedia.org/wiki/Solfège>, diakses 12 Juli 2016.
- Monroe, J.T. "Zajal and Muwashshaha: Hispano-Arabic Poetry and the Romance Tradition." *Legacy of Muslim Spain*. Edited by Salma Khadra Jayyusi & Manuela Marin. New York: EJ. Brill, 1992.
- Myers, Eugene A. *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam*. New York: Frederick Ungar, 1964.
- Oates, David. *The Dark Ages: The Making of European Civilization*. London: Thames and Hudson, 1965.
- Pacholcyk, Jozef M. "The Relationship Between the Nawba of Marocco and the Music of the Troubadours and Trouveres" *World of Music*, 25/2 (1983): 5-16.
- Qurthubi, Ibn Hayyan al-. *Al-Sifr al-Tsani min Kitab al-Muqtabis*. Diedit oleh Mahmud Ali Makki. Riyadh: Markaz al-Malik Faishal li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 1424 H/2003 M.
- J.H. Rapar. *Filsafat Politik: Plato, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Reynolds, Dwight F. "Al-Maqqari's Ziryāb: The Making of a Myth." *Middle Eastern Literatures*, 11/2 (August 2008): 155-168.
- Ribera, Julian. *Music in Ancient Arabia and Spain: Being La Musica de Las Cantigas*. Translated by Eleanor Hague & Marion Leffingwell. London & California: Oxford University Press & Stanford University Press, 1929.
- Robertson, William. *The History of the Reign of the Emperor Charles V: With a View of the Progress of Society in Europe, from the Subversion*

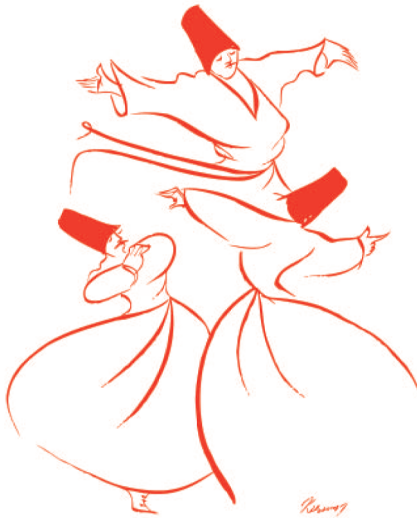
- of the Roman Empire, to the Beginning of the Sixteenth Century.* New York: J. & J. Harper, 1829.
- Ruland, Heiner. *Expanding Tonal Awareness: A Musical Exploration of the Evolution of Consciousness Guided by the Monochord.* London: Rudolf Steiner Press, 1992.
- Saliba, George. *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam.* New York: New York University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance.* Cambridge, Mass: MIT Press, 2007.
- Saoud, Rabah. *The Arab Contribution to Music of the Western World.* Manchester, UK: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2004.
- Saunders, John Joseph. *A History of Medieval Islam.* London & New York: Routledge & Kegan Paul Ltd., 2002.
- Schlesinger, K., "Is European Musical Theory Indebted to the Arabs?," *The Musical Standard*, No. 2, May, 1925 (republished by Harold Reeves [London, 1925]).
- Schlesinger, Kathleen. *The Instrument of the Modern Orchestra & Early Records of the Precursors of the Violin Family.* London: William Reeves, 1910,
- Shiloah, Amnon. "The Arabic Concept of Mode." *Journal of the American Musicological Society*, 34/1 (Spring, 1981): 19-42.
- \_\_\_\_\_, *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study*, Detroit: Wayne State University Press, 1995.
- Smalley, Beryl. *Studies in Medieval Thought and Learning From Abelard to Wyclif.* London: The Hambledon Press, 1981.
- Southern, R.W. *Western Views of Islam in the Middle Ages.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- Touma, Habib Hassan. "Reviewed Work: *Das Arabische Tonsystem im Mittelalter* by Liberty Manik." *Ethnomusicology*, 16/1 (January, 1972): 140-144.
- \_\_\_\_\_. *The Music of the Arabs.* Portland & Cambridge: Amadeus Press, 2003.
- UNESCO. *A Golden Age of Arab Culture.* Paris: UNESCO, 1977.

- Von Mosheim, Johann Lorenz. *An Ecclesiastical History, Ancient and Modern*. Vol. 1 of 6. Translated by James Murdock & Henry Soames. London: Longman, 1850.
- Ward-Perkins, Bryan. *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2005.
- White, Lynn Townsend. *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem After Two Centuries*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1966.
- Wickham, Chris. *The Inheritance of Rome: Illuminating the Dark Ages, 400-1000*. London: Penguin Books, 2009.

