

# ISLAM DALAM GORESAN PENA BUDAYA

Buku ini ditulis oleh beberapa dosen muda dari latar belakang budaya santri tradisional. Buku dengan banyak kontributor semacam ini biasa disebut bunga rampai. Anda bisa membaca buku sejenis ini dari mana saja, sesuai keinginan Anda. Sebab, masing-masing bab di buku ini tidak saling berkaitan satu sama lain.

Tema yang diangkat buku ini pun sangat beragam. Meskipun demikian, kesemuanya dapat dimasukkan dalam kategori besar “kajian keislaman dan keindonesiaan”. Misalnya, Syamsul Arifin, dengan tulisan berjudul “Budi Utomo dan Kebangkitan Nasional”, menyoroti sejarah lahirnya dan perkembangan organisasi pertama di Indonesia dari tangan para pemuda terpelajar. Perannya bukan hanya dalam bidang pendidikan dan pengajaran, melainkan juga dalam bidang politik. Akibat gerakan BU, lahir banyak gerakan yang berujung pada usaha merebut kemerdekaan dari tangan para penjajah.

Masih banyak pembahasan menarik di dalam buku ini tentang Islam dan Indonesia. Lima tulisan berkenaan dengan sejarah Islam, dua tulisan tentang kehidupan pedesaan, satu tulisan tentang ejaan bahasa Indonesia dengan pendekatan sejarah, satu tulisan tentang kisah dalam Alquran, dan dua tulisan membahas profesionalisme pustakawan.

Selamat membaca!



RELIGION & SOCIAL SCIENCES

ISBN: 978-602-391-840-9



9 786023 918409



Machasin, dkk.



ISLAM DALAM GORESAN PENA BUDAYA



# ISLAM DALAM GORESAN PENA BUDAYA

Machasin, dkk.

Machasin, dkk.

# **ISLAM**

## **DALAM GORESAN PENA BUDAYA**



**ISLAM DALAM GORESAN PENA BUDAYA**

Penulis: Machasin, dkk.

Editor: Syifa'un Nafsiyah, Thoriq Tri Prabowo, Sujadi, dan Ening Herniti

Tata Sampul: Ahmad

Tata Isi: Aira

Pracetak: Antini, Dwi, Wardi

Cetakan Pertama, November 2019

Penerbit

**DIVA Press**

(Anggota IKAPI)

Sampangan Gg. Perkutut No.325-B

Jl. Wonosari, Baturetno

Banguntapan Yogyakarta

Telp: (0274) 4353776, 081804374879

Fax: (0274) 4353776

E-mail: redaksi\_divapress@yahoo.com

sekred2.divapress@gmail.com

Blog: www.blogdivapress.com

Website: www.divapress-online.com

Bekerja sama dengan

**FORUM SILATURAHMI**

**FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA**

**UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**

Jl. Laksda Adisutjipto Yogyakarta Indonesia

Telp. +62274513949

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

**Machasin, dkk.**

*Islam dalam Goresan Pena Budaya*/Machasin, dkk.; editor, Syifa'un Nafsiyah, Thoriq Tri Prabowo, Sujadi, dan Ening Herniti—cet. 1—Yogyakarta: DIVA Press, 2019

246 hlmn; 16 x 24 cm

ISBN 978-602-391-840-9

1. Religion & Social Sciences

II. Syifa'un Nafsiyah, Thoriq Tri Prabowo, Sujadi, dan Ening Herniti

I. Judul

# Daftar Isi

Kata Pengantar ❦❦ 3

Daftar Isi ❦❦ 7

ULAMA PEREMPUAN DALAM SEJARAH ISLAM

MACHASIN ❦❦ 9

INDONESIAN MUSLIMS IN GERMANY: FROM YMAE TO IWKZE.V.

SUJADI ❦❦ 31

BUDI UTOMO DAN KEBANGKITAN NASIONAL

SYAMSUL ARIFIN ❦❦ 45

SYAIKH AHMAD KHATIB AL MINANGKABAWI DAN PEMBAHARUAN ISLAM DI MINANGKABAU

ABAD XIX-XX

ZUHROTUL LATIFAH ❦❦ 71

DEMOKRASI DESA: ANTARA KUMIS DAN ANALISIS

BADRUN ❦❦ 99

MODIN: PELAYAN UMAT DAN PENJAGA TRADISI (MENYELAMI SEJARAH HIDUP MBAH AHMAD

MUSNADI 1912-1997)

IMAM MUHSIN ❦❦ 111

KOMUNITAS DIFABEL DALAM SEJARAH DAN HISTORIOGRAFI AWAL ISLAM

NURUL HAK ❦❦ 141

KEPATUHAN MALAIKAT DAN PERSETERUAN ADAM DAN IBLIS (KISAH DALAM Q.S. AL-A'RAF: 11-25 DAN Q.S. TAHA: 115-123)

MOH. HABIB  161

SEJARAH EJAAN BAHASA INDONESIA (DARI MASA PEMERINTAHAN BELANDA HINGGA MASA PEMERINTAHAN JOKO WIDODO)

ENING HERNITI  179

KOLABORASI PUSTAKAWAN ANTAR DAN LINTAS PROFESI: SEBUAH OPINI

THORIQ TRI PRABOWO  207

INTERNALISASI NILAI-NILAI PROFETIK DALAM PENINGKATAN KUALITAS PELAYANAN BERBASIS INKLUSIF DI PERPUSTAKAAN UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

ANIS MASRURI  221

Machasin, dkk.

# **ISLAM**

## **DALAM GORESAN PENA BUDAYA**



ISLAM DALAM GORESAN PENA BUDAYA

Penulis: Machasin, dkk.

Editor: Syifa'un Nafsiyah, Thoriq Tri Prabowo, Sujadi, dan Ening Herniti

Tata Sampul: Ahmad

Tata Isi: Aira

Pracetak: Antini, Dwi, Wardi

Cetakan Pertama, November 2019

Penerbit

DIVA Press

(Anggota IKAPI)

Sampangan Gg. Perkutut No.325-B

Jl. Wonosari, Baturetno

Banguntapan Yogyakarta

Telp: (0274) 4353776, 081804374879

Fax: (0274) 4353776

E-mail: redaksi\_divapress@yahoo.com

sekred2.divapress@gmail.com

Blog: www.blogdivapress.com

Website: www.divapress-online.com

Bekerja sama dengan

FORUM SILATURAHMI

FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA

UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Jl. Laksda Adisutjipto Yogyakarta Indonesia

Telp. +62274513949

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Machasin, dkk.

*Islam dalam Goresan Pena Budaya*/Machasin, dkk.; editor, Syifa'un Nafsiyah, Thoriq Tri Prabowo, Sujadi, dan Ening Herniti—cet. 1—Yogyakarta: DIVA Press, 2019

246 hlmn; 16 x 24 cm

ISBN 978-602-391-840-9

1. Religion & Social Sciences

II. Syifa'un Nafsiyah, Thoriq Tri Prabowo, Sujadi, dan Ening Herniti

I. Judul

# Kata Pengantar

Keinginan beberapa dosen muda dari latar belakang budaya santri tradisional, yang bekerja di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, untuk menerbitkan sebuah buku rampai seperti ini sebenarnya sudah lama terpendam dalam hati. Di berbagai obrolan, keinginan itu juga telah dimunculkan. Akan tetapi, pewujudan keinginan itu dalam kenyataan ternyata memerlukan usaha keras dengan kesabaran, ketelatenan dan panjangnya penantian. Menunggu kedatangan naskah untuk diterbitkan dari kawan-kawan yang pernah menyatakan keinginan untuk menulis, rasanya seperti menunggu tenggelamnya perahu yang terbuat dari stereofom, munculnya batu hitam ke permukaan air dan tumbuhnya cendawan di musim kemarau.<sup>1</sup>

Bagaimana pun, alhamdulillah, akhirnya terkumpul juga sebelas tulisan berikut ini. Temanya memang sangat beragam, bagaikan Wali Sanga yang menyebarkan Islam dengan cara yang berbeda-beda. Meskipun demikian, kesemuanya dapat dimasukkan dalam kategori besar “kajian keislaman dan keindonesiaan”. Lima tulisan berkenaan dengan sejarah Islam, dua tulisan tentang kehidupan pedesaan, satu tulisan tentang ejaan bahasa Indonesia dengan pendekatan sejarah, satu tulisan tentang kisah dalam Alquran, dan dua tulisan membahas profesionalisme pustakawan.

“Ulama Perempuan dalam Sejarah Islam” yang ditulis Machasin mendeskripsikan perkembangan kehadiran ulama perempuan di dalam sejarah Islam yang “seperti ekor kucing”, pada awalnya banyak, lalu makin berkurang seiring dengan perjalanan waktu.

---

<sup>1</sup>Terjemahan bebas dari perumpamaan Jawa: “*kaya ngentèni kèleming prahu gabus, timbuling watu item*” (ꦏꦪꦒꦺꦤ꧀ꦠꦺꦤꦶꦏꦺꦭꦩꦶꦁꦥꦫꦸꦒꦧꦸꦱꦠꦶꦩꦧꦸꦭꦶꦁꦮꦠꦸꦶꦩ) dan “*thukuling jamur ing masa ketiga*” (ꦠꦸꦏꦸꦭꦶꦁꦗꦸꦩꦸꦫꦶꦁꦶꦁꦩꦱꦏꦺꦒꦶꦁ).

“Komunitas Difabel dalam Sejarah dan Historiografi Awal Islam”, tulisan Nurul Hak memperhatikan kelangkaan tulisan tentang orang-orang yang disebut “mampu dengan cara yang berbeda” (*differently able*, diakronimkan: *difable*) di dalam historiografi Islam. Karena itu, tulisan ini mencoba untuk mengumpulkan berbagai tulisan yang berkaitan dengan orang-orang yang sering disebut cacat, tetapi sebenarnya mempunyai kecakapan dengan cara yang berbeda dengan orang-orang lain yang disebut lengkap perangkat fisik dan/atau mentalnya.

“Indonesian Muslims in Germany: from YMAE to IWKZE.V”, tulisan Sujadi, mendeskripsikan kehadiran putra-putra Muslim Indonesia di Jerman, dalam organisasi yang semula merupakan cabang dari Persatuan Pemuda Muslim se-Eropa (PPME, atau Young Muslim Association in Europe, YMAE) yang berpusat di negeri Belanda; kemudian mereka membentuk organisasi mandiri dengan nama Indonesisches Weisheits Und Kulturzentrum V (disingkat: IWKZe.V), yang berarti Pusat Kearifan dan Kebudayaan Indonesia.

Syamsul Arifin, dengan tulisan berjudul “Budi Utomo dan Kebangkitan Nasional”, menyoroti kelahiran dan perkembangan organisasi pertama di Indonesia yang lahir dari tangan para pemuda terpelajar. Perannya bukan hanya dalam bidang pendidikan dan pengajaran, melainkan juga dalam bidang politik. Akibat gerakan Budi Utomo (BU), lahir banyak gerakan yang berujung pada usaha merebut kemerdekaan dari tangan para penjajah.

Zuhrotul Latifah, dalam tulisan berjudul “Syaikh Ahmad Khatib Al Minangkabawi dan Pembaharuan Islam di Minangkabau Abad XIX-XX”, menampilkan perjalanan hidup tokoh yang lahir di Sumatra Barat dengan latar belakang budaya-agama yang sangat kuat. Penuntutan ilmu membawanya mengembara sampai ke Mekah, tempat beliau memperoleh kemasyhuran dan kewibawaan sebagai ulama besar. Pikiran-pikiran beliau dalam berbagai hal keagamaan diuraikan di sini. Demikian pula jasa beliau dalam mendidik murid-murid yang kemudian aktif dalam pembaharuan Islam di tanah air, khususnya Sumatra Barat.

Badrun (Alaena), dalam tulisan berjudul “Demokrasi Desa: antara Kumis dan Analisis”, mencoba menganalisis demokrasi desa-desa Indonesia dengan menggunakan teori transformasi demokrasi yang

diajukan Robert A. Dahl. Memang tidak begitu jelas kaitan antara kumis dan analisis, tetapi yang jelas bahwa demokrasi desa kelihatan kurang berdaya sehubungan perkembangan kebijakan politik-ekonomi di tingkat nasional. Diperlukan usaha nyata untuk memperkuat desa, agar demokrasi tumbuh dan berkembang di situ.

Tulisan Imam Muhsin yang berjudul “Modin: Pelayan Umat dan Penjaga Tradisi (Menyelami Sejarah Hidup Mbah Ahmad Musnadi 1912-1997)” juga berbicara tentang desa, lebih tepatnya: peran pejabat keagamaan di desa. Perannya dalam menjaga kehadiran agama Islam dalam wujud budaya kecil (*small tradition*) sangat menarik untuk diperhatikan. Memang yang diceritakan adalah seorang modin di sebuah desa di Trenggalek, Jawa Timur, namun sebenarnya jabatan yang diembannya ditemukan di banyak tempat di negeri ini. Keberadaannya juga memerlukan pemerkuatan agar tidak tergerus oleh perubahan zaman.

Moh. Habib menampilkan tulisan berjudul “Kepatuhan Malaikat dan Perseteruan Adam dan Iblis (Kisah dalam Q.S. Al-A‘rāf: 11-25 dan Q.S. Taha: 115-123)”. Di sini penulis mencoba melihat kisah penciptaan Adam di dalam tidak kurang dari tujuh tempat di dalam Alquran, terutama dalam masalah kepatuhan malaikat untuk sujud kepada Adam. Ada yang memahami kisah ini simbolik saja, tapi ada yang memahaminya sebagai benar-benar terjadi. Mana yang benar? *Mangga dipun priksani piyambak.*

Tulisan berjudul “Sejarah Ejaan Bahasa Indonesia (dari Masa Pemerintahan Belanda hingga Pemerintahan Joko Widodo)”, karya Ening Herniti, menelusuri perubahan yang terjadi dalam ejaan bahasa Indonesia mulai dari ejaan Ophuysen di zaman Belanda sampai dengan Ejaan Bahasa Indonesia (EBI) di zaman pemerintahan Presiden Jokowi. Prinsip-prinsip kecermatan, kehematan (efisiensi), keluwesan, dan kepraktisan dianalisis dan dipakai untuk melihat ejaan-ejaan yang sudah berubah tujuh kali itu.

Melalui tulisan berjudul “Kolaborasi Pustakawan antar dan Lintas Profesi Sebuah Opini”, Thoriq Tri Wibowo menyampaikan pentingnya kepercayaan diri pustakawan dalam berkreasi, berkompetisi, dan berkolaborasi antar dan lintas profesi di tengah-tengah masyarakat untuk turut andil mencerdaskan bangsa.

Anis Masruri menekankan perlunya pendekatan inklusi sebagai dasar pelayanan perpustakaan. Di dalam bidang perdagangan dan jasa pendekatan inklusif dapat merobohkan banyak hambatan, seperti permodalan, pergudangan dan ketersediaan barang pada penjual. Melalui sistem perdagangan dan pelayanan jasa inklusif, barang dan jasa bisa jadi ada di tempat-tempat yang berbeda, tetapi dapat ditawarkan dan dihantar—jika terjadi transaksi—ke tempat pemakai atau pembeli dalam waktu yang masuk akal dengan keamanan barang terjamin. Bagaimana pelayanan inklusif dapat menjangkau setiap pemustaka, terutama yang disebut difabel? Bagaimana nilai-nilai profetik ditanamkan di dalam pelayanan itu sehingga kualitasnya meningkat dan semua pemustaka puas? Jawaban atas pertanyaan ini dan sebagainya akan ditemukan dalam tulis ini.

Pada akhirnya... .

Silakan menikmati.

Sapen, November 2019

Machasin

# Daftar Isi

Kata Pengantar 3

Daftar Isi 7

ULAMA PEREMPUAN DALAM SEJARAH ISLAM

MACHASIN 9

INDONESIAN MUSLIMS IN GERMANY: FROM YMAE TO IWKZE.V.

SUJADI 31

BUDI UTOMO DAN KEBANGKITAN NASIONAL

SYAMSUL ARIFIN 45

SYAIKH AHMAD KHATIB AL MINANGKABAWI DAN PEMBAHARUAN ISLAM DI MINANGKABAU

ABAD XIX-XX

ZUHROTUL LATIFAH 71

DEMOKRASI DESA: ANTARA KUMIS DAN ANALISIS

BADRUN 99

MODIN: PELAYAN UMAT DAN PENJAGA TRADISI (MENYELAMI SEJARAH HIDUP MBAH AHMAD

MUSNADI 1912-1997)

IMAM MUHSIN 111

KOMUNITAS DIFABEL DALAM SEJARAH DAN HISTORIOGRAFI AWAL ISLAM

NURUL HAK 141

KEPATUHAN MALAIKAT DAN PERSETERUAN ADAM DAN IBLIS (KISAH DALAM Q.S. AL-A'RAF: 11-25 DAN Q.S. TAHA: 115-123)

MOH. HABIB  161

SEJARAH EJAAN BAHASA INDONESIA (DARI MASA PEMERINTAHAN BELANDA HINGGA MASA PEMERINTAHAN JOKO WIDODO)

ENING HERNITI  179

KOLABORASI PUSTAKAWAN ANTAR DAN LINTAS PROFESI: SEBUAH OPINI

THORIQ TRI PRABOWO  207

INTERNALISASI NILAI-NILAI PROFETIK DALAM PENINGKATAN KUALITAS PELAYANAN BERBASIS INKLUSIF DI PERPUSTAKAAN UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

ANIS MASRURI  221

# ULAMA PEREMPUAN DALAM SEJARAH ISLAM\*

**MACHASIN**

Guru Besar Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## A. PENDAHULUAN

Perbincangan mengenai emansipasi perempuan dan kesetaraan jender yang cukup ramai memenuhi ruang publik akhir-akhir ini telah menyentuh persoalan keagamaan Islam, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan beberapa poin dari ajaran Islam yang dianggap menjadi penghalang bagi diarusutamakannya kesetaraan jender. Memang benar bahwa sementara ajaran agama Islam memberikan hak keunggulan kepada kaum lelaki terhadap kaum perempuan, tetapi ini tidak menghalangi adanya orang-orang yang mendukung kesetaraan jender dari kalangan umat Islam, baik dari kaum perempuan maupun dari kaum laki-laki. Ajaran agama sering kali dirumuskan berdasarkan tafsir terhadap sumber-sumber ajaran yang berupa teks-teks suci, sedangkan tafsir sangat mungkin—dan kenyataannya sudah ditemukan berbeda dari seorang penafsir ke penafsir lain. Tafsir tertentu, ketika diterima, akan dipraktikkan sebagai ajaran yang sah, sedangkan tafsir lain yang tidak diterima akan tersisih dan dilupakan. Demikian juga praktik yang terjadi pada generasi terdahulu, hatta yang paling awal, yakni masa

---

\* Tulisan ini merupakan terjemahan dengan sedikit pengembangan dari tulisan berbahasa Inggris yang diterbitkan dalam jurnal *Khazanah*, IAIN Antasari Banjarmasin, 2001.

Nabi dan para sahabat beliau, sebagiannya ada yang tidak tercatat dan dilupakan orang. Akan tetapi sebagiannya masih dapat ditemukan dalam buku-buku atau kitab-kitab yang ditulis para penulis dari masa yang cukup awal dalam sejarah Islam. Ini bisa dibuka, terutama dalam rangka mendapatkan pilihan lain daripada ajaran yang saat ini dirasakan tidak sesuai dengan semangat dasar ajaran Islam sendiri.

Dengan kata lain, sebuah ajaran yang dipraktikkan saat ini adalah sebuah pilihan di masa lampau yang meminggirkan pilihan-pilihan lain yang tersedia. Ketika ia dipilih, keadaan atau persoalan yang dihadapi masyarakat menganggapnya yang paling tepat. Karena itu, ketika keadaan berubah atau umat menghadapi persoalan yang berbeda, pilihan-pilihan lain yang pernah ada bisa jadi dipertimbangkan lagi untuk dipakai sebagai solusi persoalan baru yang dihadapi umat. Dulu, berbagai pertimbangan membuat superioritas laki-laki atas perempuan diambil sebagai ajaran. Alasannya, bisa saja karena belum cukupnya sistem keamanan untuk memberikan perlindungan kepada seluruh anggota umat, meratanya budaya yang lebih menekankan pada keunggulan otot, lemahnya kecakapan perempuan dalam menangani tugas-tugas kemasyarakatan dan ketidaklaziman tampilnya perempuan dalam kegiatan luar rumah. Lalu, ada pernyataan dari Alquran atau kumpulan hadis yang dipakai sebagai acuan. Sekarang, hal-hal itu berubah sehingga perempuan dapat berkiprah dalam berbagai bidang kehidupan dengan kecakapan dan keberhasilan yang lebih kurang sebanding dengan apa yang dapat dilakukan laki-laki. Apakah pilihan yang terlupakan itu tidak semestinya dilihat lagi?

Pada kenyataannya, hanya terdapat sedikit ulama perempuan yang oleh kaum Muslimin diakui mempunyai otoritas untuk merumuskan atau menafsirkan ajaran-ajaran Islam. Jumlah mereka sangat sedikit dibandingkan dengan jumlah ulama laki-laki yang mempunyai kewenangan untuk itu. Orang dapat mengatakan bahwa hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa ajaran dasar agama Islam menghalangi perempuan untuk tahu banyak tentang ajaran agama mereka. Akan tetapi, dapat pula orang mempertanyakan apakah tidak boleh dilakukan penafsiran terhadap ajaran seperti itu. Sebenarnya, terdapat di Alquran ayat-ayat yang dengan jelas menyatakan perlakuan yang sama antara

laki-laki dan perempuan. Sebagai contoh dapat dibaca Surat 33/Al-Ahzab: 35.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ  
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ  
وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ  
وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ  
[أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا] [الأحزاب: ٣٥]

*Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar (al-Ahzab/33: 35).*

Ketika membuat contoh-contoh untuk orang-orang yang tidak beriman dan orang-orang beriman pun, kitab suci ini dalam Surat 66/Al-Tahrim: 10-12) bahkan mengambil tokoh-tokoh perempuan. Ini mengisyaratkan bahwa kadang-kadang kedudukan mereka lebih tinggi daripada kedudukan laki-laki.

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي

أَخْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ  
 [وَكَاثَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ] {التحریم: 10 - 12}

*Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang kafir, istri Nuh dan istri Lut. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua istri itu berkhianat kepada kedua suaminya, tetapi kedua suaminya itu tidak dapat membantu mereka sedikit pun dari (siksa) Allah; dan dikatakan (kepada kedua istri itu), "Masuklah kamu berdua ke neraka bersama orang-orang yang masuk (neraka)." Dan Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, istri Fir'aun, ketika dia berkata, "Ya Tuhanku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam surga dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zalim,". Dan Maryam putri Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari roh (ciptaan) Kami; dan dia membenarkan kalimat-kalimat Tuhannya dan kitab-kitab-Nya; dan dia termasuk orang-orang yang taat (al-Tahrīm/66: 10-12).*

Istri Nabi Nuh dan istri Nabi Lut adalah contoh dari orang-orang yang tidak mengikuti jalan Allah meskipun suami mereka adalah Nabi. Sebaliknya, istri Fir'aun dan Maryam disebutkan sebagai contoh dari orang-orang yang memilih untuk menjadi hamba Allah walaupun orang-orang di sekitar mereka tidak selalu baik. Akan tetapi, di dalam Alquran juga terdapat bacaan-bacaan lain yang menyatakan keunggulan laki-laki atas perempuan. Pernyataan seperti itu membuat banyak Muslim berpendapat bahwa semestinya perempuan menjadi pengikut dan kedudukannya tidak sama dengan laki-laki; perempuan tidak semestinya merumuskan ajaran agama yang merupakan hak laki dan perempuan tidak boleh memimpin peribadatan (menjadi imam dalam salat berjama'ah) jika terdapat laki-laki di dalamnya. Ayat yang sering kali diajukan untuk pendapat seperti ini adalah sebagai berikut.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ {  
 [وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ] {النساء: 34}

*Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya (al-Nisā'/4: 34).*

Kata-kata *qawwāmūn* di dalam ayat ini yang diterjemahkan dengan “pelindung” memang dapat berarti “pemimpin” dan kadang-kadang pernyataan di dalam ayat ini dibaca hanya sampai pada “perempuan”. Frasa berikutnya yang merupakan alasan mengapa kedudukan pelindung atau pemimpin itu diberikan tidak diperhatikan. Di situ jelas-jelas disebutkan “karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya.” Contoh lain dapat diambil dari ayat yang berbicara tentang persoalan perempuan yang diceraikan suaminya. Di situ dinyatakan bahwa ia mesti menunggu selama tiga kali menstruasi sebelum membuat keputusan untuk menikah dengan laki-laki lain dan ia tidak boleh berdusta mengenai apakah dia masih dalam keadaan hamil dengan mantan suaminya. Ini berarti bahwa sang mantan suami mempunyai hak untuk kembali mengembalikannya sebagai isteri (rujuk) pada masa penantian itu. Selanjutnya dinyatakan:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَّمْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ { [البقرة:]  
228]

*Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut, tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas mereka (al-Baqarah/2: 228).*

Di sini, jelas disebutkan bahwa laki-laki sederajat lebih tinggi daripada perempuan. Dengan mengingat itu semua, di dalam baris-baris yang berikut penulis akan membincangkan apa yang sebenarnya terjadi di dalam sejarah Islam. Perhatian akan diberikan kepada masa hidup generasi-generasi awal Islam pada saat pemahaman terhadap Islam masih

sangat dekat dengan sumber utama dan penyebarannya yang pertama, yakni Bani Muhammad saw. Yang terjadi pada generasi sesudahnya akan dibicarakan hanya dalam batas usaha untuk menemukan sebab-sebab terjadinya perubahan pemahaman.

## B. ULAMA PADA MASA GENERASI PERTAMA DAN KEDUA UMAT ISLAM

Sebenarnya tidaklah mudah menelusuri jejak ulama perempuan dalam sejarah Islam. Belum ada jalan yang dapat diikuti di dalam penelusuran ini dan banyak di antara karya yang mereka hasilkan tidak lagi dapat ditemukan. Salah satu alasan bagi kelangkaan karya mereka itu adalah bahwa para pembuat rumusan ajaran Islam adalah lelaki yang hidup di dalam budaya yang di dalamnya perempuan tidak mempunyai ruang yang cukup untuk mengungkapkan keberadaan mereka di ruang umum. Dengan demikian, wajarlah kalau kegiatan kaum perempuan di luar batas wilayah rumah tangga akan dinilai tidak sah dan tidak dicatat di dalam buku-buku sejarah “resmi” atau “ortodoks”. Untungnya, sekarang masih terdapat catatan-catatan di luar itu yang sedikit banyak membantu usaha penelusuran. Di antaranya adalah buku-buku kumpulan hadis Nabi yang di dalamnya terdapat cukup banyak informasi mengenai perempuan yang meriwayatkan hadis atau setidaknya disebut sebagai *sanad* (sumber informasi) di dalam periwayatan hadis. Meskipun kalah jauh dari segi jumlah, jika dibandingkan dengan lelaki, kehadiran perempuan dalam periwayatan hadis ini memberikan kesan bahwa perempuan memainkan peran yang cukup penting di dalam bidang keagamaan pada masa generasi pertama dan kedua umat Islam.

Kelihatannya, ‘Ā’isyā binti Abī Bakr, istri tercinta Nabi saw. dan anak perempuan dari khalifah pertama, Abu Bakr, adalah perempuan yang paling terkenal di antara perempuan-perempuan yang disebut sebagai *sanad* hadis. Ada tidak kurang dari 298 periwayat hadis yang mengambil hadis Nabi saw. daripadanya dan meneruskannya kepada generasi berikut. Dari antara mereka itu 67 orang adalah periwayat perempuan.<sup>1</sup> Otoritasnya sedemikian besar di mata kaum Muslim, hatta ditemukan

---

<sup>1</sup> Informasi ini diperoleh dari program “Mausū’ah al-Ḥadīth al-Syarīf.”

sebuah hadis yang berbunyi, “Ambillah separoh dari pengetahuan keagamaannya dari perempuan yang [pipinya] kemerah-merahan ini! (yakni ‘Ā’isyah)” Kalaupun penisbahan hadis ini kepada Rasulullah saw. tidak sampai ke derajat yang tidak diragukan, beredarnya hadis ini di kalangan para ahli hadis menunjukkan adanya penghormatan yang besar terhadap tokoh perempuan ini.<sup>2</sup> ‘Aṭā’ bin Abī Rabāh, seorang tokoh generasi kedua (ṭābi‘i), menyebutkan bahwa ‘Ā’isyah merupakan salah seorang yang paling paham tentang ajaran Islam (*min afqah al-nās*). Beliau meninggal pada tahun 58 H.<sup>3</sup>

Banyak periwayat hadis juga yang mengambil hadis dari istri lain Nabi Muhammad saw., Hind binti Abī Umayyah, yang dipanggil dengan nama panggilan Umm Salmah. Tidak kurang dari 101 *ṭābi‘in* belajar hadis dari beliau dan meriwayatkannya kepada generasi berikut.<sup>4</sup> Beliau meninggal pada tahun 59 H.<sup>5</sup> Istri yang lain lagi, Ramlah binti Abī Sufyān yang dipanggil dengan nama panggilan Umm Habibah juga disebut sebagai *sanad* dalam periwayatan hadis. Jumlah orang yang belajar dari beliau tidak kurang dari 21 orang. Beliau meninggal pada tahun 44 H.<sup>6</sup> Dari istri yang lain lagi, Maimūnah binti al-Ḥārīts, banyak juga periwayat yang belajar hadis. Dari perempuan yang meninggal pada tahun 51 atau 63 H ini,<sup>7</sup> tidak kurang dari 21 orang meriwayatkan hadis Nabi.<sup>8</sup>

Terdapat juga sahabat perempuan Nabi Muhammad saw. yang menjadi sandaran dalam periwayatan hadis. Di antara mereka terdapat Ṣafiyah binti Syaibah yang dipanggil dengan julukan Umm Ḥujair. Jumlah *ṭābi‘in* yang mengambil hadis dari beliau lebih dari 19 periwayat. Kemudian, ada juga Fākhitah binti ‘Abī Ṭālib, yang terkenal dengan nama panggilan Umm Hāni’. Tidak kurang dari 18 orang periwayat hadis

<sup>2</sup> Perhatikan Muḥammad Anīs Qāsim Ja’far, *al-Ḥuqūq al-Siyāsiyya li-l-Mar’a fī al-Islām wa-l-Fikr wa-l-Tashrī’ al-Mu`āsir* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1986), hlm. 27.

<sup>3</sup> ‘Izzuddīn ibn al-Atsīr Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Jazarī, *Usud al-Chābah fī Ma’rifah al-Sahābah*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā and Muḥammad Aḥmad ‘Āsyūr (Kairo: Kitāb al-Sya’b, tth.), VII:188-92.

<sup>4</sup> Program “Mausū’ah al-Ḥadīts al-Syarīf.”

<sup>5</sup> Al-Jazarī, *Usud al-Chāba*, VII:189.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>7</sup> Al-Jazarī, *Usud al-Chābah*, VII:273-4.

<sup>8</sup> Program “Mausū’ah al-Ḥadīts al-Syarīf.”

mengambil hadis Nabi saw. dari beliau. Lalu, dari sahabat perempuan yang bernama Asmā' bint Abī Bakr, tidak kurang dari 12 orang belajar dan meriwayatkan hadis Nabi saw. Asmā' bint 'Umais dan isteri lain dari Nabi Muhammad saw., Ḥafṣah binti 'Umar, mencatat rekor yang sama dengan Asmā' binti Abī Bakr dalam banyaknya *tābi'in* yang belajar dan meriwayatkan hadis.<sup>9</sup> Terdapat perbedaan mengenai tahun meninggal Ḥafṣah. Ada riwayat yang menyebutkan beliau meninggal pada tahun 27, dan juga yang menyatakan tahun 41 bahkan 45 H.<sup>10</sup>

Seorang sahabat perempuan lain yang perlu diperbincangkan secara lebih panjang karena kegiatannya di dalam urusan keagamaan adalah Umm Waraqah binti 'Abdillāh bin Ḥārīts al-Anṣāriya. Terdapat riwayat yang menyatakan bahwa pada saat Rasulullah saw. dan para Sahabanya bersiap-siap untuk menuju Badr, tempat kemudian terjadi perang yang sangat menentukan di dalam sejarah Islam dan disebut dengan Perang Badr, Ummu Waraqah mengajukan permohonan kepada Rasulullah saw, "Wahai Utusan Allah, izinkan aku ikut serta, agar aku dapat merawat pejuang yang terluka. Mudah-mudahan Allah memberiku kematian syahid". Jawaban Rasulullah adalah, "Tinggal saja di rumahmu. Pasti Allah akan memberikan kematian syahid kepadamu di situ". Karena jawaban Rasulullah yang demikian itulah, sahabat perempuan ini dipanggil dengan nama al-Syahīdah (perempuan yang mati syahid).<sup>11</sup>

Setelah mendapatkan kecakapan membaca Alquran dan hafal beberapa ayat daripadanya, dia diperintah Rasulullah untuk menjadi imam salat di kampungnya. Lalu ia meminta Rasulullah saw untuk mengangkat seorang muazin. Seorang periwayat hadis yang bernama 'Abd al-Rahmān bin Khallād al-Anṣārī, seorang *tābi'ī*, menyaksikan bahwa yang menjadi muazin bagi jamaah yang dipimpin Umm Waraqah adalah seorang yang sudah tua (*shaikh kabīr*).<sup>12</sup> Ini berarti jamaah yang dipimpinnya salat bukan hanya terdiri dari perempuan sebagaimana dikatakan oleh sementara ahli fiqih yang tidak memperbolehkan perempuan memimpin salat bagi jamaah yang di dalamnya ada laki-laki.

---

<sup>9</sup> Program "Mausū'ah al-Ḥadīth al-Syarīf."

<sup>10</sup> Al-Jazarī, *Usud al-Ghābah*, VII:67.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 408.

<sup>12</sup> Dari sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd.

Dia mempunyai seorang budak laki-laki dan seorang budak perempuan yang dijanji untuk dimerdekakan setelah dia meninggal (*mudabbar*). Karena tidak sabar menunggu sampai tuan mereka wafat, mereka membuat persekongkolan untuk membunuhnya. Kemudian suatu hari mereka membekap Ummi Waraqah dengan selimut sampai dia meninggal (*ghammāhā bi-qatīfatin lahā hattā mātat*). Peristiwa ini terjadi pada masa pemerintahan ‘Umar bin al-Khattāb. Ketika pembunuhan itu dilaporkan kepada beliau, Khalifah ‘Umar berkata, “Benarlah Rasulullah saw. dalam sabda beliau, ‘Marilah kita kunjungi perempuan syahid (al-Syahīda).’”<sup>13</sup> Khalifah ‘Umar kemudian memerintahkan untuk menangkap kedua budak itu. Setelah tertangkap, keduanya pun disalib sampai mati.<sup>14</sup>

Dari generasi kedua atau *Tābi’in* terdapat *sayyidāt al-tābi’in*, yakni para penghulu *Tabi’in*: Ḥafṣah binti Sirīn yang dipanggil dengan nama panggilan Umm al-Hudzail, ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥmān dan Umm al-Dardā’ al-Ṣuḡhrā. Ḥafṣah meriwayatkan hadis-hadis dari saudara lelakinya yang terkenal Yaḥyā bin Sirīn dan Anas bin Mālik. Terdapat sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa dia dapat membaca Alquran pada usia 12 tahun. Dia meninggal pada tahun 101 H.<sup>15</sup>

‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥmān bin Zurārah al-Anṣārīyah al-Madaniyah adalah seorang murid kesayangan ‘Ā’isyah dan besar dalam perawatannya. Banyak hadis diambil daripadanya oleh tokoh periwayatan hadis yang sangat terkenal al-Zuhrī dan disebutkan bahwa dia adalah orang yang paling tahu tentang hadis-hadis ‘Ā’isyah. Sejarawan Ibn Sa’d meriwayatkan bahwa Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz suatu kali memerintahkan seseorang untuk menuliskan baginya sebuah hadis dari ‘Amrah ini. ‘Amrah meninggal pada tahun 98, 103 atau 106 H.<sup>16</sup>

Umm al-Dardā’ muda (lain dari Umm al-Dardā’ tua dari generasi sahabat Nabi saw.) adalah Hujaimah or Juhaimah binti Ḥayy al-Awsābiyah al-Dimasyqīyah. Dia berasal dari generasi *Tabi’in* di Syria; meninggal setelah tahun 181 H.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Al-Jazarī, *Usud al-Ghābah*, VIII:409.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 408.

<sup>15</sup> Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqallānī, *Tahdzīb al-Tahdzīb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1327), XII:408-9.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 438-9.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 465-7.

### C. GENERASI BERIKUTNYA

Sayangnya, tidak ditemukan catatan mengenai nama ulama perempuan dan kegiatan mereka di dalam lingkungan Sunni pada generasi berikutnya. ‘Izz al-Dīn bin al-‘Atsir Abū al-Ḥusain ‘Alī bin Muḥammad al-Jazarī (555-630 H) yang menulis Biografi para sahabat Nabi di dalam bukunya yang terkenal, *Usud al-Ghāba fī Ma’rifa al-Sahāba*, hanya memberikan satu dari tujuh jilid yang ia tulis untuk biografi sahabat perempuan; enam jilid yang lain untuk biografi sahabat lelaki. Sementara itu, penulis lainnya, Ibn Ḥajar al-‘Asqallānī (Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī), di dalam bukunya, *Tahdzīb al-Tahdzīb*, hanya menulis biografi 271 sahabat perempuan, jauh dari jumlah sahabat lelaki yang ia tulis biografinya, yaitu 7999 orang.

Jika dicermati rangkaian *sanad* dalam sepuluh kitab kumpulan hadis yang dianggap otoritatif (*al-kutub al-tis‘a*, yaitu kumpulan-kumpulan al-Bukhārī, Muslim, al-Turmudzī, al-Nasā’ī, Abū Dāwūd, Ibn Mājah, Aḥmad, Mālik dan al-Dārimī), akan kita temukan kenyataan yang menarik mengenai jumlah perempuan yang disebut dalam rangkaian *sanad*. Pada generasi sahabat, jumlah mereka sangat besar, bahkan pada generasi Ṭābi‘īn jumlah mereka lebih besar lagi. Akan tetapi, kemudian sangat sulit ditemukan penyebutan nama perempuan dari generasi Ṭābi‘ al-Ṭābi‘īn (atau generasi ketiga), apalagi pada generasi berikutnya.<sup>18</sup> Ini terjadi di dalam lingkungan Sunni. Akan tetapi, di dalam lingkungan kaum Sufi banyak tokoh perempuan yang aktif dalam membimbing murid-murid atau menjadi contoh di jalan tasawuf. Di antara mereka terdapat Rābi‘a al-‘Adawīya (w. 185 H/801 M). Tokoh Sufi perempuan yang menyebut dirinya *ḍa‘īfa* (perempuan yang lemah) diriwayatkan melontarkan kritik terhadap tokoh-tokoh politik dan keagamaan yang hidup pada masanya. Sejumlah anekdot bahkan dibuat-buat mengenai tokoh ini yang tidak hanya bersaing tetapi juga memenangkan persaingan dengan tokoh-tokoh keagamaan lelaki. Di antara mereka yang diceritakan dikalahkannya dalam masalah keagamaan itu adalah ulama

---

<sup>18</sup> Perhatikan Program “Mausūlah al-Ḥadīth al-Syarīf.”

terkenal al-Ḥasan al-Baṣrī dan Ibrāhīm bin Adham; dua tokoh aulia ini digambarkan “masih dikuasai cinta dan egoisme.”<sup>19</sup>

Dua tokoh Sufi perempuan yang daripadanya belajar guru Sufi yang sangat besar (al-Syaikh al-Akbar) Ibn ‘Arabī (w. 638 H/1240 M) adalah Syams dan Nūnah Fāṭimah. Tidak terdapat cukup informasi mengenai kedua guru perempuan ini yang sekarang dapat diperoleh. Yang dapat diperoleh hanyalah bahwa Ibn ‘Arabī berkata bahwa mereka adalah guru-gurunya. Syams disebutkan termasuk di antara guru-gurunya yang terbesar di dalam amaliah dan komunikasi spiritual, sedangkan Nūnah Fāṭimah disebutkan bahwa sang guru ini sudah berusia 90-an tahun ketika Syaikh Akbar belajar kepadanya.<sup>20</sup> Bisa jadi terdapat tokoh-tokoh lain di luar lingkungan kaum Sunni, namun informasi mengenai mereka sulit ditemukan.

Martin van Bruinessen memberikan sebuah contoh tentang betapa sulit bagi perempuan untuk mengungkapkan pemahaman keagamaannya. Dia mengambil contoh sebuah buku yang berjudul *Perukunan Jamaluddin* (yakni Risalah Jamaluddin mengenai ajaran dasar Islam). Buku ini diterbitkan dengan memakai nama Jamaluddin sebagai penulisnya,<sup>21</sup> padahal menurut cerita lokal Kalimantan Selatan tempat buku itu diterbitkan, penulisnya yang sebenarnya adalah keponakannya yang bernama Fatima. Ibunya adalah saudara dari Jamaluddin sendiri, seorang Syarifah dari Abdulwahhab Bugis.<sup>22</sup> Risalah ini tidak memperlakukan perempuan sebagai warga yang lebih rendah kedudukannya dari lelaki atau kurang suci dibanding lawan jenisnya. Akan tetapi sang penulis kelihatan berusaha untuk menghindari perdebatan mengenai status perempuan yang sampai saat itu masih dianggap berada di bawah derajat lelaki.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Michael A. Sells (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur’an, Mi`raj, Poetic and Theological Writings* (New Jersey: Paulist Press, 1996), hlm. 152-3.