**Rahmat Hidayatullah** adalah Dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta



# Resensi Buku





# MENGUSUNG ISLAM MODERAT UNTUK KEMANUSIAAN

*Hizkia Fredo Valerian*

## Pengantar

Dalam responsnya terhadap Kardinal Ratzinger, Jürgen Habermas, salah seorang pemikir sekuler, mengajukan beberapa argumentasi yang menarik untuk dicermati.<sup>1</sup> Di antaranya adalah bahwa menguatnya peranan agama di era demokrasi mesti dibarengi dengan pengembangan kapasitas praksis komunikasi rasional. Hal tersebut dikarenakan, pada satu sisi, agama dapat berperan dan berkontribusi secara positif dalam kehidupan politis, sedangkan, pada sisi lain, agama bisa menjadi ancaman dan teror. Pada satu sisi, agama dapat menjadi salah satu preferensi dari banyaknya preferensi yang bisa menyumbangkan nilai-nilai dan keutamaan universal dalam kehidupan bersama, meskipun, pada sisi lain, agama bisa menimbulkan luka akibat tendensi eksklusivitasnya. Bagi Habermas, komunikasi adalah cara untuk membantu agama secara rasional dapat berargumentasi dan menerjemahkan panggilan politisnya bagi kepentingan kehidupan bersama.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Adrianus Sunarko, “Ruang Publik dan Agama menurut Habermas,” dalam *Ruang Publik: Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*, diedit oleh F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 2014), h. 217-22.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, “Basis Prapolitis sebuah Negara Hukum yang Demokratis,” dalam Paul Budi Kleden & Adrianus Sunarko, *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan* (Flores-Yogyakarta: Lamalera-Ledalelo, 2010), h. 26-27.

Hal tersebut rupanya juga memanggil Ayang Utriza Yakin untuk menulis tulisan-tulisan yang kemudian diterbitkan dalam sebuah buku yang berjudul *Islam Moderat dan Isu-isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*. Judul yang dibubuhkan pada sampul buku ini setidaknya dapat menjadi gambaran orientasi pemikiran Ayang dalam bagian-bagian buku tersebut. Term “Islam Moderat” sejatinya penting untuk dicermati, karena ia mengesankan suatu segmentasi

---

Judul buku	: Islam Moderat dan Isu-isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad
Penulis	: Ayang Utriza Yakin
Penerbit	: Penerbit Kencana
Waktu terbit	: 2016
Jumlah halaman	: 251 halaman
Ukuran buku	: 13.5 x 20.5 cm

---

kelompok atau identitas tertentu. Dalam “Kata Pengantar”-nya, Ayang memberikan penjelasan tentang term tersebut, karena buku ini merupakan bagian dari pandangannya yang mengambil posisi sebagai yang berada di tengah-tengah ketegangan stigma antara pandangan fundamentalis dan pandangan liberalis (h. ix). Tentu saja pemilahan segmen semacam ini bukan tanpa persoalan, karena realitas bahwa Islam sering kali dipahami secara fragmentaris pada aliran-aliran, kelompok-kelompok, atau mazhab-mazhab yang tidak jarang menimbulkan perdebatan. Namun demikian, upaya Ayang untuk mempresentasikan posisinya setidaknya didukung oleh pemikirannya tentang Islam dan beberapa isu kontemporer di Indonesia. Oleh karena itu, membaca uraian Ayang tentang pengertian moderat dalam buku yang dibicarakan ini kita memahami bahwa moderat bukanlah klaim identitas sebagai sebuah aliran, kelompok atau mazhab melainkan sebagai sebuah cara

berpijak di tengah dinamika ketegangan yang dialaminya sebagai seorang Muslim di tengah kehidupan dewasa ini.

## **Islam, Demokrasi, dan Kemanusiaan**

Dalam tiap bab yang disajikan dapat dirasakan bagaimana ketegangan pandangan Ayang terartikulasi dengan jernih. Seperti ketika Ayang menguraikan pandangannya tentang demokrasi, tafsir atas peristiwa Piagam Madinah hingga persoalan hak asasi manusia (HAM) di Indonesia, ia melakukan penggalian yang mendalam baik sejarah, kajian tekstual maupun refleksi kritisnya atas persoalan tersebut. Ia tidak ragu memberikan apresiasi atas suatu nilai tanpa kehilangan daya kritisnya, meskipun demokrasi berasal dari nilai-nilai dan dinamika dunia Barat, tidak lantas semuanya bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Ia melihat beberapa nilai seperti persamaan, kebebasan, hak asasi manusia, dan musyawarah merupakan nilai-nilai Islam dari Piagam Madinah yang mengafirmasi kesesuaiannya dengan demokrasi (h. 12-20).