<sup>20</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven dan London: Yale University Press, cet. VI, 1992), hlm. 99.

<sup>21</sup> He was Jamāluddīn bin Syaikh Arsyad al-Banjārī. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, edisi ke-2, 1999), hlm. 177.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 177-8.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 178.

Ibn Khallikān memberikan beberapa halaman untuk menulis biografi dari Syuhdah binti Abi Naṣr bin al-Faraj bin ‘Umar al-Ibari yang dijuluki Fakhr al-Nisā’ (kebanggaan perempuan) dan al-Kātibah (sang penulis perempuan). Ia merupakan keturunan orang Dīnawar (India), tetapi lahir dan hidup di Bagdad serta meninggal di sana pada tahun 574 H. Ibn Khallikān menganggapnya sebagai salah seorang dari ulama dan mengatakan bahwa tulisan tangannya sangat bagus. Banyak orang belajar dari Syuhdah dan dia mempunyai majelis pengajian yang di dalamnya anak-anak dan orang-orang tua dapat saling berjumpa.<sup>24</sup>

Selain itu, ada riwayat yang menyebutkan bahwa Imam al-Syāfi‘ī belajar dari al-Sayyidah al-Sakīna, putri dari al-Ḥusayn bin ‘Alī bin Abī Ṭālib. Gelar Fakhr al-Nisā’ juga dipakai untuk menyebutnya. Akan tetapi, hanya sedikit ditemukan informasi mengenai tokoh perempuan ini.<sup>25</sup> Beberapa nama perempuan lain dapat ditemukan di dalam tulisan-tulisan yang tidak dimaksudkan untuk mencatat sejarah, tetapi satu hal adalah pasti mengenai mereka, yakni bahwa reputasi mereka berada jauh di bawah reputasi ulama lelaki.

## D. ALASAN PENURUNAN JUMLAH ULAMA PEREMPUAN

Mengapa di lingkungan ortodoks jumlah ulama perempuan menurun pada generasi setelah generasi Ṭābi‘īn? Hal ini mesti ditelusuri di dalam perjalanan sejarah umat manusia. Masyarakat pemburu-pengumpul buah-buahan dan orang-orang yang hidup sebelum masa pertanian lebih egaliter dibandingkan dengan mereka yang hidup pada zaman pengolahan tanah. Dengan perkembangan teknologi umat manusia mampu menghasilkan surplus dalam hal-hal yang mencukupi kebutuhan pokok mereka, lalu lahir negara dan kelas penguasa.

Perkembangan-perkembangan ini disertai pembagian kerja, hierarki kelas dan perbudakan, juga mendorong pembatasan perempuan sehingga hanya tinggal di dalam rumah. Perbedaan kelas berkembang

---

<sup>24</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān wa Abnā’ al-Zamān*, suntingan Kementerian Pendidikan Mesir (Kairo: Isā al-Bābī al-Halabī & Co., tth.), VI:264.

<sup>25</sup> M. Quraish Shihab, “Konsep Wanita menurut Qur’an, Hadis dan Sumber-sumber ajaran Islam,” dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (eds.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 12.

di antara lelaki dan perempuan dengan sebagian menjadi budak untuk menjalankan peran rendah atau seksual, sementara yang lain berperan baik di dalam maupun di luar rumah, dan perempuan kelas atas yang tidak perlu bersusah payah bekerja di luar rumah.<sup>26</sup> Pemakaian penutup kepala dan wajah serta pemingitan perempuan dikembangkan di Timur Tengah dan sekitarnya sebelum datangnya Islam adalah tanda-tanda dari perempuan kelas menengah dan atas untuk menunjukkan bahwa mereka tidak musti repot mencari nafkah dan terjaga dari orang luar.<sup>27</sup>

Di wilayah ini kehormatan lelaki tertumpuk pada kemampuannya untuk mencukupi kebutuhan keluarganya, menjaga perempuan dari bekerja, dan memelihara kesucian perempuan dengan cara tidak membuka pintu sama sekali bagi kemungkinan perzinahan. “Tindakan seorang suami yang mampu membuat isterinya berhijab dan tidak keluar rumah berarti bahwa isterinya terjaga dari gangguan orang lain dan tidak harus bekerja atau berbelanja di luar.” Tindakan mengurung perempuan dan menutup tubuhnya ini diambil oleh kaum Muslim awal dari bangsa-bangsa yang mereka taklukkan.<sup>28</sup> Di dalam sebuah masyarakat yang di dalamnya kegiatan utama lagi-laki, atau setidaknya kegiatannya yang paling disukai, adalah pergi berperang pengurungan perempuan seperti itu adalah hal yang sangat wajar. Di dalam sejarah Islam, kenyataan inilah yang ada sejak Islam mulai menggunakan kekuatan untuk memelihara pesan-pesannya sampai akhir masa dinasti Bani Umayyah. Pada masa yang memanjang sepanjang lebih dari satu abad ini pembukaan wilayah, yang disebut *futūḥ* atau pembebasan, merupakan kegiatan utama rejim-rejim Islam dan bentang waktu yang panjang ini cukup untuk membuat sebuah kebiasaan pengurungan perempuan di dalam rumah.

Orang-orang di daerah ini, sejak sebelum kedatangan Islam, suka melakukan perkawinan dengan keluarga misanan untuk memperkuat kecenderungan untuk mengontrol ketat perempuan di dalam perkawinan keluarga dekat. Alasan lain adalah bahwa ikatan kesukuan dapat lebih diperkuat dan bahwa harta kekayaan tidak pergi keluar

---

<sup>26</sup> Nikki R. Keddi, “Introduction: Deciphering Middle Eastern Women’s History”, dalam Nikki R. Keddi dan Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History; Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven dan London: Yale University Press, edisi ke-2, 1992), hlm. 2.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid., 3.

suku. Tercatat pula bahwa orang-orang Arab lebih banyak melakukan kawin misanan setelah kedatangan Islam yang memberikan hak waris kepada perempuan.<sup>29</sup> Memang benar bahwa ada cerita-cerita mengenai beberapa perempuan Arab yang memiliki kebebasan untuk menentukan sendiri perkawinannya dan syarat-syarat bagi lagi-laki yang akan menjadi pasangan. Misalnya, ada yang hanya mau menikah dengan syarat bahwa ia mempunyai hak untuk membatalkan perkawinan. Juga dapat dibaca ceritera mengenai perempuan-perempuan yang aktif di dalam peperangan, bahu membahu dengan saudara-saudara lelaki atau suami mereka. Hind bin 'Utbah yang terkenal, istri dari Abū Sufyān, diriwayatkan aktif dalam perang Uhud. Dia membacakan puisi untuk membuat lemah semangat pasukan Muslim dan, sebaliknya, meng-gairahkan semangat pasukan kaum musyrik Mekkah. Setelah masuk Islam, dia masih aktif dalam peperangan, seperti dalam perang Yarmūk (637 H) saat dia membaca puisi bersama anak perempuannya, Ḥuwairah. Seorang penyair perempuan *muḥaḍram* (hidup dalam masa Jahiliyah dan Islam), al-Khansā', diriwayatkan aktif dalam perang Qādisiya (636 H). Dia membacakan puisi untuk membangkitkan puisi moril para pejuang Muslim.<sup>30</sup> Akan tetapi cerita-cerita seperti ini, meskipun jumlahnya sangat banyak, hanyalah merupakan perkecualian yang hilang ketika kaum Muslim mulai merumuskan ajaran agama mereka dalam bentuk *fiqh* atau *kalām*.

Pada masa hidup Rasulullah saw., perempuan tercatat aktif dalam belajar agama. Mereka tidak mau ketinggalan oleh kaum laki-laki di dalam kegiatan keagamaan. Al-Bukhārī meriwayatkan pengaduan beberapa orang perempuan ke[ada Nabi saw. karena beliau sibuk dengan sahabat laki-laki. Disebutkan di dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَتْ النِّسَاءُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:  
 غَلَبْنَا عَلَيْكَ الرَّجَالَ، فَاجْعَلْ لَنَا يَوْمًا مِنْ نَفْسِكَ، فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا  
 لَقِمِهِنَّ فِيهِ، فَوَعَظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ، فَكَانَ فِيهَا قَالَ لِهِنَّ: «مَا مِنْكُنَّ

<sup>29</sup> Ibid., 3-4.

<sup>30</sup> Ahmed, *Women and Gender in Islam*, hlm. 70.

أَمْرًا تَقْدِمُ ثَلَاثَةً مِنْ وَلَدِهَا، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ» فَقَالَتْ  
(.أَمْرًا: وَأَثْنَتَيْنِ؟ فَقَالَ: «وَأَثْنَتَيْنِ». (صحيح البخاري، 1: 32)

*Dari Abī Saʿīd al-Khudrī diceritakan bahwa beberapa perempuan berkata kepada Rasulullah saw., "Wahai Utusan Allah, engkau terlalu sibuk dengan kaum lelaki sehingga tidak ada waktu untuk kami. Berikan suatu hari khusus untuk kami!" Maka Rasulullah saw. menentukan suatu hari untuk menemui mereka. Beliau menasehati mereka dan memberikan perintah kepada mereka. Di antara yang beliau katakan kepada mereka adalah, "Siapa pun di antara kalian yang memberikan tiga orang dari anak-anak lelakinya (maksudnya: tiga orang itu terbunuh di dalam perang di jalan Allah), pastilah mereka itu akan menjadi penghalang baginya dari neraka." Kemudian seorang perempuan bertanya, "Kalau dua orang?" Rasulullah saw. menjawab, "Juga kalau dua orang."*

Jelas di dalam hadis ini bahwa perempuan saat itu tidak hanya meminta Rasulullah saw. untuk mengatur suatu hari untuk mereka agar mereka dapat belajar kepada beliau, tetapi bahkan mereka juga mengajukan pertanyaan kepada beliau mengenai masalah yang memerlukan penjelasan. Dengan itu wajarlah kalau dari kegiatan belajar itu mereka tahu banyak tentang agama mereka dan kemudian sebagian dari mereka menjadi acuan bagi generasi sesudah mereka di dalam masalah keagamaan.

Ketika dalam perjalanan sejarah kegiatan mereka menurun, dapatkah dikatakan bahwa hal itu disebabkan perubahan yang terjadi pada masyarakat Arab-Muslim sebagai akibat dari perluasan wilayah yang mencapai puncaknya pada masa Bani Umayyah? Paling tidak dapat dibuat dua catatan untuk menjawab pertanyaan ini. Pertama, sebagaimana disebutkan di atas, kehormatan keluarga di Timur Tengah bertumpu pada kehormatan laki-laki sebagai suami dan kepala keluarga. Mereka yang mempunyai fasilitas untuk menjaga isteri(-isteri) mereka dari pergi ke luar rumah untuk mencari nafkah dihargai karena itu berarti bahwa isteri(-isteri) mereka tidak harus bekerja karena sudah dicukupi suami.

Bekerja di luar rumah bagi perempuan hanya akan menunjukkan bahwa sang suami tidak dapat memenuhi kebutuhan rumah tangga. Akan tetapi ini berlaku di dalam lingkungan kelas atas, bagi di lingkungan kelas bawah kebanyakan perempuan tidak dihalangi untuk bekerja di luar rumah. Mereka mengambil bagian dengan lelaki dalam memenuhi kebutuhan keluarga.

Kedua, ketika terjadi pembukaan wilayah-wilayah baru oleh orang-orang Arab-Muslims, sebagian banyak dari penakluk menikahi perempuan-perempuan dari wilayah yang dibuka. Kebanyakan dari perempuan itu adalah tawanan perang (*sabīyah*) yang kedudukannya tidak jauh berbeda dengan kedudukan budak. Dalam keadaan seperti ini hampir tidak mungkin dibayangkan naiknya perempuan ke tingkat yang sederajat dengan tingkat laki-laki yang menikahi mereka. Kemudian, kenyataannya sebagian dari elaborasi ajaran Islam dilakukan di wilayah-wilayah baru itu tempat mayoritas penduduknya bukan Arab, sementara penguasanya adalah orang-orang Arab. Meskipun hampir semua elaborasi dan perumusan ajaran Islam dilakukan oleh para ulama non-Arab, kelihatannya tidak ada usaha yang signifikan untuk meningkatkan peran perempuan.

Satu hal perlu ditambahkan kepada dua catatan yang telah dibuat di atas, yang mempersempit kesempatan perempuan untuk aktif di luar rumah. Hal itu adalah kenyataan bahwa kecemburuan lelaki (yakni para pemenang) terhadap isterinya sedemikian besar di wilayah-wilayah yang ditaklukkan. Kesucian isteri dirasakan tidak terjamin di tempat itu karena tidak adanya sistem perlindungan sosial. Bagaimana dapat diharapkan perlindungan dari masyarakat jika kebanyakan warganya tidak hanya dikalahkan dengan perang melainkan juga asing bagi mereka yang mengalahkan tetapi akrab dengan sang isteri? Untuk menjaga isteri-isteri (baru) dari gangguan warga masyarakat itu, pengurangan perempuan merupakan cara yang mudah untuk dilakukan.

## **E. PERLUNYA MEMPERKUAT ULAMA PEREMPUAN**

Sungguh merupakan tragedi dalam sejarah Islam bahwa perempuan dihalangi untuk ikut serta dalam peran mengelola kegiatan keagamaan

dan kemasyarakatan bersama-sama dengan lelaki. Akibatnya adalah bahwa ajaran Islam yang diteruskan dari satu generasi ke yang berikutnya dirumuskan hanya oleh kaum lelaki, padahal ada banyak aspek kehidupan yang di dalamnya pandangan lelaki tidak cukup tajam untuk menangkapnya dengan baik dan hanya dengan bantuan pasangan jenisnya gambar yang utuh dapat diperoleh. Penyimpangan jender sangat mudah ditemukan dalam keadaan seperti ini.

Tambahan lagi, kadang-kadang sulit untuk menengarai hubungan antara kepentingan politik dan perumusan ajaran agama. Telah dikatakan di depan bahwa pada masa Rasulullah saw. beberapa perempuan cukup aktif di ruang publik dan pada masa setelah beliau meninggal terdapat banyak perempuan yang dari mereka hadis diteruskan ke generasi berikutnya. Akan tetapi, keadaan lalu berubah pada masa berikutnya. Di lingkungan non-ortodoks, seperti di kalangan kaum Sūfis, Khawārij dan Syī'a, keaktifan perempuan masih terus berlanjut. Akan tetapi di lingkungan Sunni mereka tidak lagi berperan di ruang publik. Apakah ada penjelasan politik mengenai berkurangnya peran perempuan di luar rumah tangga? Tentu saja. Kita dapat melihatnya dengan jelas pada masa perluasan wilayah, saat kaum Arab-Muslims sebagai pemenang perang enggan berbagi kekuasaan dengan saudara-saudara seagama mereka yang dilahirkan perempuan yang semula adalah tawanan perang. Sayangnya, banyak ajaran Islam dirumuskan pada masa ini dan masa sesudahnya. Sakralisasi ajaran agama yang sebenarnya dirumuskan oleh manusia menghalangi banyak generasi dari melakukan perubahan atas tradisi yang dibuat antara lain untuk meneguhkan kepentingan politik, bahkan ketika kekuasaan tidak lagi berada di tangan kaum Arab. Salah satu alasan yang sangat penting adalah bahwa kadang-kadang setiap usaha untuk mengubah rumusan ajaran agama akan dianggap sebagai penghinaan terhadap agama sendiri, dalam hal ini Islam.

Akan tetapi, kegiatan perempuan sebagai salah satu tajuk dalam wacana keIslaman tidak semestinya dianggap pemberontakan terhadap apa yang telah mapan sejauh ini. Harusnya diingat bahwa ketidakaktifan mereka hanya akan membuat gambar kenyataan tidak lengkap dan bahwa apa yang telah mapan di dalam masalah-masalah yang berkenaan

dengan peran mereka dalam Islam sedemikian itu karena alasan-alasan dan pertimbangan-pertimbangan sezaman. Di antaranya adalah kecemburuan kaum lelaki dan kebutuhan untuk mempertahankan kehormatan keluarga yang berpusat pada kehormatan lelaki. Untuk menciptakan keseimbangan di dalam masyarakat sehubungan dengan hal ini hanya ada satu jalan, yaitu mengambil setiap kesempatan membuat perempuan berbagi dengan lelaki di dalam menjaga dan mengembangkan kesejahteraan umat manusia dengan menyingkirkan setiap kemungkinan akan adanya ketidaksetaraan gender.

Ada juga banyak halangan bagi perempuan untuk aktif di dalam wacana keagamaan Islam. Pandangan yang menganggap perempuan lemah di dalam kemampuan intelektual tidak hanya berasal dari pihak kaum lelaki melainkan dari keseluruhan masyarakat Islam dan kadang-kadang perempuan sendiri merasa dirinya lebih rendah dari lelaki. Ajaran agama juga berperan di dalam hal ini. Dapat diambil sebagai contoh seorang tokoh yang dikenal dengan nama Ibn al-Hajj (lengkapnya Abū ‘Abd Allāh bin Muhammad al-‘Abdari al-Fāsi), seorang penulis dari Kairo yang meninggal pada tahun 737 H/1337 M. Di dalam bukunya yang berjudul *al-Madkhal ilā Tanmiya al-A’māl bi Tahsīn al-Niyya* (Pengantar kepada Peningkatan Perbuatan dengan Memperbagus Niyat; Kairo: al-Matba’a al-Misriyya, 1929) dapat ditemukan ide-ide seperti itu mengenai perempuan yang sampai batas tertentu masih dipegangi oleh sementara orang Islam.<sup>31</sup> Menurut penulis ini, musti ada perbedaan yang jelas antara wilayah umum yang dikuasai kaum lelaki dan wilayah khusus untuk perempuan. Masing-masing pihak tidak boleh memasuki wilayah pihak lain dan tempat yang semestinya bagi perempuan adalah ruang khusus, yakni bagian dalam rumah tangga. Dapatlah dipahami kalau dari penulis ini muncul pendapat bahwa kehadiran perempuan akan mengancam tatanan dunia laki-laki. Ia menulis sebagai berikut:

---

<sup>31</sup> Penulis mengutip perbincangan mengenai tokoh ini dari artikel Huda Lutfi, “Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar’i Order in Muslim Prescriptive Treatises”, dalam Keddi and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, hlm. 99-121.

وَأَصْلُ هَذِهِ الْمَفَاسِدِ كُلِّهَا أَحَدُ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: الْأَوَّلُ - عَدَمُ السُّؤَالِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَمَّا يَلْزَمُ الْمَرْءَ فِي تَصَرُّفِهِ. وَالثَّانِي - اسْتِحْكَامُ الْعَوَائِدِ الرَّدِّيَّةِ الْمُحَدَّثَةِ حَتَّى صَارَتْ كَأَنَّهَا دِينَ يُتَدَيَّنُ بِهِ غَالِبًا وَالثَّالِثُ تَحْسِينُ الظَّنِّ بِمَنْ أَخْبَرَ الشَّارِعُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَنْهُ بِأَنَّهُ نَاقِصٌ فِي الْعَقْلِ وَالدِّينِ. المدخل لابن الحاج (٤ / ١٠٤).<sup>32</sup>

*Asal mula dari kerusakan (di dalam masyarakat) ini semua adalah satu dari tiga hal: pertama, keengganan untuk bertanya kepada para ulama mengenai hal-hal yang mesti diperhatikan seseorang di dalam perbuatannya; kedua, diindahkannya kebiasaan-kebiasaan buruk dan yang diada-adakan sampai-sampai kemudian menjadi amaliah keagamaan yang umum diterima; ketiga, persangkaan baik kepada orang yang oleh Sang Pembuat Hukum (maksudnya, Rasulullah saw.) disebut "kurang dalam akal dan agama" (yakni perempuan).<sup>33</sup>*

Penulis buku ini bahkan menulis lebih lanjut bahwa perempuan semestinya tidak keluar rumah kecuali pada keadaan darurat dan jika keluar, ia harus memakai pakaian yang panjang dan tidak menarik perhatian. Di jalan ia musti berjalan menempel di dinding rumah (atau pagar, *أَنْ يَكُونَ مَشْمُومًا مَعَ الْجُدْرَانِ*) untuk memberikan ruang yang luas bagi laki-laki yang lewat, sedangkan lelaki diperintahkan untuk mempersulit dan mempersempit jalan yang dilalui perempuan (*ضَيِّقُوا عَلَيْنَ الطَّرِيقِ*).<sup>34</sup>

Pendapat-pendapat ekstrem mengenai perempuan seperti ini, walaupun dianggap aneh dan tidak relevan dengan kemoderenan, sampai batas tertentu masih ada yang menganggapnya berlaku dan karenanya menghalangi perempuan Muslim dari melakukan kegiatan di luar rumah, seperti kegiatan sebagai ulama. Kembali kepada ajaran dasar Islam tentang kesetaraan, keadilan dan penghormatan kepada kehormatan manusia, tanpa melihat jenis kelamin atau jender, adalah satu-satunya

<sup>32</sup> Ibn al-Hājj, *al-Madkhal ilā Tanmiya al-A'māl bi Tahsīn al-Niyya* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Miṣrīyah, 1929), IV: 104.

<sup>33</sup> Bandingkan dengan terjemahan Bahasa Inggris dalam, Keddi and Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, hlm. 100.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 101, diambil dari Ibn al-Hājj, *al-Madkhal*, I:244.

jalan untuk meningkatkan keadaan perempuan di dalam masyarakat Islam dan peran mereka di situ. Peningkatan keadaan perempuan ini juga berarti peningkatan keseluruhan masyarakat, karena kebaikan masyarakat hanya dapat dicapai dengan kebaikan setiap individu di dalamnya.

## F. PENUTUP

Sebagai penutup tulisan ini mestilah diingat bahwa ajaran dasar Islam tidak menghalangi perempuan untuk menjadi ulama. Yang membuat perempuan terlempar dari posisi yang pernah mereka pegang di masa Rasulullah saw dan generasi berikutnya adalah kepentingan dari sementara orang. Kepentingan ini berkaitan dengan budaya dan keadaan sosial-politik yang mengutamakan laki-laki di dalam hampir semua urusan kemasyarakatan. Untuk memuat perempuan aktif lagi di ruang publik, termasuk di dalamnya perumusan ajaran Islam, kerja keras musti dilakukan tidak hanya oleh perempuan, melainkan oleh seluruh anggota masyarakat. Perlu dilakukan penelitian sejarah mengenai hal-hal seperti ini agar menjadi jelas hal-hal pokok yang mesti dijaga dengan ketat dan hal-hal yang kalau perlu dapat diubah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Leila. *Women dan Gender in Islam*. New Haven dan London: Yale University Press, 6<sup>th</sup> edition, 1992.
- al-'Asqallānī, Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar. *Tahdzīb al-Tahdzīb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1327 AH.
- al-Jazarī, 'Izzuddīn ibn al-Atsīr Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muhammad. *Usud al-Ghābah fī Ma'rifah al-Ṣaḥābah*. Ed. Muhammad Ibrāhīm al-Bannā dan Muḥammad Aḥmad ;Āsyūr. Kairo: Kitāb al-Sya'ab, tth.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, edisi ke-2, 1999.
- Ibn al-Ḥājj (Abū 'Abd Allāh bin Muhammad al-'Abdari al-Fāsi), *al-Madkhal ilā Tanmiyah al-A'māl bi Tahsīn al-Niyah*. Kairo: al-Maṭba'ah al-Miṣriyah, 1929.
- Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr Syams al-Dīn. *Wafayāt al-A'yān wa Abnā' al-Zamān*. Suntingan Kementerian Pendidikan Mesir. Kairo: Isā al-Bābī al-Ḥalabī, tth.
- Keddi, Nikki R. dan Beth Baron (eds.). *Women in Middle Eastern History; Shifting Boundaries in Sex dan Gender*. New Haven dan London: Yale University Press, edisi ke-3, 1992.
- Marcoes-Natsir, Lies M. dan Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS, 1993.
- "Mausū'ah al-Ḥadīts al-Syarīf." Shakhr. Edisi 1,2, 1995.
- Sells, Michael A. (ed.). *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic dan Theological Writings*. New Jersey: Paulist Press, 1996.



# INDONESIAN MUSLIMS IN GERMANY: FROM YMAE TO IWKZE.V.

**SUJADI**

Dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## A. THE RATIONALE FOR TRAVEL TO GERMANY AND THE FIGURE OF INDONESIANS IN GERMANY AT GLANCE

Indonesians mostly travelled to Germany for education and employment. Similar to 1950s (in which Perhimpunan Pelajar Indonesia [Indonesian Student Association, PPI] in Germany founded),<sup>1</sup> through scholarship of *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) in 1970s Indonesian students went to Germany for study. They were “the second largest group of foreign students in Germany, including the former President B.J. Habibie, after the Turkish.” In 1973 there were over 500 Indonesian nurses recruited by German Healthcare Institutions. Then, others came to the country for a temporary stay like business activities. For instance, the tobacco trade’s Indonesian business people were given an opportunity to visit Bremen and Hamburg for their business. Furthermore, since the end of 1990s, Indonesian professionals mostly from Industry Pesawat Terbang Nusantara (Nusantara Plane Industry, IPTN) have come to Germany to work at Airbus in Bavaria. In the early 2000s, Indonesians were seemingly much aware of the significance of

---

<sup>1</sup> [www.ppi-jerman.de](http://www.ppi-jerman.de), accessed 9 October 2018.

establishing organization. For instance, students and professionals in Münster founded Special Branch of Muhammadiyah (PCIM) in 2007. Students of diverse universities in Germany such as from Berlin, Frankfurt, Bonn, Gottingen, in Leipzig established Special Board of Nahdlatul Ulama (PCINU) in Germany in April 2010,<sup>2</sup> and in Frankfurt founded Persatuan Masyarakat Indonesia di Frankfurt (PERMIF e.V., Indonesian Communities Association in Frankfurt) in 2010.<sup>3</sup> It is worth noting that in 2014, 565 Indonesians in Germany elected PIP-PKS, a centre affiliated to the Party of Justice and Prosperity in Indonesia. This number led the party to be the winner in the Indonesian public election.<sup>4</sup>

The above-mentioned facts show that we can find Indonesian people and organizations in Germany. According to Agency for Migration and Refugees (BAMF) counted 15,881 persons of Indonesian citizenship in 2014 and they were 16,738 in 2015. The last figure was different from the count of the Embassy of Republic of Indonesia, i.e., more or less 13,000 Indonesians officially registered.<sup>5</sup> This means that there is no exact figure of Indonesian people and their Muslims in Germany. Pertaining to their life there, this research would focus on discussing the existence of Indonesian Muslims in Germany focusing on one of their organizations, called, Young Muslim Association in Europe (YMAE) in Germany. Using the historical method and approach, this research will start from 1973, where it was established, to the early year 2000 where Indonesisches Weisheits und Kultur zentrum V (IWKZe.V., Centre of Indonesian Wisdom and Culture) was founded and had played such a role that has given significant contribution to Indonesians, especially their Muslims, in Germany.

## B. THE ESTABLISHMENT OF YMAE IN GERMANY

Motivated by the establishment of Persatuan Pemuda Muslim se-Eropa (PPME, Young Muslim Association in Europe later abbreviated

---

<sup>2</sup> "Sejarah NU dan PCINU Jerman", at <https://pcinu.de>, accessed 20 September 2018.

<sup>3</sup> See "Masyarakat Indonesia di Wilayah Kerja KJRI Frankfurt" at <https://www.indonesia-frankfurt.de>, accessed 9 October 2018.

<sup>4</sup> "PKS Menang di Ibu Kota Jerman," see at [m.hidayatullah.com](http://m.hidayatullah.com), accessed 20 September 2018.

<sup>5</sup> Ralph Weleker, *Indonesian in Germany – their Engagement in the Development of Indonesia*, (Bonn and Eschborn: GIZ, 2016).

with YMAE) in the Netherlands,<sup>6</sup> Indonesian Muslim youths in Germany founded their own YMAE. Unlike those who established it in the Netherlands who were no longer students, those who established it in Germany were university students.<sup>7</sup> During a meeting attended by fourteen Indonesian students of diverse universities in Germany and chaired by Rasyid Suparwata (a student of Münster university), they established a YMAE in Giessen on 19 January 1973. Present were Suparwata Rasyid, Akias A. M., Romdhon, Bermama Kusumah, Hasbi Tirta Praja, Hasnan Jalal, Hendra Cahya, Madkar O. H., Marzuan Umar, A. M. Saefuddin, Saiful A. Rangkuti, Sofyan Sadeli, Taty Permana Kusumah, IKS Syamsuddin, and Masykur Abdullah<sup>8</sup> who issued the following statement:

*Bismillahirrahmanirrahim (in the name of Allah, the Most Gracious and the Most Merciful),*

*Kami yang bertanda tangan di bawah ini, pendukung perintis pembentukan organisasi Persataun Pemuda Muslim se-Eropah Jerman Barat, menyatakan kesediaan dan tanggung jawab terhadap kelangsungan hidup organisasi ini sejak didirikan pada tanggal 19 Januari 1973 atau 9 Dzul Hijjah 1392 H, di Giessen. Semoga kami tetap beriman, Islam dan mudah-mudahan Allah SWT melindungi organisasi ini serta kami dalam melaksanakan tugas kewajiban sebagai Muslim[,] amien.*

*(We, the undersigned, supporters of the establishment of YMAE in West Germany, declare our readiness and responsibility for the existence of the organization from its inception on 19 January 1973 in Giessen. May we remain faithful and perform Islamic teaching. May Allah protect this organization and us in performing our duties as Muslims).<sup>9</sup>*

While establishing its branches in Dortmund, Frankfurt, Darmstadt, Offenbach, Giessen, Berlin, Heidelberg,<sup>10</sup> Clausthal, and Bochum,

---

<sup>6</sup> YMAE is an Indonesian Muslim organization firstly founded in Europe in 1971 in The Hague.

<sup>7</sup> See Hisyam, Hisyam, *Persatuan Pemuda Muslim*, 29-30 and DPW PPME Germany, *Laporan Kerja DPW PPME* (Darmstadt: PPME, July 1976), 26.

<sup>8</sup> DPP PPME, *Laporan DPP*, n.p.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> See Hisyam, *Persatuan Pemuda Muslim*, 29-30 and DPW PPME Germany, *Laporan Kerja DPW PPME* (Darmstadt: PPME, July 1976), 2.

taking place from 1973,<sup>11</sup> YMAE in Germany became a Dewan Pimpinan Wilayah (Regional Executive Board) on 21 December 1975. This meant that the headquarters of its Dewan Pimpinan Pusat (Central Executive Board) was still in the Netherlands and the DPW remained under the leadership of Rasyid Suparawata.<sup>12</sup> In spite of the fact that the DPW organised only a few activities such as publishing a newsletter called *al-Falāḥ* (The Success), which actually appeared first in Rotterdam,<sup>13</sup> and publishing a new newsletter known as *Insan* (Human Being), the headquarters of YMAE had ever taken place there, in Giessen, from 1979 to the end of 1980s. This was largely due to the fact that the elected chief of the DPP YMAE, S. A. Rangkuti, lived there.

Seemingly, the move of YMAE's headquarters from the Netherlands to Germany seemed the progress of the YMAE in Germany. However, polemics involving the German DPW and the Dutch DPW (founded in 1974 under the leadership of M. Surya Alinegara, who has graduated in al-Azhar University, Egypt) brought about the absence of YMAE activities in Germany. This will be discussed in the following sections, thus enabling us to find out the religious orientation and affiliates of those who involved in the polemics - to understand rationale for the non-cooperation of people of YMAE in Germany with those in the Netherlands.

### C. CHARACTERISTICS AND THE RISING OF IWKZE.V.

In the Netherlands, the YMAE had been non-political whereas in Germany it had gone in the opposite direction.<sup>14</sup> In the Netherlands it was *da'wa* oriented whereas in Germany it wanted to respond to the political situation in Indonesia. For instance, the magazine *Insan*, published by YMAE Berlin in October 1982, included an article discussing the presence of communists in the Syarikat Islam (SI, Islamic Union) in the 1910s and 1920s which called into mind the coup d'état

---

<sup>11</sup> DPP PPME, *Daftar Peserta Musyawarah Umum IV* (The Hague: PPME, November 1982), n.p.

<sup>12</sup> See DPP PPME, *Laporan Kerja*, 4-5.

<sup>13</sup> See DPP PPME, *Laporan Pertanggung Jawaban Mandataris Musyawarah Umum PPME/ Ketua Umum DPP PPME Periode 1989-1982* (Aachen: PPME, November 1982), 11.

<sup>14</sup> Hisyam, *Persatuan Pemuda Muslim*, 34-35.

of 30 September 1965 and warned against the dangers of communist ideology.<sup>15</sup> In the same magazine, Sukarno's and Natsir's differing views on national policy pertaining, for instance, to Irian Jaya [now called Papua] were also presented.<sup>16</sup> Natsir's cabinet preferred to use a diplomatic way of giving certain concessions, such as making Irian Jaya an autonomous region and forming a Badan Perwakilan Rakyat (Body of People's Representatives) in the region; and giving economical advantages to the Netherlands in exchange for the takeover of its sovereignty from the Netherlands. This approach was regarded as a too soft and weak diplomacy by the cabinet opposition parties, especially, Partai Nasional Indonesia (PNI, Indonesian National Party), including Sukarno.<sup>17</sup> Including these subjects may indicate the political orientation of YMAE in Germany. The different orientations of the YMAE in the Netherlands and Germany also triggered differences among members of the association. That is to say, those Indonesian Muslim students living temporarily in Europe favoured YMAE in Germany, whereas Muslim graduates living permanently in the Netherlands were the backbone of YMAE. These differences contributed to a distance between the two organizations and a weakening of the connection between YMAE in Germany and the Netherlands that continued for almost a decade (1973-1982).<sup>18</sup>

Despite the establishment of Mosque al-Falah (Success) in Melangtongstrasse, Berlin (ninety square metres) by People of the YMAE in Germany since 1984,<sup>19</sup> there were still no significant activities. In order to reactivate the DPP YMAE in Germany after it had been dormant for almost 13 years (1982-1992), the DPW in the Netherlands took the initiative to hold a *Sidang Umum* (General Meeting) in Rotterdam in

---

<sup>15</sup> See: Damanhuri Djamil, "Kita Merdeka Berkat Rakhmat Allah," in *Insan*, October [19]82: 4, 5, and 6.

<sup>16</sup> Mohammad Roem, "Peralihan ke Negara Persatuan," in *Insan*, October [19]82: 7-11. Roem's writing was written on 15 June 1982. See *Ibid.*, 11 and at [http://pustakadigital-buyanatsir.blogspot.co.id/2010\\_05\\_01\\_archive.html](http://pustakadigital-buyanatsir.blogspot.co.id/2010_05_01_archive.html), accessed 10 November 2015.

<sup>17</sup> See M. Natsir, "Keterangan Pemerintah tentang Irian Barat," in D. P. Sati Alimin (ed.), *Capita Selecta 2* (Jakarta: Pustaka Pendis, 1957), 21-35, Nuura N. Fasa, "Perjuangan M. Natsir dalam Merebut Irian Barat," in *Avatara 1*, no 1 (January 2013): 145-146 and Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, 295.

<sup>18</sup> DPW PPME, *Ikrar Musyawarah Wilayah Luar Biasa 1982* (Germany: PPME, November 1982), n.p.

<sup>19</sup> See "Masjid al-Falah, Hidupkan Islam di Tengah Budaya Barat", at [Republika.co.id](http://Republika.co.id), accessed 12 September 2018

September 1992. At this meeting, M. Zubaidi, a member of the board of the YMAE in Germany, was elected to replace Rangkuti [one of the YMAE in Germany founders leading the YMAE to be a political organization].<sup>20</sup> However, five months after the DPP was reactivated, Zubaidi crossed out in the translated Qur'ans the words '*Berdasarkan Pancasila*' (on the Basis of *Pancasila*, Indonesian State Philosophy) in a foreword by the Indonesian Minister of Religious Affairs, Munawir Syadzali. The Qur'ans were gifts by the government of Saudi Arabia to that of Republic of Indonesia and were distributed among the members of YMAE after the words had been crossed out.<sup>21</sup> Nowadays, in terms of spreading of Saudi Arabian Islam, the government of Saudi Arabia established educational institution called LIPIA in Indonesia. In addition to its establishment in Jakarta, LIPIA would also be established in other cities such as Medan, North Sumatra Surabaya, East Java, and Makassar, South Celebes<sup>22</sup> – cities where traditionalist Islam has been dominantly colouring the life of the people there. The LIPIA playing a role of spreading Salafi tenets, in fact, provides scholarship for Indonesian talented students coming from modernist and traditionalist *pesantrens* backgrounds to study the Salafi doctrines in its classrooms, *ḥalqas* (circles, forums for study) and *dawras*. Besides, scholarship to study in Saudi Arabian universities where Islamic studies are given to its alumnae who would like to further their Islamic study. In fact, Zubaidi's action shows his opposition to the *Pancasila* as *Azas Tunggal*<sup>23</sup> (the Sole Basis) for Indonesia. This was in accord with his religious orientation. He called himself a *dā'i mujāhid* (militant preacher) refuted *jihād* in the sense of great effort and did not repudiate Islamic revolution. This was his clarification of attitude of *dā'īs* (Islamic preachers) affiliated to Dār al-Iftā' (the Riyadh-based Presidency for Scientific Research and Religious Edicts) toward *jihād*.<sup>24</sup> This attitude

<sup>20</sup> DPW PPME in the Netherlands, *Laporan Pertanggungjawaban Program Kerja PPME Periode 1992-1994* (The Hague: PPME, November 1994), 6-7.

<sup>21</sup> *Ibid*, 14-15.

<sup>22</sup> "LIPIA Buka Tiga cabang Baru di Indonesia", see at [www.m.republica.co.id](http://www.m.republica.co.id), accessed 19 October 2018.

<sup>23</sup> Recently, we find a similar instance. HTI has been struggling to establish khalifah system for the life of Muslims in the world albeit the dismissal of Indonesian government.

<sup>24</sup> Mohammad Zubaedi to DPW PPME Nederland, letter "Menangkal Fitnah," pp. 7-11, n.d. See also Dār al-Iftā' is an affiliate of the Council of Senior Islamic Scholars, headed by Saudi Arabia's Grand Mufti Sheykh 'Abdul Azīz Alī. One prominent Islamic scholar who joined this Dār is Sheykh Muhammad Ibn Salih ibn 'Uthaymin [a Sheikh often linked to Salafi groups]. See "Saudi Arabia Launches Website for Authentic Fatwas," accessed 30 May 2011, <http://muslimtoday.wordpress.com>.

was similar to that of Kadungga, the first elected leader of the Central Executive Board of YMAE, affiliated to Masyumi and the Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII, Council of Indonesian Islamic Propagation), declaring at the end of 1980s: "...There was no state, except Islamic [state] [and] there was no government, except Islamic [government]."<sup>25</sup> In fact, since 1970s, the DDI itself had dealt with discourses upon the implementation of *Shari'ah* (Islamic Law).<sup>26</sup> In performing his *da'wa*, Zubaedi argued that the Qur'an and *Hadith* were the only guidance. He also prohibited Muslims, with the exception of Islamic preachers given mission for Islamic tasks and those seeking for beneficial knowledge, to live in non-Muslim countries because they could not keep strictly to Islam themselves. In addition, he refuted financial donations from non-Muslim countries, but accepted fees from the Saudi Arabian government for his task as the preacher of the Saudi Arabian *Dār al-Iftā'*. Lastly, he was critical of the Indonesian government because of its dislike of Islamic preachers who doggedly kept to Islamic ideology. In addition, he disliked those who hated the Saudi Arabian government.<sup>27</sup> Recently, we have seen instances from the policy of Department of Religious Affairs of Republic of Indonesia, which has launched names of Islamic preachers considered being popular.

Zubaedi's action invited a response of the DPW YMAE in the Netherlands. In a letter sent to Zubaedi acting as the chairman of the DPP YMAE in Germany, A. Naf'an Sulchan, on behalf of the DPW in the Netherlands, informed Zubaedi that he had acted of his own accord and in breach of the statute of YMAE, article 3 which states that YMAE was an independent organization that concentrated on educational development and performing *da'wa* (Islamic propagation). It was not a political organization.<sup>28</sup> As a result, since M. Zubaedi's actions, no joint activities between DPW in Germany and DPW in the Netherlands have

---

com/2007/10/07/saudi-arabia-launches-website-for-authentic-fatwas/.

<sup>25</sup> Abdul Wahid Kadungga, *PPME/YMAE sebagai Badan Perjuangan dan Lembaga Da'wah*, Rotterdam, PPME, 1989, 7.