Tidak hanya sampai di situ, dalam bab lain, Ayang pun mencoba menggali bagaimana Islam bisa lebih mendapatkan ruang gerak dalam demokrasi. Di antaranya dijelaskan dalam uraiannya tentang HAM guna mendukung peranan lembaga, kelompok, dan unsur-unsur masyarakat untuk mengambil bagian dalam demokrasi. Dengan berkaca pada dinamika kepemimpinan yang dilewati oleh bangsa Indonesia sebagai sebuah negara, Ayang menunjukkan berbagai sisi yang patut diperjuangkan dalam rangka mewujudkan keadilan dan tata kehidupan yang manusiawi. Dalam hal ini, bersesuaian dengan semangat partisipasi Islam, peranan kelompok organisasi dan unsur-unsur masyarakat — seperti disebutkan Ayang sebagai contoh dua ormas Islam terbesar di Indonesia, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah — terpanggil untuk ambil bagian (h. 72-73).

Adapun persoalan lain yang patut dicermati adalah persoalan yang diuraikan dalam dua bab secara khusus, yaitu persoalan

poligami. Dalam dua bab ini, Ayang memandang persoalan ini secara serius, terutama pemberlakuannya dalam masyarakat. Ayang tidak menampik adanya kontroversi dan perdebatan yang panjang tentang poligami, sehingga ia memaparkan dengan jernih duduk persoalan yang menjadi esensinya. Untuk itu, ia membedakan persoalan tafsir dan orientasi nilai di dalamnya untuk berusaha agar tidak terjatuh pada klaim dan justifikasi posisi menerima atau menolaknya. Dalam bab yang berjudul “Tafsir Baru atas Poligami: Suatu Perdebatan,” Ayang menyajikan korespondensi melalui tulisan-tulisannya di surat kabar *Kompas* pada tahun 2004 terkait isu poligami. Korespondensi itu melibatkan dua penulis lain, yaitu Tiar Anwar Bachtiar dan Diah Irawaty. Bab yang sama ditutup dengan tulisan Ayang sendiri yang juga dimuat di surat kabar *Kompas* pada 2007. Dengan perdebatan yang disajikan itu, kita menangkap betapa spektrum dari perspektif untuk menanggapi sebuah persoalan menunjukkan luasnya ruang diskursus yang mencakup tatanan nilai, tafsir, hingga hukum. Tanpa tendensi untuk memihak klaim mana yang paling benar, Ayang setidaknya menunjukkan kepada para pembaca adanya ruang-ruang diskusi yang konstruktif tentang poligami, khususnya menyangkut kemanusiaan dan keadilan. Secara tidak langsung, apa yang disajikan oleh Ayang merupakan representasi dari perspektif moderat sebagai cara berpijak menghadapi ketegangan.

Ayang juga menanggapi isu-isu krusial seperti pluralisme, kebebasan beragama, dan jihad dalam bab-bab lain. Kita patut menduga bahwa benang merah dari persoalan-persoalan tersebut berpusat pada degradasi nilai kemanusiaan dalam sebuah klaim kebenaran yang eksklusif. Dewasa ini persoalan-persoalan tersebut meruncing dan mulai mengoyak jalinan relasi antaragama, antarkelompok dan antargolongan di Indonesia. Melalui bab-bab ketiga, keempat dan kedelapan, Ayang menghantarkan kita pada suatu informasi dan pengertian sebagai hasil dari refleksi penggalian akan sejarah dan tafsir yang inklusif. Ayang mengajak kita untuk masuk lebih dalam pada tataran berpikir tentang nilai-nilai universal seperti kebebasan dan kemanusiaan sebagai puncaknya.

## Catatan Penutup

Dapat dikatakan bahwa buku Ayang yang dibicarakan ini dapat menjadi pengantar bagi siapa saja yang hendak belajar mengenai perkembangan pemikiran Islam, utamanya bagaimana perspektif-perspektif yang disajikan sebagai alternatif dalam merespons zaman. Bagi orang-orang yang belajar Islam, termasuk saya, yang tanpa latar belakang Islam, buku ini cukup ramah dan sangat membantu. Tentu bukan tanpa kelemahan, karena tema-tema yang disajikan memiliki keterbatasan. Paparan mengenai isu-isu kontemporer memerlukan keluasan horizon. Adapun salah satu isu yang perlu melengkapi tema-tema dalam buku yang ditulis oleh Ayang ini adalah isu mengenai teknologi, media sosial, dan globalisasi dalam demokrasi.

Isu tentang teknologi dan media tidak bisa dilepaskan dari gerak demokratisasi dewasa ini. Dalam bab pertama, Ayang membahas peranan pers sebagai salah satu pilar penting dari demokrasi, namun sejatinya diperlukan pembahasan yang lebih cermat tentang gejala dari daya transformasi media. Terlebih didorong oleh kemajuan pesat di bidang teknologi, media sedemikian rupa memengaruhi bentuk dan dinamika masyarakat dengan mengubah batasan ruang publik dan ruang privat. Salah satunya dalam hal partisipasi individu dalam diskursus publik, teknologi dan media turut mendorong tingkat partisipasi dan kebebasan berpendapat setiap orang untuk menyampaikan aspirasi dan wacananya secara luas melalui platform media sosial. Disadari atau tidak, hal ini memengaruhi perkembangan kebudayaan dan cara hidup kita saat ini.<sup>3</sup>

Isu tentang media tidak lepas dari kekuatan fenomena globalisasi. Globalisasi menjadi sebuah pusaran arus yang kini menjadi representasi denyut gerak dunia. Globalisasi menunjukkan perubahan cara berpikir dan bertindak secara serentak dengan mengatasi dimensi waktu dan ruang dengan satu lompatan besar interaksi tanpa batas. Globalisasi memengaruhi hampir

---

<sup>3</sup> M. Sastrapratedja, "Ruang Publik dan Ruang Privat dalam Tinjauan Kebudayaan," dalam *Ruang Publik*, h, 273-77.

semua dimensi kehidupan manusia, tidak terkecuali kehidupan sosio-politik, budaya, dan agama yang mendorong kita untuk mengubah orientasi berpikir.<sup>4</sup> Cara berpikir eksklusif hampir selalu memunculkan masalah, karena globalisasi menghancurkan sekat-sekat eksklusivitas tradisional. Dalam konteks ini, bagaimana Islam mengartikulasikan penghayatannya akan menjadi suatu diskursus yang menarik. ❖

**Hizkia Fredo Valerian** adalah mahasiswa Program Magister Filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta.

---

<sup>4</sup> Robert H. Imam, “Globalisasi: Proses dan Wacana Kompleks serta Konflikual,” dalam *Susudah Filsafat: Esai-esai untuk Franz Magnis-Suseno* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), h. 178-79.

# Maklumat





**SUSUNAN PENGURUS  
NURCHOLISH MADJID SOCIETY**

*Dewan Pembina*

**Ketua**

Omi Komaria Madjid

**Anggota**

Yudi Latif

Budhy Munawar-Rachman

Sri Teddy Rusdy

Akbar Tandjung

*Dewan Pengawas*

Kautsar Azhari Noer

Sulhan Askandar

*Dewan Pengurus*

**Ketua**

Muhamad Wahyuni Nafis

**Sekretaris**

Moh. Monib

**Bendahara**

Alida B. Astarsis

**Anggota**

Rahmat Hidayat

Sunaryo

## *Pengurus Eksekutif*

Direktur Eksekutif  
Fachrurozi

Manajer Program  
M. Goeswin Noer Rizal

Sekretaris Program  
Achmad Sapei

Pemimpin Redaksi Jurnal *Titik-Temu*  
Kautsar Azhari Noer

### **Sekretariat**

Nurcholish Madjid Society  
Grha STR, Lt. 4 Jl. Ampera Raya No. 11 Pasar Minggu  
Jakarta Selatan 12550  
E-mail: [junal.titiktemu@gmail.com](mailto:junal.titiktemu@gmail.com)  
Website: [www.nurcholishmadjid.net](http://www.nurcholishmadjid.net)

## UCAPAN TERIMA KASIH

Atas nama Nurcholish Madjid Society (NCMS), kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Ibu Sri Teddy Rusdy atas kemurahan hati beliau memberikan fasilitas yang sangat diperlukan untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan Nurcholish Madjid Society.

Kami juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Arifin Panigoro atas kemurahan hati beliau memberikan bantuan yang sangat berharga untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan Nurcholish Madjid Society.

Akhirnya kami tidak lupa mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para pendukung dan para simpatisan yang telah memberikan dukungan dan bantuan, baik moral maupun material, kepada Nurcholish Madjid Society untuk menyelenggarakan acara-acara dan program-programnya.

Semoga Allah *subhāna-hu wa ta'ālā* melimpahkan kasih sayang, kedamaian dan berkah-Nya kepada kita semua. Amin.

Jakarta, Kamis, 5 Juni 2019

**Pengurus Nurcholish Madjid Society**

## BERLANGGANAN *TITIK-TEMU*

Pembaca yang berminat berlangganan *Titik-Temu*, silakan menghubungi:

Alamat e-mail kami:  
jurnal.titiktemu@gmail.com

atau

Alamat Kantor:  
Nurcholish Madjid Society  
Grha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11 Pasar Minggu  
Jakarta Selatan 12550

Pelanggan harus mencantumkan alamat yang lengkap dan jelas untuk tujuan pengiriman *Titik-Temu*. Kami menerima langganan tahunan. Harga langganan setahun, termasuk ongkos pengiriman, Rp 75.000,00 (tujuh puluh lima ribu rupiah) untuk seluruh Indonesia. Pembayaran ditujukan kepada:

Yayasan Sositas Nurcholish Madjid  
Bank Mandiri KCP BSD Tangerang  
No. Rekening: 1280005616716