<sup>26</sup> Remi Madinier, "Masyumi antara Demokrasi Islam dan Islam Integra," Paper presented at Séminaire IISM/EHESS for Indonesian Master and PhD Students of Leiden University, 7 May 2008, 8.

<sup>27</sup> Mohammad Zubaedi to DPW PPME Nederland, letter "Menangkal Fitnah," pp. 7-11, n.d.

<sup>28</sup> Mohammad Zubaedi to DPW PPME Nederland, letter "Menangkal Fitnah," pp. 7-11, n.d.

taken place.<sup>29</sup> Zubaedi was an Indonesian preacher who was given the task by the House to propagate Islam in Europe.<sup>30</sup> This house, which has existed since 1950s, seemingly plays a significant role in disseminating the official religious orientation of the Kingdom of Saudi Arabia. It not only issues the *fatwas* and publishes books, but also ‘socialises and sustains the religious narratives’ of Saudi Arabia.<sup>31</sup>

It was in the early year 2000s, apart from the existence of Indonesian Muslims in Berlin and other cities such as Frankfurt and surrounding area in Germany, the fact is that there are critical statements of a right-wing party under the leadership of Alexander Gauland and Alice Weidel called Alternatif fuer Deutschland (AFD) on Islam and Muslim in Germany where around 4.5 million Muslims live. The AFD founded in 2013 for instance made following critical statement: “Islam in not compatible with German culture.”<sup>32</sup> Such a statement is essentially quite similar to that of Wilders, a Dutch politician, when he visited Berlin. Wilders, the chairman of the Partij voor de Vrijheid (PVV, Party for Freedom) made statements:

*Islam is not a religion like Christianity, but rather a totalitarian political ideology. Its goal is primarily political. Islam wants to submit the whole world. It aims to establish a worldwide Islamic state and bring everyone, including ‘infidels’, such as Christians, Jews, atheists and others, under Sharia law.*<sup>33</sup>

Furthermore, the AFD states: “There is no place for Islam in Germany.... Islam is not part of Germany.”<sup>34</sup> The party wants to ban the construction of mosques and public wearing of the *burqa*, the full-

---

<sup>29</sup> Hisyam, *Persatuan Pemuda Muslim se Eropa*, 38-39.

<sup>30</sup> Mohammad Zubaedi to DPW PPME Nederland, letter “Menangkal Fitnah,” pp. 7-11, n.d. and Kadungga, *PPME/YMAE sebagai Badan Perjuangan dan Lembaga Dawah*, 7.

<sup>31</sup> Afshin Shahi, *The Politics of Truth Management in Saudi Arabia* (New York: Routledge, 2013), 73-75 and 87-89, and see also at <http://www.alifta.net/Fatawa/Scientists.aspx?language=en>.

<sup>32</sup> See “Partai Kanan AFD Tetapkan Islam Tak Cocok dengan Budaya Jerman”, at <https://www.bbc.com>, accessed 13 September 2018.

<sup>33</sup> See Wilders, “Stopping Islamic Immigration is a Matter of Survival,” accessed 22 February 2016, <http://www.geertwilders.nl/> and see “Speech Geert Wilders [in] Berlijn,” accessed 22 February 2016, <http://www.pvv.nl/index.php/component/content/article.html?id=3586:speech-geert-wilders-berlijn>.

<sup>34</sup> See “Islam does not belong in Germany, 60 % Agree with AFD”, at <https://www.rt.com>, accessed 13 September 2018.

cover clothing women in some Muslim countries.<sup>35</sup> In fact, its political manifesto is anti-Islam. It is obviously stated: “The AFD [views Islam] as a great threat to our [German] state, our society, and our values, due to its spreading and the steadily growing number of Muslims.”<sup>36</sup>

In the end of 2006 in which YMAE was over, people affiliated to the mosque held significant activities for the development of Indonesian Muslims in Germany. They established a foundation called *Indonesisches Weisheits und Kultur zentrum V* (IWKZe.V., Centre of Indonesian Wisdom and Culture) which is now under the leadership of Muhammad Ihsan Karimi, a student of Mechanical engineering of Technical University of Berlin.<sup>37</sup> This centre now no longer takes place in the Melangtongstrasse but Feldzeugmeisterstrasse (215 square metres).<sup>38</sup> Having taken place in the Feldzeugmeisterstrasse in 2007, the IWKZe. V has established networks with Indonesians and non-Indonesians.

For a start, the centre joint a Berlin mosques network called Initiative Berliner Muslime (IBM). Founded in 1994, IBM is an Islamic umbrella organization and lobby group in which its members are, in addition to Indonesian mosque, Islamische Gemeinschaft Deutschland (IGD), Muslimische Jugend Deutschland (MJD), Interkulturelles Zentrum für Dialog und bildung, Islmische Kultur- und Erziehungszentrum Berlin, and INNSAN. This aimed to establish their Islamic brotherhood.<sup>39</sup>

Furthermore, the centre has been able to join a Cross-cultural Forum called Buergerplattform Wedding-Moabit. This forum is an inter-religious non-profit organization and culture in Berlin.<sup>40</sup> Then, in cooperation with Embassy of the Republic of Indonesia in Germany, Indonesian Muslim communities in Germany keeps making efforts for providing an Indonesian mosque in Berlin. This effort invites Muslims living

---

<sup>35</sup> See “Islam does not belong in Germany, 60 % Agree with AFD”, at <https://www.rt.com>, accessed 13 September 2018.

<sup>36</sup> See “The Far-Right AFD Wants to Protect Germany from Islam. Now, one of Its Politicians Has become a Muslim”, at <https://www.washingtonpost.com>, accessed 13 September 2018.

<sup>37</sup> See “Kontribusi Muslim Indonesia di Berlin”, at [Republika.ci.id](http://Republika.ci.id), accessed 12 September 2018.

<sup>38</sup> See “Masjid al-Falah, Hidupkan Islam di Tengah Budaya Barat”, at [Republika.co.id](http://Republika.co.id), accessed 12 September 2018.

<sup>39</sup> <https://islamism-map.com>, accessed 23 September 2018.

<sup>40</sup> See “Masjid al-Falah Berlin, mosque in Berlin,” <https://en.halalguide.me>, accessed 24 September 2018.

both in Germany and especially in Indonesia to provide their financial assistance.<sup>41</sup> The Mosque al-Falah, one of more or less 3,000 mosques in Germany or one of more or less 80 mosques in Berlin, has ever been a partner for Goethe Institute Indonesia's short scholarship called Life of Muslims in Germany; its participants are given more opportunities to understand the life of both Muslims and non-Muslims in the country.<sup>42</sup>

Nowadays, the congregation of Mosque al-Falah, together with Indonesian Muslim communities in Germany [including Special Board of Muhammadiyah (PCIM), Special Board of Nahdlatul Ulama (PCINU), muslim members of Organization of the Indonesian Communities in Frankfurt and Surrounding Area (PERMIF), muslim members of Indonesian Students Union (PPI), and the others]<sup>43</sup> have been committing to widen the mosque. It is worth noting that the mosque is chosen by the Integration Commission of Department of Federal Republic of Germany's Domestic Affairs as a Muslim representative in Germany.<sup>44</sup>

It is worth noting that up to the end of 2006, YMAE's people activities still could be found in Germany. This can be seen from the fact that they organized Mosque al-Falah (Success) in Melangtungstrasse, Berlin (ninety square metres). Afterwards, the YMAE changed to be Indonesisches Weisheits und Kultur zentrum V (IWKZe.V., Centre of Indonesian Wisdom and Culture) in the end of 2006. This change ended the existence of YMAE in Germany and the new Indonesian organization took new place. This also means that YMAE no longer organized the mosque, which in cooperation with Embassy of the Republic of Indonesia and Indonesian Muslim communities keeps making efforts for integration with the prevailing cultures and sustaining Indonesian identities. Furthermore, until 2010, a few members of board of YMAE in Germany still lived there, but the majority had returned to Indonesia after finishing their studies. This is the main reason for the dissolution

---

<sup>41</sup> See "Membangun Masjid di Berlin," at [www.formmit.org](http://www.formmit.org), accessed 24 September 2018.

<sup>42</sup> "IWKZ e.V. Menjadi Partner Program Beasiswa Goethe Institute Program Beasiswa Goethe Institute, Life of Muslims in Germany", see at [https://IWKZ e.V.de](https://IWKZ.e.V.de), accessed 12 September 2018.

<sup>43</sup> Ralph Weleker, *Indonesian in Germany – their Engagement in the Development of Indonesia*, (Bonn and Eschborn: GIZ, 2016), 14-19.

<sup>44</sup> See "Kontribusi Muslim Indonesia di Berlin", at [Republika.ci.id](http://Republika.ci.id), accessed 12 September 2018.

of the YMAE in Germany – there were no activities performed on behalf of YMAE in Germany including those of its branches there.<sup>45</sup>

#### **D. CONCLUDING REMARKS**

We can conclude that even though YMAE expanded into Germany, the YMAE there did not follow the same policy as the YMAE in the Netherlands. This cannot be separated from the fact that the leaders of YMAE in Germany had a different orientation. In addition, its preference to run YMAE as a political organization contributed to its inability to connect and work together with those of the YMAE in the Netherlands. Nevertheless, the establishment of IWKZe.V. in which the Mosque al-Falah has played a significant role, has seemingly been putting emphasis on making use of socio-cultural approaches, rather than, of political ones. This is evident with its involvement in joint activities with other German and non-German socio-cultural organizations. This is apparent with the less apparent influence of salafi-wahabi oriented religious orientation, as well. Such approaches will, in turn, enable it to offer a face of Islam.

---

<sup>45</sup> Maksum, interview, 17 May 2008.

# BIBLIOGRAPHY

## A. BOOKS, REPORTS, ARTICLES AND MAGAZINES

- Djamil, Damanhuri. "Kita Merdeka Berkat Rakhmat Allah," in *Insan*, October [19] 82: 4, 5, and 6.
- D. P. Sati Alimin (ed.). *Capita Selecta 2*. Jakarta: Pustaka Pendis, 1957.
- DPP PPME. *Daftar Peserta Musyawarah Umum IV* (The Hague: PPME, November 1982), n.p.
- . *Laporan Kerja DPP PPME 1971-1973*. Netherlandsn: DPP, n.p.
- . *Laporan Pertanggung Jawaban Mandataris Musyawarah Umum PPME/Ketua Umum DPP PPME Periode 1989-1982* (Aachen: PPME, November 1982), 11.
- DPW PPME. *Laporan Pertanggungjawaban Program Kerja PPME Periode 1992-1994*. The Hague: PPME, November 1994.
- DPW PPME Germany. *Laporan Kerja DPW PPME*. Darmstadt: PPME, July 1976.
- . *Ikrar Musyawarah Wilayah Luar Biasa 1982*. Germany: PPME, November 1982.
- Euro Report no 181. *Islam and Identity in Germany*. Berlin/Brussels: International Crisis Group, 14 March 2007.
- Fasa, Nuura N. "Perjuangan M. Natsir dalam Merebut Irian Barat," in *Avatara* 1, no 1 (January 2013): 145-146.
- Fourutan, Naika. Washington, D.C.: Migration Policy Institute, 2013.
- Hisyam, Muhamad. *Persatuan Pemuda Muslim Se Eropa*. The Hague: PPME, 1996.
- Kadungga, Abdul Wahid. *PPME/YMAE sebagai Badan Perjuangan dan Lembaga Da'wah*. Rotterdam: PPME, 1989.
- . *PPME/YMAE sebagai Badan Perjuangan dan Lembaga Dawah*, 7, n.d.

- Kamali, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Quranic Principle of Wasatiyyah*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Madinier, Remi. "Masyumi antara Demokrasi Islam dan Islam Integra," Paper presented at Séminaire IISM/EHESS for Indonesian Master and PhD Students of Leiden University, 7 May 2008, 8.
- Mohammad Zubaedi to DPW PPME Nederland, letter entitled "Menangkal Fitnah," pp. 7-11,
- Ricklefs, M.C. *A History of Modern Indonesia*. Palo Alto: Stanford University Press, 2080. 2
- Roem, Mohammad. "Peralihan ke Negara Persatuan," in *Insan*, October [19] 82: 7-11.
- Weleker, Ralph. *Indonesian in Germany – their Enggagement in the Development of Indonesia*. Bonn and Eschborn: GIZ, 2016.

## B. INTERNET

- <http://muslimstoday.wordpress.com/2007/10/07/saudi-arabia-launches-website-for-authentic-fatwas/>
- [http://pustakadigital-buyanatsir.blogspot.co.id/2010\\_05\\_01\\_archive.html](http://pustakadigital-buyanatsir.blogspot.co.id/2010_05_01_archive.html)
- <http://www.alifta.net/Fatawa/Scientists.aspx?languagename=en>
- <http://www.geertwilders.nl/>
- <http://www.pvv.nl/index.php/component/content/article.html?id=3586:speech-geert-wilders-berlijn>
- <https://en.halalguide.me>
- <https://islamism-map.com>
- <https://IWKZ e.V.de>
- <https://m.hidayatullah.com>
- <https://pcinu.de>
- <https://www.bbc.com>
- <https://www.indonesia-frankfurt.de>
- <https://www.Republika.co.id>
- <https://www.rt.com>
- <https://www.rt.com>

<https://www.washingtonpost.com>

[www.formmit.org](http://www.formmit.org)

[www.m.republica.co.id](http://www.m.republica.co.id)

[www.ppi-jerman.de](http://www.ppi-jerman.de)

## C. INTERVIEW

A. H. Maksum (a leading figure of Central PPME), interview, The Hague, 17 May 2008.

Fritz Schulze (a professor in Indonesian studies), interview, Gottingen, 3 June 2017.

# BUDI UTOMO DAN KEBANGKITAN NASIONAL

**SYAMSUL ARIFIN**

Dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## A. PENDAHULUAN

Dalam sejarah pergerakan nasional, Budi Utomo dianggap sebagai tonggak dan pelopor lahirnya gerakan kebangsaan atau kebangkitan nasional<sup>1</sup> meskipun sebagian sejarawan menggugatinya, karena sebelumnya sudah berdiri organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI).<sup>2</sup> Namun bagi sejarawan yang lain, organisasi yang lahir pada tahun 1908 M tersebut diyakini sebagai organisasi pertama yang memelopori dan

---

<sup>1</sup> Akira Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia 1908-1918* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti Press, 1989), hlm. 1.

<sup>2</sup> Ada sebagian sejarawan yang tidak setuju dijadikannya kelahiran Budi Utomo sebagai permulaan kebangkitan nasional, karena sebelumnya sudah berdiri sebuah organisasi yang bersifat nasional, yaitu Sarekat Dagang Islam (SDI). Pandangan ini didasarkan atas kenyataan objektif bahwa secara temporal SDI muncul lebih awal dari Budi Utomo yaitu 1905 M. Alasan lain adalah ruang gerak, karakter, dan partisipan SDI yang dinilai lebih besar dan luas ketimbang Budi Utomo. Budi Utomo adalah organisasi moderat yang sempit, karena keanggotaannya semata-mata hanya untuk masyarakat priyayi Jawa dan tidak melakukan pembaharuan-pembaharuan radikal untuk kejayaan seluruh rakyat Indonesia. Sedangkan Sarekat Dagang Islam (SDI) mempunyai basis massa rakyat yang tidak terbatas pada status sosial tertentu dan juga tidak terbatas pada kelompok etnis tertentu. Dengan alasan-alasan tersebut, kelompok tersebut juga menuntut agar tanggal 16 Oktober 1905 sebagai tanggal dan tahun berdirinya SDI juga haruslah diakui sebagai permulaan kebangkitan nasional Indonesia. Deliar Noer, *Cerakan Modern Islam di Indonesia (1900 – 1942)* (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 115. Savitri Prastiti Scherer, *Keselarasn dan Kejanggalan; Pemikiran-pemikiran Priyayi Nasionalis Jawa Awal Abad XX*, terj. S. Rumbo, (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), hlm. 20. Anggaran Dasar SDI dalam A.P.E. Korver. *Sarekat Islam; Cerakan Ratu Adil?*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hlm. 202 – 207.

menginisiasi pentingnya kesadaran nasional untuk bangkit meraih kemerdekaan. Itulah kenapa Budi Utomo dianggap sebagai awal munculnya kebangkitan nasional.<sup>3</sup>

Terlepas dari dua pandangan di atas, dalam sejarah pergerakan nasional tidak bisa dinafikan bahwa Budi Utomo telah berpengaruh besar dalam membangkitkan kesadaran nasional untuk mewujudkan kemerdekaan Indonesia. Menurut van Niel, pada zamannya, Budi Utomo merupakan organisasi yang paling memperlihatkan tuntutan dan keinginan Indonesia serta memimpin perkembangan elit Indonesia.<sup>4</sup>

Apa yang dikatakan van Niel tidak berlebihan karena Budi Utomo telah melakukan banyak hal, terutama dalam bidang edukasi untuk memberikan pendidikan kepada masyarakat. Hal ini telah berpengaruh besar bagi perubahan masyarakat terutama dalam menumbuhkan semangat kebangsaan dan kesadaran tentang eksistensi dirinya sebagai bangsa, bahkan apa yang dilakukan oleh Budi Utomo telah menginspirasi, terutama bagi para pemuda di berbagai daerah. Lahirnya berbagai organisasi terutama organisasi kepemudaan di daerah tidak bisa dilepaskan dari Budi Utomo, yang semua itu dalam perjalanannya kemudian menjadi modal bagi kebangkitan nasional untuk menuju Indonesia merdeka dan berdaulat serta bebas dari tangan penjajah.

Apa yang telah dilakukan oleh Budi Utomo terutama dalam menginisiasi pendidikan bagi rakyat, telah menjadi titik tolak rakyat Indonesia untuk membebaskan diri dari penjajah. Pendidikan yang diberikan sangat berperan penting membangun kesadaran nasional untuk membangkitkan kehidupan bangsa untuk meraih kemerdekaannya. Budi Utomo

---

<sup>3</sup> Keputusan tentang Budi Utomo sebagai pelopor gerakan kebangkitan nasional pada abad ke-20 M. ditetapkan pada masa kabinet Hatta. Awalnya kabinet Hatta ingin mengadakan peringatan Hari Kebangkitan Nasional. Hal ini diakibatkan karena adanya kudeta dan pembelaan para pelakunya seperti Tan Malaka dan Mohammad yang tersiar luas melalui media cetak dan radio dikhawatirkan akan menimbulkan perpecahan di kalangan bangsa yang sedang menghadapi perang kemerdekaan. Untuk menghindarkan diri dari perpecahan, Kabinet Hatta merasa perlu membangkitkan kembali kesadaran sejarah nasional melawan penjajah. Untuk tujuan tersebut diperlukan penentuan tanggal awal dan organisasi apa yang memelopori kebangkitan nasional pada abad ke-20 M. Akhirnya dipilihlah organisasi Budi Utomo dan bukan organisasi yang lain. Maka diputuskanlah tanggal berdirinya Budi Utomo 20 Mei sebagai hari Kebangkitan Nasional. Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, cet. VI (Bandung: PT. Grafindo Media Pertama, 2013), hlm. 341.

<sup>4</sup> Robert Van Niel, *Munculnya Elit Modern Indonesia* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 2009), hlm. 240.

telah menjadi langkah awal rakyat Indonesia untuk membebaskan diri dari penjajah.

Budi Utomo dan kontribusinya dalam pergerakan nasional perlu terus dikaji. Hal ini penting tidak hanya ingin mengenang Budi Utomo yang telah berperan besar dalam membangkitkan semangat kebangsaan dan nasionalisme, tetapi yang lebih penting dari itu ialah untuk menemukan makna baru yang relevan dengan kondisi sekarang, terutama bagi kalangan pemuda, sebab diakui atau tidak, dalam sejarah Indonesia, pemuda telah menjadi aktor utama dalam setiap fase perubahan di Indonesia. Revolusi 1945 adalah bukti nyata dari peran pemuda, sebagai antiklimaks dari *longmarch* perjuangan bangsa sejak masa pra-kemerdekaan. Tokoh-tokoh sentralnya, seperti dr. Sutomo dan dr. Wahidin Soedirohoesodo, yang menggagas perkumpulan Budi tomo, HOS Tjokroaminoto, pendiri Sarekat Islam, adalah orang-orang muda pada zamannya. Mereka adalah para pioner ulung, konseptor pergerakan pada masa pra-kemerdekaan.

Pemuda adalah nafas zaman, tumpuan masa depan bangsa yang kaya akan kritik, imajinasi, serta peran dalam setiap peristiwa yang terjadi di tengah perubahan masyarakat. Pemuda telah memegang peran penting dalam hampir setiap transformasi sosial dan perjuangan meraih cita-cita dalam sejarah Indonesia. Sejak masa pergerakan hingga meraih kemerdekaan, pemuda telah menjadi bagian utama sejarah bangsa ini, bahkan perubahan-perubahan setelah kemerdekaan, mulai Orde Lama, Orde Baru, hingga Orde Reformasi, tidak dapat dinafikan, pemuda telah menjadi roh perubahan tersebut. Setiap peralihan dan perubahan di dalam sejarah Indonesia, sebenarnya adalah sejarah pemuda. Untuk itu, menghadirkan kembali sejarah pemuda adalah sebuah keniscayaan sebagai bentuk pengingat bahwa pemuda adalah tokoh sentral dari setiap fase dalam sejarah Indonesia.

## **B. BUDI UTOMO LAHIR DAN BERKEMBANG**

Berdirinya Budi Utomo pada 20 Mei 1908 M tidak bisa lepas dari sosok dr. Wahidin Soedirohoesodo. Meskipun dia bukan pendirinya, tapi dialah sesungguhnya yang mempunyai gagasan pertama kali tentang

perlunya para pemuda mempunyai wadah atau terhimpun dalam satu perkumpulan atau organisasi pergerakan. Gagasan tersebut merupakan hasil perenungan dan pengalamannya sebagai dokter yang setiap hari bergaul dengan masyarakat, terutama dari kalangan masyarakat bawah. Dia tahu dan merasakan betul penderitaan masyarakat yang dilihatnya setiap hari. Kebodohan dan keterbelakangan yang dialami oleh masyarakat telah mengusik rasa kebangsaan dirinya. Dia kemudian merasa bertanggung jawab atas penderitaan yang dialami oleh mereka, saudara sebangsanya. Untuk itu, perlu adanya sebuah gerakan yang harus dilakukan untuk membebaskan mereka, yaitu pengajaran dan pendidikan bagi mereka. Namun demikian, Wahidin sadar hal itu tidak mungkin dapat dilakukan sendirian.

Untuk merealisasikan keinginannya, Wahidin berusaha menghimpun dan mencari biaya untuk memberikan pendidikan Barat kepada masyarakat terutama bagi golongan priyayi Jawa. Dia berkeliling menemui para pejabat Jawa meminta dukungan dan bantuan dana untuk membiayai pendidikan mereka. Namun, tidak banyak pejabat-pejabat Jawa yang mendukungnya, karena mereka takut adanya persaingan yang akan mereka hadapi dari golongan priyayi yang sedang tumbuh. Para golongan priyayi terpelajar dikhawatirkan akan menggeser atau menggantikan posisi mereka sebagai pejabat. Walaupun kurang mendapat sambutan dari para pejabat Jawa, namun Wahidin tidak putus asa, dia terus mengampanyekan pentingnya pendidikan bagi masyarakat. Pada tahun 1907 M, dia berkunjung ke STOVIA (*School tot Opleiding Van Inlandsche Artsen*), yaitu sekolah untuk mendidik dokter pribumi dengan cara Barat kepada anak-anak muda priyayi yang tidak mendapat tempat dalam pemerintahan.<sup>5</sup>

Pada siswa STOVIA ini, Wahidin memceritakan semua yang dilihat tentang kondisi masyarakat yang sangat terpuruk, terbelakang, dan tidak berpendidikan. Dia kemudian memperkenalkan gagasan dan keinginannya untuk membebaskan penderitaan bangsa dan masya

---

<sup>5</sup> M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, cet. III, (Jakarta: Serambi, 2010), hlm. 354-355. Suhartono, *Sejarah Pergerakan Nasional; dari Budi Utomo sampai Proklamasi 1908-1945* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1994), hlm. 30. Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme sampai Nasionalisme*, jilid 2, cet. ke-4 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), hlm. 102.

rakatnya, terutama dengan memberikan pengajaran kepada mereka. Bagi Wahidin salah satu cara yang paling penting dan tepat untuk mengentaskan penderitaan mereka adalah pendidikan dan pengajaran. Pendidikan adalah kunci kemajuan.<sup>6</sup> Untuk itu, dia menginginkan adanya sebuah organisasi yang dapat bergerak dalam bidang pendidikan dan pengajaran. Di STOVIA inilah keinginan Wahidin mendapat tanggapan dan respons positif dari para siswanya. Banyak dari mereka yang tergugah dengan pikiran Wahidin, seperti yang diungkapkan oleh Soetomo berikut.

Saya berhadapan dengan Dokter Wahidin Soedirohoesodo, yang berwajah tenang tapi tajam, dan kepandaiannya mengutarakan pikirannya sangat berkesan pada saya. Suaranya yang jelas dan tenang membuka pikiran dan hati saya, membawa gagasan-gagasan baru dan membuka dunia baru yang meliputi jiwa saya yang terluka dan sakit. Berbicara dengan Dokter Wahidin merupakan pengalaman yang sangat mengharukan; dengan mudah orang akan tahu tentang luhurnya semangat pengabdian dokter ini.<sup>7</sup>

Pernyataan Soetomo tersebut menunjukkan bahwa cerita Wahidin tentang nasib bangsa dan masyarakatnya telah mempengaruhi dan menggugah para siswa di STOVIA. Mereka mulai sadar tentang kondisi yang dialami bangsanya. Mereka mulai mengerti arti penting pendidikan dan pengajaran, sehingga mereka tergerak hatinya untuk membantu membebaskan penderitaan yang dialami bangsanya. Dari dokter Wahidin, mereka dapat belajar tentang arti sebuah ketulusan dan keikhlasan dalam memperjuangkan nasib bangsanya dan negaranya. Di kalangan siswa STOVIA, mulai tumbuh rasa empati terhadap nasib bangsanya. Nasionalisme mulai tumbuh, rasa tanggung jawab untuk membebaskan bangsanya mulai mereka pikirkan, sebuah sikap yang tidak pernah terlintas dalam pikiran mereka sebelumnya. Wahidin telah mampu mengubah pikiran para siswa untuk bangkit membantu membebaskan penderitaan bangsanya yang terjajah.

---

<sup>6</sup> Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 50-51.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 53.

Untuk merespons gagasan Wahidin dan merealisasikan keinginannya, maka diambil sebuah keputusan untuk mendirikan sebuah organisasi sebagai sarana memperjuangkan kepentingan dan keinginan mereka. Pada hari Ahad tanggal 20 Mei 1908, diadakan sebuah pertemuan yang dihadiri kalangan pelajar dan mahasiswa, seperti dari STOVIA, sekolah-sekolah guru, sekolah-sekolah pertanian, dan kedokteran hewan. Dari pertemuan tersebut, lahir sebuah organisasi yang dinamai Budi Utomo dengan ketua Soetomo. Mereka bersuka ria dan bertepuk tangan menyambut kelahiran organisasi ini.<sup>8</sup> Soetomo adalah tokoh sentral dalam pertemuan tersebut, sehingga dia dianggap sebagai pendiri Budi Utomo.<sup>9</sup>

Tujuan Budi Utomo seperti yang tercantum dalam pasal 2 Anggaran Dasarnya ialah menggalang kerja sama guna memajukan tanah dan bangsa Jawa dan Madura secara harmonis.<sup>10</sup> Dengan melihat wilayah cakupannya, maka Budi Utomo dianggap sebagai organisasi yang bersifat lokal, karena hanya membatasi dirinya pada wilayah Jawa dan Madura.<sup>11</sup> Namun demikian, Budi Utomo memformulasikan dirinya sebagai organisasi modern dalam arti bahwa organisasi ini mempunyai

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 62. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 355.

<sup>9</sup> Soetomo lahir di Ngepeh, Nganjuk pada tanggal 30 Juli 1888. Pendidikan awal Soetomo Sekolah di ELS, dan melanjutkan ke STOVIA yang merupakan sekolah dokter Jawa. Tanggal 20 Mei Soetomo dan teman-temannya pelajar STOVIA atas dorongan Wahidin Sudirohusodo mendirikan organisasi yang diberi nama Budi Utomo. Dr. Soetomo merupakan golongan terpelajar yang lahir dari pelaksanaan pendidikan kolonial Belanda. Pendidikan Belanda telah membawa pengaruh terhadap sikap dan pemikiran Soetomo. Lihat Kamanjaya, *Tiga Perintis-Pelopop Pahlawan Nasional* (Yogyakarta: UP Indonesia, 1981), hlm. 27. A. K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia* cet. ke-11 (Jakarta: Dian Rakyat, 1986), hlm. 1.

<sup>10</sup> *Aggaran Dasar Organisasi Budi Utomo* dalam Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 272. Lihat juga *Statuten Boedi Oetomo tanggal 20 Mei 1908*, dalam Darsjaf Rachman, *Kilasan Petikan Sejarah Budi Utomo* (Jakarta: Penerbit Yayasan Idayu 1975), hlm. 107.

<sup>11</sup> Dalam rapat pengurus 29 Mei 1909 sebenarnya sudah diajukan usul agar Budi Utomo tidak hanya membatasi gerakannya di Jawa dan Madura saja, tetapi mencakup luruh tanah Hindia Belanda, sehingga Hindia Belanda berkembang serempak, dan penduduk negeri ini bisa dipersatukan. Usul ini sebenarnya sudah dibahas secara mendalam. Usulan tersebut dinilai sangat bagus, namun belum bisa dilaksanakan pada saat itu dengan alasan; (1) Badan Pengurus tidak mengenal kondisi seluruh Hindia Belanda. Oleh karena itu pengurus tidak mungkin memberikan nasehatnya tentang perkembangan di daerah itu (luar Jawa). (2) Jika ada cabang Budi Utomo yang terletak di *tanah sabrang* (daerah di luar Jawa dan Madura), tentu akan ada satu atau dua orang yang menjadi anggota pengurus (cabang). Jika demikian, maka akan susah dan lama cita-cita Budi Utomo akan terealisasi. Oleh karena itu untuk sementara usul tersebut tidak bisa diterima, walaupun tidak bisa diabaikannya untuk masa depan. Dengan demikian pembatasan wilayah yang hanya meliputi tanah Jawa dan Madura hanya karena persoalan waktu saja, bukan tujuan akhir dari Budi Utomo. Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 90.

pimpinan, ideologi yang jelas, dan anggota, serta tujuan yang jelas pula seperti yang tercantum dalam Anggaran Dasarnya. Budi Utomo adalah organisasi yang bercorak lokal tapi modern dan dalam perkembangannya meluas untuk seluruh Hindia Belanda, tanpa membedakan keturunan, suku, agama, maupun jenis kelamin.

Namun terlepas dari berbagai penilaian tersebut, lahirnya Budi Utomo tidak bisa dinafikan sebagai awal kebangkitan Indonesia walaupun hanya terbatas pada masyarakat Jawa dan Madura. Budi Utomo telah menjadi inspirasi bagi lahirnya organisasi-organisasi pergerakan berikutnya, sehingga berakibat pada terjadinya perubahan sosio-politik Indonesia.

Di antara organisasi pergerakan yang lahir setelah Budi Utomo ialah pada bulan September 1908 orang-orang Ambon mendirikan asosiasi yang disebut *Ambonsch Studiefonds*. Selajutnya pada tahun 1911, Sarekat Islam berdiri dan berkembang pesat, bahkan anggotanya melebihi Budi Utomo. Kemudahan persyaratan menjadi anggota dan orientasi organisasi yang mengutamakan kepentingan rakyat kecil menarik minat banyak orang. Jumlah anggotanya di berbagai kota besar seperti di Jawa meningkat secara mencolok. Pada tahun 1916, jumlah anggota mencapai 800.000 orang dan tahun 1919 jumlah anggota mencapai dua juta orang, sebuah perkembangan yang sangat besar pada masa itu.<sup>12</sup>

Dengan melihat realitas sejarah tersebut, maka berdirinya Budi Utomo telah mendorong lahirnya organisasi-organisasi pergerakan dengan sifat dan tujuan yang bermacam-macam. Hal ini telah berpengaruh besar pada perubahan-perubahan politik yang mengarah pada adanya integrasi nasional.

Setelah berdiri, Budi Utomo berkembang cukup pesat. Pada bulan Juli 1908, dua bulan setelah berdiri, Budi Utomo telah memiliki 650 anggota yang tersebar di berbagai daerah, seperti Jakarta, Bogor, Bandung, Yogyakarta, Magelang, Surabaya, dan Probolinggo, bahkan juga Sunda. Mereka tidak hanya dari kalangan pelajar dan mahasiswa, tetapi juga banyak dari kalangan non siswa atau mahasiswa yang bergabung dengan Budi Utomo. Meskipun Budi Utomo secara resmi menetap

---

<sup>12</sup> Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 6-8. Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, hlm. 105. Suhartono, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 32.

kan perhatiannya pada penduduk Jawa dan Madura, namun bahasa yang dipergunakan secara resmi dalam organisasi adalah bahasa melayu, bukan bahasa Jawa atau Madura.

Dalam gerakannya, Budi Utomo lebih berorientasi kultural dan kooperatif dengan pemerintah kolonial, karena menyesuaikan dengan situasi dan kondisi pada waktu itu. Budi Utomo lebih memilih bergerak dalam bidang pendidikan, budaya, ekonomi, dan sama sekali tidak berorientasi politik.<sup>13</sup>

Budi Utomo berusaha terus berjuang meningkatkan pendidikan bagi masyarakat, tidak hanya untuk tingkat dasar, tetapi juga menengah seperti membuka sekolah dagang, sekolah pendidikan guru, sekolah pertanian, OSVIA, dan mempertahankan kualitas STOVIA. Budi Utomo juga melakukan perubahan kurikulum pada sekolah-sekolah tertentu. Semua pendidikan yang dilakukan oleh Budi Utomo untuk memberikan pendidikan Barat, karena pendidikan ala Barat dianggap lebih penting sebagai jalan untuk meraih jenjang sosial yang lebih tinggi, terutama untuk mengisi pegawai dalam pemerintahan dan perusahaan-perusahaan Barat. Selain itu juga, mendesak pemerintah untuk menyediakan lebih banyak lagi pendidikan Barat.<sup>14</sup>

Semua itu dilakukan oleh Budi Utomo untuk membebaskan bangsanya dari kebodohan, keterbelakangan, dan kemiskinan, sehingga menyadari kondisi mereka sebagai bangsa yang dijajah, tumbuh rasa kebangsaan dan nasionalismenya, sebuah ikhtiar yang sangat realistis pada masa itu. Dengan pendidikan, mereka akan menyadari kondisi mereka dan bangkit untuk melawan penjajah guna meraih kemerdekaannya.

Namun demikian, lahirnya Budi Utomo bukan tanpa tantangan. Ada kelompok tertentu yang tidak suka dengan keberadaan Budi Utomo, sehingga menimbulkan reaksi kurang menyenangkan dari mereka. Sebagian reaksi datang dari Belanda yang tidak senang dengan Budi Utomo karena sangat potensial untuk mengganggu stabilitas daerah

---

<sup>13</sup> Budi Utomo tidak menjadi organisasi politik, karena kondisinya tidak memungkinkan. Pada waktu itu masih berlaku peraturan Belanda, *Regeering Rglement* pasal 111 yang melarang mendirikan perkumpulan politik atau yang serupa yang dapat mengganggu ketentraman umum. Oleh karena itu Budi Utomo lebih memilih bergerak dalam bidang pendidikan. Suhartono, *Sejarah Pergerakan Nasional*, hlm. 31-32.

<sup>14</sup> Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm.357.

jajahan.<sup>15</sup> Mereka mengatakan orang-orang Jawa mulai banyak cincong. Hal ini berbeda dengan kalangan etnis yang memandang sebagai hal yang wajar dan menganggap sebagai kebangkitan dari Timur. Reaksi keras tidak hanya datang dari Belanda, tetapi juga dari kalangan *priyayi gedhe*. Sebagai bentuknya, di Semarang pada tahun 1908, mereka para bupati membentuk perkumpulan *Regenten Bond Setia Mulia* dengan tujuan mencegah cita-cita Budi Utomo. Bagi mereka, Budi Utomo dianggap akan mengganggu keamanan dan kedudukan mereka.<sup>16</sup> Berbeda dengan para Bupati yang progresif, mereka sangat mendukung keberadaan Budi Utomo, seperti Tirtokusumo Bupati Karang Anyar.<sup>17</sup> Dengan demikian, tidak semua Bupati menolak keberadaan Budi Utomo. Mereka yang menolak adalah kalangan konservatif yang takut kehilangan peran dan posisi mereka yang sudah mapan.

Pada tanggal 3-5 Oktober 1908, Budi Utomo menyelenggarakan kongresnya yang pertama di Yogyakarta.<sup>18</sup> Jumlah peserta kongres sekitar 300 orang utusan dari berbagai daerah dan kebanyakan berasal dari kalangan priyayi. Pada kongres ini, Budi Utomo menetapkan dan mengesahkan pengurus organisasi, anggaran dasar, tujuan dan programnya. Kepengurusan Budi Utomo hasil kongres ini tidak lagi didominasi

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 357.

<sup>16</sup> Kekhawatiran mereka dengan Budi Utomo adalah wajar, mengingat gerakan Budi Utomo bisa menjadi ancaman bagi mereka. Kegigihan Budi Utomo dalam memeperjuangkan pendidikan bagi masyarakat lambat laun akan melahirkan elit-elit pelajar baru yang mempunyai kesadaran kebangsaan sangat kuat. Hal ini tentu dikhawatirkan oleh Belanda akan mengganggu stabilitas negara jajahan, karena bisa jadi mereka akan menjadi motor penggerak kebangkitan yang menuntut kemerdekaan. Hal ini tentu sangat dikhawatirkan oleh Belanda. Demikian juga bagi para priyayi, keberadaan Budi Utomo akan mengancam posisi mereka yang selama ini sudah mapan, sebab kalau Budi Utomo berhasil melahirkan elit baru terpelajar bukan hal yang mustahil keberadaan mereka akan diganti oleh orang-orang Budi Utomo. dari sini dapat dilihat bahwa penolakan mereka terhadap Budi Utomo lebih didasarkan pada kepentingan mereka yang merasa terancam oleh gerakan Budi Utomo. Menurut Sartono, para kaum priyayi birokrasi sangat mengkhawatirkan gerakan Budi Utomo, karena dapat mengancam kedudukan mereka sebagai elit yang sudah mapan. Mereka sebagai pemegang *status quo* tentu menginginkan kepentingan mereka terjamin dan tidak boleh diganggu. Oleh karena itu setiap perubahan berarti ancaman terhadap kepentingan mereka, dan Budi Utomo tentu akan membawa perubahan terutama dalam struktur sosial. Munculnya kaum terpelajar sebagai kaum profesional pasti akan mengurangi ruang gerak kekuasaan elit birokrasi yang dikuasai oleh mereka, bahkan dapat menggeser mereka. Itulah kenapa kalangan priyayi birokrat merasa khawatir dengan lahirnya Budi Utomo. Sartono, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, hlm. 102.

<sup>17</sup> Suhartono, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 30. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 357.

<sup>18</sup> Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 357. Ada beberapa alasan mengapa Yogyakarta dipilih sebagai tempat kongres, antara lain, Yogyakarta adalah tempat tinggal dr. Wahidin, Yogyakarta masih dianggap sebagai lambang kesatuan Jawa, sebagai pernyataan hormat dan terimakasih atas bantuan yang diberikan Pangeran Notodirdjo (Pakualam).

kalangan siswa STOVIA, tapi digantikan dengan tokoh-tokoh muda yang dianggap lebih berpengalaman dan pantas memangku jabatan pengurus. Ada pedoman yang dianut pada saat itu, yaitu pemuda-pemuda harus menjadi motor dan orang-orang tua menjadi sopir, supaya kapal tak hancur terkena karang dan selamat sampai ke pelabuhan.<sup>19</sup> Dengan banyaknya kalangan tokoh muda priyayi yang masuk dalam jajaran kepengurusan Budi Utomo, maka secara tidak langsung sudah menggeser kalangan dari STOVIA yang sejak awal berdirinya mendominasi tubuh Budi Utomo. Hal ini tentu akan berpengaruh pada perjalanan Budi Utomo. Tidak jelas mengapa kalangan priyayi dapat menggeser kalangan orang-orang dari STOVIA di tubuh Budi Utomo.

Pada kongres ini Budi Utomo memantapkan lagi tujuan organisasi, dengan lebih mencurahkan perhatiannya pada:

- a. Usaha pendidikan dalam arti seluas-luasnya.
- b. Peningkatan pertanian, peternakan, dan perdagangan.
- c. Kemajuan teknik dan kerajinan.
- d. Menghidupkan kembali kesenian pribumi dan tradisi.
- e. Menjunjung tinggi cita-cita kemanusiaan.
- f. Hal-hal lain yang bisa membantu meningkatkan kesejahteraan bangsa.<sup>20</sup>

Terpilih sebagai Pengurus Besar R. T. Tirtokusumo Bupati Karanganyar, sedangkan anggotanya terdiri dari kalangan pegawai pemerintah dan mantan pegawai pemerintah. Pusat organisasi ditetapkan di Yogyakarta.<sup>21</sup>

Dengan melihat tujuan hasil kongres pertama ini, maka tujuan Budi Utomo tidak lagi hanya ingin meningkatkan bidang pendidikan dan pengajaran, tetapi juga sudah merambah pada bidang lain, seperti peningkatan ekonomi masyarakat dan kebudayaan. Berbagai bidang menjadi garapan Budi Utomo untuk menyejahterakan masyarakat,

---

<sup>19</sup> Cahyo Budi Utomo, *Dinamika Pergerakan Kebangsaan Indonesia dari Kebangkitan Hingga Kemerdekaan* (Semarang: IKIP Semarang, 1995), hlm. 53.

<sup>20</sup> Aggaran Dasar Organisasi Budi Utomo dalam Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 272.

<sup>21</sup> Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 1.

seperti pertanian, peternakan, perdagangan, dan tehnik industri. Semua itu diorientasikan untuk meningkatkan ekonomi masyarakat agar mereka lebih sejahtera dan terangkat dari kemiskinan. Apa lagi bidang-bidang tersebut telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan mereka. Pertanian, peternakan, dan perdagangan adalah mata pencaharian yang selama itu memang ditekuni oleh masyarakat. Hal ini tentu tidak bisa dilepaskan dari kondisi mereka sabagai masyarakat terjajah, dan hanya bidang-bidang itu yang bisa dilakukan untuk meningkatkan perekonomian mereka.

Dalam kongres di Jogja ini terjadi perdebatan yang sangat keras dari peserta tentang corak gerakan Budi Utomo ke depan. Ada dua kelompok yang saling bertentangan mengenai perjuangan Budi Utomo, sehingga terjadi perkembangan pemikiran yang sangat dinamis dari peserta kongres. Satu kelompok yang diwakili Tjipto Mangunkusumo, seorang dokter, dan mempunyai pandangan dan pemikiran radikal progresif. Dia dan kelompoknya menginginkan agar Budi Utomo menjadi partai politik yang berjuang untuk mengangkat rakyat semuanya, bukan hanya golongan priyayi, dan kegiatannya lebih tersebar di seluruh Indonesia, tidak terbatas hanya di Jawa dan Madura. Budi Utomo harus berjuang secara politik untuk menghadapi pemerintah. Hal itu dianggap tepat untuk memberikan imbangan politik kepada pemerintah kolonial. Sedangkan kelompok kedua diwakili oleh Radjiman Widiodyaningrat, yang juga seorang dokter tetap menginginkan Budi Utomo tetap berjuang secara kultural seperti yang sudah dilakukan sebelumnya.<sup>22</sup>

Dua kelompok yang saling berkonfrontasi dalam kongres tersebut memang tidak dapat dipertemukan, karena masing-masing tetap kukuh dengan pendapatnya masing-masing. Perbedaan pendapat kedua kubu tersebut tidak hanya persoalan gerakan, tetapi juga menyangkut pendidikan atau pengajaran yang dilakukan Budi Utomo. Kelompok Radjiman berpendapat pendidikan harus dilakukan dari atas atau kalangan elit, sebab apabila elite masyarakat Jawa telah berpendidikan, maka rakyat jelata akan segera mengikutinya. Berbeda dengan kelompok Tjipto yang lebih mementingkan pendidikan untuk masyarakat desa atau pendidikan dari bawah. Namun, keduanya baik Radjiman dan Tjipto

---

<sup>22</sup> Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 356. Suhartono, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 31.

sama-sama kalah dalam perebutan pimpinan Budi Utomo. Kongres akhirnya membuat dewan pimpinan yang didominasi oleh para pejabat generasi tua, dan membuat keputusan bahwa gerakan Budi Utomo tetap terbatas pada penduduk Jawa dan Madura dan tidak akan melibatkan diri dalam kegiatan politik. Budi Utomo tetap pada tujuan awal yaitu meningkatkan pendidikan dan kebudayaan, yaitu mendorong pendidikan yang semakin luas bagi kaum priyayi dan kegiatan pengusaha Jawa.<sup>23</sup> Pada akhirnya, yang terpilih sebagai ketua umum Budi Utomo yang baru adalah Tirtokoesoemo.<sup>24</sup>

Namun dalam perjalanannya, Tirtokoesoemo ternyata tidak mampu menghadapi perseteruan yang ada dalam tubuh Budi Utomo. Ia tidak berhasil memepersatukan kembali dua kubu yang saling bersebrangan. Ia gagal memenuhi harapan-harapan besar para anggota Budi Utomo yang telah memberikan kepercayaan kepadanya. Tarik menarik antar kubu yang berseteru di dalamnya tetap tidak bisa diselesaikan. Konflik dalam tubuh Budi Utomo tetap tidak bisa diselesaikan. Di samping itu, Budi Utomo berjalan lamban dan mengalami kemunduran. Aktifitasnya hanya terbatas pada penerbitan majalah bulanan "Goeroe Desa" dan membuat petisi atau tuntutan kepada pemerintah tentang peningkatan mutu pendidikan menengah, namun hal itu tidak banyak berperan bagi upaya perbaikan masyarakat atau di internal Budi Utomo. Pengaruh Budi Utomo semakin merosot, bahkan beberapa anggotanya juga ke luar dari Budi Utomo.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 357. Marwati Djoened dkk. *Sejarah Nasional Indonesia jilid V*, cet. ke-7 (Jakarta: Penerbit Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Balai Pustaka, 1992), hlm. 178.

<sup>24</sup> Terpilihnya Tirtokoesoemo sebagai ketua umum Budi Utomo dipandang tepat pada waktu itu. Di samping seorang Bupati Karanganyar, dia juga salah seorang yang giat dalam memajukan pendidikan Barat, bahkan sebelum tahun 1908, atas inisiatif sendiri, dia telah mendirikan sekolah gadis, sebuah usaha yang sangat dihargai oleh Budi Utomo. Demikian juga pemerintah kolonial Belanda yang menyambut baik terpilihnya Tirtokoesoemo, karena ia akan memberikan harapan untuk dapat bekerja sama antara pemerintah dengan Budi Utomo. Pihak kolonial Belanda memandang bahwa terpilihnya Tirtokoesoemo sebagai ketua umum Budi Utomo sebagai pertanda baik, meskipun secara resmi pemerintah Hindia Belanda tidak langsung mengakui keberadaan Budi Utomo. Baru pada Desember 1909 Pemerintah Kolonial mengakui Budi Utomo sebagai organisasi yang berbadan hukum dan sah. Pada akhir tahun 1909 ini Budi Utomo sudah mempunyai 40 cabang dengan jumlah anggota sekitar 10.000 orang. Pringgogido, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 1-2. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 357. Marwati Djoened dkk., *Sejarah Nasional Indonesia*, hlm. 179.

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 179.

Pada tanggal 10-11 Oktober 1909, Budi Utomo menyelenggarakan kongresnya yang kedua di gedung “Mataram” Yogyakarta dan dihadiri oleh sembilan cabang. Namun meskipun lebih terorganisir, kongres yang kedua ini kurang bergairah dan tidak banyak memberikan arti bagi Budi Utomo. Kongres ini tidak menghasilkan apa-apa bagi kemajuan organisasi. Semangat Budi Utomo mulai menurun, dan banyak anggotanya yang tidak puas dengan perkembangan Budi Utomo. Hal ini semakin jelas terlihat ketika tahun 1910, dengan alasan organisasi, pengurus Budi Utomo memutuskan untuk tidak menyelenggarakan kongres ketiga yang rencananya akan diadakan bulan Oktober. Budi Utomo hanya menyelenggarakan rapat terbatas pada tanggal 21 Agustus 1910. Pada rapat tersebut dibahas tentang pentingnya meningkatkan mutu sekolah dasar pribumi, agar murid bisa meneruskan pendidikan menengahnya pada lembaga-lembaga di mana bahasa Belanda menjadi bahasa pengantarnya. Di samping itu dalam rapat ini juga dibicarakan masalah organ baru organisasi Budi Utomo. Namun demikian, rapat tersebut tetap tidak bisa menutupi kelesuan Budi Utomo.

Pada tahun 1912, Tirtokusumo mengundurkan diri dan meletakkan jabatannya sebagai ketua Budi Utomo karena merasa tidak mampu memperbaiki keadaan Budi Utomo.<sup>26</sup> Tidak ada kemajuan apapun selama kepemimpinannya. Untuk menggantikan Tirtokusumo, maka dipilihlah Ario Noto Dirodjo sebagai ketua Budi Utomo. Ia memimpin Budi Utomo saat Budi Utomo mengalami stagnasi dan kemunduran. Ario Noto Dirodjo telah berusaha keras untuk mengembalikan citra Budi Utomo, tetapi tidak berhasil. Usahnya mendirikan *Neutral Onderwijs* (Sekolah Netral) dan menggalang dana pendidikan *darmoworo* juga belum mampu mengangkat keterpurukan Budi Utomo. Budi Utomo semakin lemah dan kehilangan wibawa serta pengaruhnya di tengah-tengah masyarakat.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Ada beberapa sebab mengapa Budi Utomo mengalami kemunduran sejak awal berdirinya. Di antaranya di samping kekurangan dana dan tidak adanya kepemimpinan yang dinamis, juga tidak bisa dinafikan karena lahirnya organisasi-organisasi baru, baik yang bersifat sosial keagamaan, kebudayaan, pendidikan, ataupun bersifat politik. Organisasi seperti Sarekat Islam, Muhammadiyah, dan *Indsche Partij* telah menarik unsur-unsur yang merasa tidak puas ke luar dari Budi Utomo. Organisasi-organisasi tersebut lebih aktif dan bergerak di kalangan masyarakat bawah, sehingga untuk pertamakalinya menyebabkan terjalinya hubungan antara rakyat desa dan elite-elite baru. Organisasi-organisasi tersebut dinilai lebih memberikan harapan dan menyebabkan Budi Utomo kehilangan pengaruhnya. Organisasi-organisasi tersebut melakukan sesuatu yang tidak dipikirkan oleh Budi Utomo, sehingga berkembang melibehi Budi Utomo Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*,

Pada akhir tahun 1914, Ario Noto Dirodjo meletakkan jabatannya karena sakit. Ia tidak dapat meneruskan kepemimpinannya dalam Budi Utomo. Akhirnya Raden Ngabehi Wediopuro atau Radjiman ditunjuk sebagai ketua Budi Utomo menggantikan Ario Noto Dirodjo.<sup>28</sup> Pada masa Radjiman inilah, Budi Utomo mulai menggeliat dengan tidak hanya membatasi diri pada gerakan-gerakan kultural, tetapi juga politik. Pelan-pelan Budi Utomo mulai memperbaiki citranya, meskipun tetap tidak mampu membawa pengaruh Budi Utomo lebih luas.

### C. GERAKAN POLITIK BUDI UTOMO

Dalam perkembangannya, Budi Utomo tidak bisa terus menerus mempertahankan gerakannya secara kultural. Perubahan peta politik di Eropa dan internal pemerintah kolonial telah mendorong Budi Utomo untuk terjun dan melibatkan diri dalam ranah politik. Pecahnya Perang Dunia 1 pada tahun 1914 yang melibatkan negara-negara Eropa dijadikan momentum oleh Budi Utomo untuk bangkit dan mengembalikan kekuatan Budi Utomo yang terpuruk. Untuk merespons terjadinya perang di Eropa, Radjiman sebagai ketua Budi Utomo mengintruksikan digelarnya rapat se-Jawa di Semarang pada tanggal 13 September 1914. Sidang itu membahas tentang sikap yang harus diambil oleh penduduk pribumi ketika pemerintah dalam keadaan genting, karena pecahnya Perang besar di Eropa.<sup>29</sup>

Radjiman cukup kritis dan jauh ke depan dalam menyikapi terjadinya perang di Eropa. Meskipun perang itu terjadi di Eropa buka berarti implikasinya tidak akan berpengaruh pada wilayah Hindia Belanda. Oleh karena itu Radjiman dan Budi Utomo perlu membuat keputusan bagaimana sikap kalangan pribumi menghadapi perang di Eropa, jika di kemudian hari merambah ke Hindia Belanda. Banyaknya negara yang terlibat dalam perang tersebut, dengan ambisi dan kepentingan politik

---

hlm. 357. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 2. Marwati Djoened dkk., *Sejarah Nasional Indonesia*, hlm. 180..

<sup>28</sup> Pitut Soeharto dan A. Zainoel Ihsan, *Cahaya di Kegelapan: Capita Selecta Kedua Boedi Oetomo dan Sarekat Islam* (Jakarta : Penerbit Jayasakti, 1981), hlm. 134.

<sup>29</sup> Gamal Komandoko, *Boedi Oetomo : Awal Bangkitnya Kesadaran Bangsa* (Yogyakarta: Penerbit Medpress, 2008), hlm.105.

masing-masing, bukan tidak mustahil akan akan berimpikasi pada negara di manapun, termasuk Hindia Belanda.

Pada rapat tersebut, Budi Utomo telah membuat keputusan yang isinya menginstruksikan agar bangsa Jawa memihak pada pemerintah untuk melawan agresi militer dari negara manapun yang mungkin akan datang. Namun rumusan tersebut tidak diterima oleh sebagian besar peserta rapat. Akhirnya rapat rumuskan dua butir keputusan. *Pertama*, apabila ancaman peperangan timbul di Jawa, maka rakyat tidak akan bisa terlepas sedikitpun dari tanah air mereka. *Kedua*, jika ancaman (peperangan) benar-benar terjadi, maka apabila memungkinkan rakyat pribumi harus membantu mempertahankan keamanan tanah air, sehingga tidak akan ada beban tambahan bagi pemerintah.<sup>30</sup>

Dengan keputusan tersebut, Budi Utomo ingin menegaskan, bahwa membela tanah air adalah sebuah keharusan, oleh karena itu semua rakyat harus mempersiapkan diri jika sewaktu-waktu terjadi agresi militer terhadap tanah airnya untuk melawan demi mempertahankan tanah air.

Pada tanggal 5-6 Agustus 1915, Budi Utomo mengadakan rapat umum di Bandung. Dalam rapat umum tersebut, Budi Utomo mengangkat isu tentang pentingnya membentuk milisi sebagai pertahanan diri. Budi Utomo sangat mengkhawatirkan akan munculnya intervensi kekuasaan asing lain, yang kapan saja bisa masuk ke tanah air. Kekhawatiran Budi Utomo semakin jelas ketika Budi Utomo menjadi organisasi pertama yang mendukung gagasan wajib militer bagi penduduk pribumi.<sup>31</sup>

Isu tentang pembentukan milisi dan sikapnya yang mendukung wajib militer tersebut, dapat dipahami sebagai penegasan gerakan politik Budi Utomo. Budi Utomo yang sebelumnya hanya membatasi diri pada gerakan-gerakan kultural, namun dengan perubahan kondisi sosia politik dan pecahnya perang di Eropa, mau tidak mau Budi Utomo masuk dalam lapangan politik. Perubahan ini terjadi ketika Budi Utomo dipimpin oleh Radjiman, seorang yang terkenal konservatif dan sangat kuat memegang adat dan kebudayaan Jawa. Di awal-awal berdirinya Budi

---

<sup>30</sup> Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 164.

<sup>31</sup> Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan*, hlm. 2. Marwati Djoened dkk., *Sejarah Nasional Indonesia*, hlm. 180.

Utomo, Radjiman termasuk orang yang menolak kalau Budi Utomo berorientasi politik, namun akibat perubahan-perubahan yang terjadi, justru Radjiman yang membawa Budi Utomo ke ranah politik. Pada masa Radjiman, gerakan Budi Utomo tidak hanya terbatas pada gerakan kultural, tetapi juga politik.

Di samping kondisi di atas, faktor lain yang mendorong Budi Utomo masuk dalam arena politik tidak bisa lepas dari Gubernur Jendral J.P. Graff van Linburg Stirum. Ia dikenal sebagai diplomat yang beraliran liberal. Ia yang memberikan semangat agar Budi Utomo terjun ke ranah politik. Van Linburg Stirum mempunyai pandangan yang sejalan dengan Budi utomo yang menginginkan pembaharuan di Hindia dilakukan secara bertahap. Oleh karena itu ia memberikan kemudahan bagi Budi Utomo untuk memasuki ranah politik, meskipun pada saat itu masih diberlakukan *Regering Reglement* pasal 111 yang melarang diadakannya rapat dan perkumpulan politik.<sup>32</sup>

Sejak masuk dalam ranah politik, Budi Utomo terlibat dalam isu-isu politik yang sangat strategis demi menjaga kedaulatan tanah air. Salah satunya tentang pembentukan milisi yang diangkat Budi Utomo dalam rapat umumnya di Bandung. Isu tersebut bukan tanpa alasan, sebab pemerintah sebelum pecahnya Perang Dunia 1 lebih mengutamakan pertahanan laut di Hindia Belanda, sementara pasukan darat diabaikan. Dalam pandangan Budi Utomo hal tersebut dinilai sangat tidak strategis sebagai pertahanan. Oleh karena itu Budi Utomo menggagas pentingnya pembentukan milisi pribumi sebagai pasukan non reguler, untuk menghadapi kemungkinan serangan militer. Gagasan dan isu tersebut terus mengemuka, dan akhirnya pemerintah menyadari jika pertahanan laut tidak cukup kuat untuk menghadapi serangan militer ke Hindia Belanda. Gagasan itu disebut *Indie Weerbar* atau kesanggupan Hindia membela diri. Pertahanan bagi Hindia Belanda dipandang sangat penting untuk mengantisipasi kemungkinan serangan Jepang. Hindia Belanda sangat khawatir, karena Jepang telah melakukan ekspansinya ke berbagai negara tetangganya, seperti Korea, dan tidak mustahil dalam perkembangannya Jepang akan menyerang Hindia Belanda.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 182.

<sup>33</sup> *Ibid.*, hlm. 161-162. Robert van Niel, *Munculnya Elit Modern*, 241.

Namun, gagasan Budi Utomo tentang pembentukan milisi pribumi ternyata menimbulkan kontroversi dan keberatan dari masyarakat, termasuk di internal Budi Utomo sendiri. Oleh karena itu, meskipun pembentukan milisi untuk pribumi sudah diputuskan, namun bagaimana merealisasikan dan teknis pelaksanaannya perlu mempertimbangkan pendapat rakyat. Apa lagi pada waktu itu juga muncul gagasan tentang pentingnya dibentuk dewan rakyat, sebagai wakil dari rakyat untuk menyuarakan kepentingannya, bahkan gagasan tersebut lebih menguat ketimbang gagasan pembentukan milisi. Pembentukan dewan rakyat dianggap lebih penting dan strategis, karena akan menjadi wadah masyarakat untuk menyampaikan keinginannya kepada pemerintah.<sup>34</sup>

Keputusan Budi Utomo tentang perlunya pembentukan Dewan Rakyat dan milisi bagi pribumi mencerminkan perubahan radikal bagi sebuah organisasi yang didominasi kalangan priyayi dan pejabat pribumi. Jalan politik yang diambil oleh Budi Utomo telah mendorongnya untuk menunjukkan kemampuannya dalam memberikan daya tawar kepentingan di depan pemerintah. Pembentukan Dewan rakyat telah menjadi masalah paling penting yang diperjuangkan oleh Budi Utomo, meskipun telah menimbulkan kontroversi dan kecurigaan di kalangan pejabat Belanda.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Slamet Muljana, *Kesadaran Nasional : Dari Kolonialisme Sampai Kemerdekaan, Jilid 1* (Yogyakarta : LKiS, 2008), hlm. 49.

<sup>35</sup> Gagasan tentang pembentukan Dewan Rakyat telah menimbulkan kontroversi di kalangan pejabat pemerintah Belanda. Mereka terpecah menjadi dua kelompok. Kalangan etis dapat menerima keinginan rakyat untuk membentuk dewan rakyat, karena hal tersebut hak mereka. Sebaliknya kalangan konservatif menentang keras gagasan tersebut. Bagi kalangan konservatif dibentuknya dewan rakyat akan sangat merugikan Belanda. Salah seorang dari kalangan mereka, Van Aalst Residen Surabaya berpendapat, bahwa pengakuan hak pilih bagi pribumi berarti awal berakhirnya kekuasaan Belanda di Jawa, dan hal tersebut secara hukum akan mengakibatkan dihapuskannya kekuasaan Belanda. Oleh karena itu ia menolak dibentuknya Dewan Rakyat. Kekhawatiran Van Aalst Residen Surabaya cukup beralasan, sebab Dewan Rakyat yang akan dibentuk pasti akan diisi oleh berbagai elemen yang merepresentasikan semua kekuatan kelompok masyarakat pribumi, yang semuanya pasti dari kalangan terpelajar dan intelektual. Hal ini akan menjadi bumerang bagi Belanda, sebab mereka pasti akan menjadi alat perjuangan bagi pribumi. Dewan Rakyat akan menjadi wadah yang dapat mempersatukan cita-cita mereka mengenai bangsa tanah air mereka, meskipun mereka berbeda-beda latar belakang, organisasi ataupun ideologi. Namun demikian kelompok konservatif tidak akan mampu menghalangi keinginan pribumi yang mendapat dukungan dari kalangan etis. Kelompok etis tidak merasa khawatir dengan dibentuknya Dewan Rakyat, dan memandang layak untuk memberikan hak mereka, bahkan Gubernur Jendral van Limburg Stirum sangat setuju dan terus menerus mendesak pemerintah Belanda untuk segera mengesahkan undang-undang mengenai pembentukan Dewan Rakyat. Bagi kalangan etis, tidak ada yang perlu dikhawatirkan selama Budi Utomo dapat menguasai badan tersebut. Kaum Etis menegaskan bahwa Budi Utomo akan memiliki peranan yang sangat penting di dalam Dewan Rakyat ini apabila sudah dibentuk. Budi Utomo bisa menjadi jembatan antara golongan radikal

Keberanian Budi Utomo memperjuangkan berdirinya Dewan Rakyat menunjukkan bahwa ia semakin matang dalam ranah politik. Gagasannya di bidang politik telah memberikan pengaruh besar bagi pergerakan nasional. Budi Utomo memainkan perannya yang sangat unik. Satu sisi bersikap moderat dan akomodatif dengan pemerintah Hindia Belanda, namun di sisi lain ia tetap konsisten sebagai gerakan yang memperjuangkan nasib bangsa dan negaranya. Budi Utomo tidak pernah menjadi alat kekuasaan pemerintah. Sikapnya yang akomodatif dan moderat inilah sebenarnya yang menyebabkan gagasan Budi Utomo bisa diterima oleh pihak Hindia Belanda. Budi Utomo selalu mendapat dukungan dari pemerintah Hindia. Di sinilah letak kecerdasan Budi Utomo dalam memainkan perannya demi kemajuan bangsa dan tanah airnya. Semua gerakan yang dilakukan Budi Utomo baik dalam bidang pendidikan dan pengajaran, kebudayaan, dan politik sekalipun semata-mata demi kepentingan bangsa dan tanah air.

Kiprahnya di bidang politik, tidak hanya mempengaruhi cara pandang masyarakat terhadap Budi Utomo, tetapi yang lebih penting lagi Budi Utomo mendapatkan kembali dukungan rakyat yang beberapa tahun sebelumnya sempat diambil alih oleh Sarekat Islam dan *Indische Partij*. Pada waktu itu Budi Utomo dinilai lemah, karena tidak berani masuk dalam kancah politik. Banyak masyarakat yang mempertanyakan dan mengkritik Budi Utomo, bahkan beberapa anggotanya memilih ke luar dari keanggotan Budi Utomo. Namun gagasan dan perjuangannya dalam pembentukan Dewan Rakyat (*Volksraad*) telah merubah image Budi Utomo. Respon dan tanggapan positif, serta dukungan dari penduduk pribumi, termasuk dari beberapa organisasi yang ada pada waktu itu terus mengalir ke Budi Utomo. Perubahan orientasi ini telah memberikan keuntungan bagi Budi Utomo. Budi Utomo tidak hanya berhasil memperoleh dukungan dan simpati rakyat, namun juga mengantarkan Budi Utomo masuk ke dalam sistem birokrasi pemerintah kolonial. Inilah babak baru Budi Utomo setelah masuk dalam arena politik. Dalam sejarahnya Budi Utomo tidak pernah melawan pemerintah,

---

dan golongan konservatif, karena karena Budi Utomo bercorak moderat dan bersikap bersahabat terhadap pemerintah, serta mendukung gagasan kemajuan secara bertahap, sebuah corak yang tidak dimiliki oleh organisasi lain pada waktu itu. Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 181-184.

namun semua gerakannya, termasuk dalam politik selalu mendapat simpati dan dukungan tidak saja dari masyarakat pribumi, tetapi juga dari pemerintah kolonial. Budi Utomo seperti menjadi jembatan bagi pribumi untuk mendapatkan hak-haknya dan mengambil peran dalam birokrasi Pemerintahan Hindia Belanda.

Akhirnya pada tanggal 11 Desember 1916, Undang-Undang tentang Dewan Rakyat disahkan dan diterima oleh *Statuten General*.<sup>36</sup> Pada awalnya dewan tersebut akan dinamai dewan kolonial, namun karena khawatir mendapatkan penentangan dari penduduk pribumi, maka badan baru tersebut dinamakan *Volksraad*. Sebagai lembaga, *Volksraad* cuma berfungsi sebagai penasehat pemerintah Hindia Belanda, bukan sebagai parlemen yang mempunyai tanggung jawab membuat undang-undang.

Dalam perkembangan selanjutnya, Budi Utomo terus terlibat aktif dalam persoalan politik. Ketika C.G. Cramer dari *Indische Social Democratische Partij* (ISDP) menginisiasi terbentuknya *Radikal Concentratie* atau front persatuan, Budi Utomo ikut di dalamnya bersama Central Sarekat Islam dan Insulinde. *Radikal Concentratie* atau front persatuan ini bertujuan di samping sebagai usaha untuk mempersatukan aliran-aliran kiri yang ada di dalam *Volksraad*, front ini juga sebagai sarana untuk menuntut adanya pembaharuan dalam pemerintahan.<sup>37</sup> Salah satu tuntutan mereka ialah pembaharuan dalam *Volksraad*. Bagi mereka

---

<sup>36</sup> Mendengar kabar disahkannya pendirian *Volksraad*, Budi Utomo segera mengambil inisiatif dengan membentuk Komite Nasional untuk membahas *Volksraad* dan mempersiapkan diri bagaimana pemilihannya pada masa datang. Komite Nasional ini beranggotakan pimpinan dari berbagai organisasi pribumi, di antaranya; Budi Utomo dengan dua utusan, empat organisasi daerah kerajaan dengan enam utusan, perhimpunan bupati mengirim dua utusan, Central Sarekat Islam satu utusan, dan Perserikatan Guru-Guru Hindia Belanda (PGHB) mengirim dua utusan. Semua anggota Komite Nasional ini berjumlah 12 orang, dari semua organisasi tersebut menjadi delegasi ke negeri Belanda, kecuali Perserikatan Guru-Guru Hindia Belanda (PGHB). Inisiatif untuk membentuk Komite Nasional yang bertugas mengkoordinasi aktivitas persiapan pembentukan Dewan Rakyat datang dari Budi Utomo. Di antara persiapan yang harus dilakukan ialah menyusun daftar calon dari organisasi masing-masing. Daftar itu terdiri dari dua bagian, yang pertama memuat calon-calon yang akan dipilih lewat dewan perwakilan kota praja, kabupaten dan propinsi. Sedangkan bagian kedua memuat nama-nama calon yang akan diangkat oleh pemerintah Hindia Belanda. Budi Utomo memainkan peran penting dalam proses pembentukan Dewan Rakyat. Pada bulan Juli 1917, Komite Nasional mengadakan rapat pertamanya. Pada rapat ini dibahas tentang bagaimana teknis dan tata cara penunjukan dan pemilihan pertama anggota *Volksraad*. Sartono, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, hlm. 132. Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme*, hlm. 200. Pringgogido, *Sejarah Pergerakan*, hlm.3.

<sup>37</sup> Susanto Tirtoprodjo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia* (Jakarta: Penerbit P.T. Pembangunan, 1993), hlm. 18.

orang-orang yang mewakili rakyat dan dipilih oleh rakyat serta *Volksraad* (Dewan Perwakilan Rakyat) seharusnya memiliki hak legislatif bukan hanya sebagai penasehat pemerintah. Itulah sebenarnya yang ingin diwujudkan melalui *Radicale Concentratie*.<sup>38</sup> Namun keinginan untuk menjadikan *Volksraad* sebagai sebuah lembaga legislatif akhirnya gagal. *Volksraad* tetap hanya menjadi badan penasehat pemerintah kolonial. Kegagalan ini terjadi karena menteri urusan tanah jajahan yang baru Simon De Graff dan Gubernur Jendral yang baru D.Fok yang beraliran konservatif menolah dan mau ada perubahan dalam *Volksraad*.<sup>39</sup>

Bergabungnya Budi Utomo dalam *Radicale Concentratie* menunjukkan sifat progresifnya dalam memihak kepentingan rakyat. Budi Utomo yang selalu akomodatif dan moderat dalam politiknya, dapat juga keras dalam hal tertentu yang dianggapnya prinsip bagi bangsa dan tanah air. Sikap ini juga tidak mengganggu hubungannya dengan pemerintah. Peran Budi Utomo di dalam *Radicale Concentratie* ternyata tidak merusak reputasinya sebagai organisasi yang bersikap akomodatif terhadap pemerintah. Budi Utomo tetap mendapat sambutan yang baik dari pemerintah. Budi Utomo terus meningkatkan lagi gerakannya di bidang politik. Ditolaknya hak legislasi pada *Volksraad* yang diperjuangkan bersama *Radicale Concentratie* tidak menyurutkan perjuangan Budi Utomo di bidang politik. Budi Utomo terus aktif terlibat dalam gerakan politik bersama kelompok-kelompok yang lain.

Pada Tahun 1927, Budi Utomo ikut masuk menjadi anggota Per-mufakatan Perhimpunan-Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI). PPPKI lahir atas inisiatif Soekarno dan berdiri secara resmi pada 17 Desember 1927. Di dalamnya bergabung juga beberapa organisasi seperti Partai Nasional Indonesia, Sarekat Islam, Pasundan, Per-kumpulan Kaum Betawi, dan *Indonesische Studdieche Sumatranen Bond*. Semua partai-partai ini pada tanggal 17 Desember 1927 bersama-sama menggabungkan diri dalam PPPKI.<sup>40</sup> Meskipun Budi Utomo terus melibatkan diri dalam politik, namun secara kelembagaan Budi Utomo tidak melupakan untuk mengembangkan organisasinya. Budi Utomo

---

<sup>38</sup> Muljana, *Kesadaran Nasional*, hlm. 56.

<sup>39</sup> Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalism*, hlm 245.

<sup>40</sup> Muljana, *Kesadaran Nasional*, hlm. 6.

mulai menyadari bahwa keberhasilan gerakan politik tidak bisa lepas dari dukungan massa yang diperoleh. Untuk itu Budi Utomo mulai merencanakan untuk menambah jumlah anggotanya. Pada kongresnya tahun 1931, Budi Utomo mengadakan perubahan pada Anggaran Dasarnya mengenai keanggotaan Budi Utomo. Budi Utomo terbuka untuk semua bangsa Indonesia tidak terbatas lagi pada Jawa dan Madura. Budi Utomo terbuka untuk semua orang tidak memandang asalnya dari mana.<sup>41</sup>

Pada kongresnya tahun 1931 ini juga, Budi Utomo melahirkan keputusan penting lainnya. Di antaranya, kongres memerintahkan kepada Pengurus Besar untuk berusaha mempersatukan perkumpulan-perkumpulan berdasarkan kebangsaan Indonesia. Pada 1931 dibentuk komisi bersama antara Budi Utomo dan Persatuan Bangsa Indonesia (PBI), yang kemudian disetujui oleh kedua pengurus besarnya. Pada bulan Desember 1935 terjadi Fusi antara Budi Utomo dengan PBI yang berkedudukan di Surabaya dan dipimpin oleh Sutomo. Kemudian Budi Utomo dan Persatuan Bangsa Indonesia (PBI) berfusi menjadi satu perkumpulan yang dinamakan Partai Indonesia Raya.<sup>42</sup>

Dengan lahirnya Partai Indonesia Raya, berakhir sudah sejarah Budi Utomo. Budi Utomo telah menjadi bagian dari sejarah, dan berkontribusi besar dalam membangkitkan semangat nasionalisme, sehingga bangsa ini bangkit melawan penjajah untuk meraih kemerdekaan bangsanya.

## D. PENUTUP

Diakui atau tidak pergerakan nasional yang muncul di Indonesia tidak bisa terlepas dari kalangan muda, terutama mereka yang berasal dari elit pelajar dan intelektual. Merekalah yang menjadi pelopor munculnya kesadaran kebangsaan di kalangan masyarakat. Pemuda dengan latar belakang yang sangat plural telah mampu mengintegrasikan semua kekuatan di tanah air dan menjadi ruh dan kekuatan bagi kebangkitan nasional. Berbagai organisasi yang muncul telah menjadi motor penggerak dan berkontribusi besar dalam membangun kesadaran masyarakat,

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 67.

<sup>42</sup> *Ibid.*, hlm. 68-69..

sehingga terjadi perubahan besar yang berujung pada kesadaran akan nasib bangsa dan tanah airnya. Salah satu organisasi kepemudaan yang ikut andil dalam membangkitkan kesadaran akan nasib bangsa dan tanah airnya adalah Budi Utomo. Lahirnya Budi Utomo telah berdampak luas bagi lahirnya berbagai organisasi yang semuanya bertujuan demi kebangkitan nasional. Van Deventer pernah berkomentar tentang Budi Utomo, "Sesuatu yang ajaib telah terjadi, *Insulide*, putri cantik yang tidur sudah terbangun".<sup>43</sup> Budi telah menjadi awal kebangkitan nasionalisme di Indonesia.

Terlepas dari banyak tafsir dan kontroversi tentang Budi Utomo, namun tidak bisa dielakkan bahwa ia telah berbuat banyak bagi perubahan terutama dalam membangun kesadaran kebangsaan. Budi Utomo telah berbuat sesuatu bagi bangsa dan tanah airnya, bahkan lahirnya banyak organisasi pergerakan tidak bisa lepas dari Budi Utomo. Ia telah menjadi pemantik lahirnya banyak organisasi yang berbeda-beda, namun tetap mempunyai tujuan utama membangun bangsa dan tanah airnya yang bebas dan merdeka.

Di antara kontribusi Budi Utomo bagi pergerakan nasional paling tidak bisa dilihat dari dua hal. *Pertama*, usaha Budi Utomo dalam memberikan pendidikan dan pengajaran pada masyarakat. Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa Budi Utomo pada awal berdirinya bergerak dalam bidang pendidikan dan pengajaran. Pendidikan dan pengajaran menjadi orientasi utama Budi Utomo, dan sama sekali tidak tertarik pada gerakan-gerakan politik, seperti organisasi yang lain. Bagi Utomo pendidikan dan pengajaran adalah hal paling penting yang harus dilakukan. Kondisi masyarakat yang terbelakang, kebodohan, dan kemiskinan telah berakibat pada keterpurukan masyarakat. Oleh karena itu dengan pendidikan dan pengajaran tidak saja dapat mengangkat kehidupan masyarakat yang terpuruk, tetapi juga dapat membangun kesadaran kebangsaan dan cinta tanah air yang kuat. Inilah kenapa Budi Utomo lebih memilih jalan moderat melalui pendidikan.

Untuk memberikan banyak kesempatan bagi masyarakat untuk mengenyam pendidikan, Budi Utomo telah lakukan banyak hal, di antaranya menggalang dana dari masyarakat untuk membiayai pen-

---

<sup>43</sup> Mohammad Hatta, *Permulaan Pergerakan Nasional* (Jakarta: Yayasan Idayu, 1980), hlm. 7.

didikan masyarakat. Budi Utomo juga melakukan pendekatan dan menuntut pemerintah untuk memberikan kesempatan bagi masyarakat untuk sekolah. Pada masa itu tidak semua orang dapat sekolah, hanya orang-orang tertentu yang kaya dan kalang priyayi saja yang bisa bersekolah. Kalangan miskin dan masyarakat bawah tidak mempunyai kesempatan untuk mengenyam pendidikan. Inilah yang sangat memprihatinkan bagi Budi Utomo, sehingga ia terus bergerak dalam pendidikan dan pengajaran. Budi Utomo percaya bahwa pendidikan salah satu sarana yang penting bagi kemajuan suatu bangsa. Pemerintah kolonial sangat diskriminatif dalam hal pendidikan. Dengan usaha Budi Utomo, semakin banyak masyarakat terutama dari kalangan bawah yang bisa bersekolah dan mengenyam pendidikan. Budi Utomo meminta pada pemerintah Belanda untuk memberikan bea siswa kepada anak-anak muda agar bisa belajar ke negeri Belanda.

*Kedua*, Apa yang dilakukan oleh Budi Utomo dalam perkembangannya tidak hanya di bidang pendidikan, tetapi juga politik. Perubahan peta politik di Eropa, akibat terjadinya Perang Dunia I, mendorong Budi Utomo masuk pada arena politik. Dalam gerakan politiknya Budi Utomo tetap menjaga sikap moderatnya dan tidak reaksioner terhadap berbagai kebijakan pemerintah kolonial. Budi Utomo tetap menjalin hubungan harmonis dengan mereka. Inilah yang menyebabkan Budi Utomo tetap mendapat perhatian dari pemerintah kolonial.

Kontribusi paling penting yang dilakukan oleh Budi Utomo dalam bidang politik ialah ketika Budi Utomo menginisiasi terbentuknya Dewan Rakyat sebagai lembaga perwakilan rakyat, dan terbentuknya milisi sebagai angkatan pertahanan Hindia Belanda. Dua gagasan tersebut tidak semata-mata keinginan Budi Utomo, tetapi juga keinginan rakyat pribumi agar segera dibentuk perundang-undangan yang menjamin terbentuknya parlemen sendiri. Rakyat pribumi menginginkan sebuah lembaga yang dapat mewakili kepentingan mereka.

Dengan gagasan tersebut, baik dalam pendidikan ataupun politik, Budi Utomo telah menjadi pelopor bagi kesadaran masyarakat, terutama tentang identitas dan semangat kebangsaan. Budi Utomo telah berjuang menuntut hak-hak pribumi sebagaimana mestinya walaupun tidak

memberikan suatu program politik yang kongkret, bahkan Budi Utomo juga menuntut adanya persamaan hak dan kedudukan dalam hukum.

Dengan demikian, Budi Utomo telah berperan penting dalam menjembatani antara kepentingan rakyat pribumi dengan pejabat kolonial. Budi Utomo yang didominasi kalangan terpelajar ataupun intelektual telah mampu menjalankan peran-peran politik, dan semuanya itu demi rakyat dan tanah airnya. Itulah sebenarnya yang perlu diteladani dari sejarah Budi Utomo, bahwa pemuda, kalangan terpelajar dan intelektual harus menjadi motor penggerak dan harus mengambil peran guna untuk kemajuan rakyat, bangsa dan tanah airnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Djoened Marwati dkk. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid V*, cet. ke-7. Jakarta: Penerbit Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Balai Pustaka, 1992.
- Hatta, Mohammad. *Permulaan Pergerakan Nasional*. Jakarta: Yayasan Idayu, 1980.
- Kamanjaya. *Tiga Perintis-Pelopor Pahlawan Nasional*. Yogyakarta: UP Indonesia, 1981.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme sampai Nasionalisme, jilid 2*, cet. ke-4, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Komandoko, Gamal. *Boedi Oetomo: Awal Bangkitnya Kesadaran Bangsa*. Yogyakarta: Penerbit Medpress, 2008.
- Korver, A.P.E. *Sarekat Islam; Gerakan Ratu Adil?*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Muljana, Slamet. *Kesadaran Nasional: Dari Kolonialisme Sampai Kemerdekaan Jilid I*. Yogyakarta : PT. Lukis Pelangi Aksara, 2008.
- Nagazumi Akira. *Bangkitnya Nasionalisme Indoneisia; Budi Utomo 1908-1918*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti Press, 1989.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia (1900 – 1942)* (Jakarta: LP3ES, 1980.
- Pringgodigdo, A. K. *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia* cet. ke-11. Jakarta: Dian Rakyat, 1986.
- Rachman, Darsjaf. *Kilasan Petikan Sejarah Budi Utomo*. Jakarta: Penerbit Yayasan Idayu, 1975.
- Scherer, Savitri Prastiti. *Keselarasan dan Kejanggalan; Pemikiran-Pemikiran Priyayi Nasionalis Jawa Awal Abad XX*, terj. S. Rumbo. Jakarta: Sinar Harapan, 1985.

- Soeharto Pitut dan A. Zainoel Ihsan. *Cahaya di Kegelapan: Capita Selecta Kedua Boedi Oetomo dan Sarekat Islam*. Jakarta: Penerbit Jayasakti, 1981.
- Suhartono. *Sejarah Pergerakan Nasional; dari Budi Utomo sampai Proklamasi 1908-1945*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Utomo, Cahyo Budi. *Dinamika Pergerakan Kebangsaan Indonesia dari Kebangkitan Hingga Kemerdekaan*. Semarang: IKIP Semarang, 1995.
- Van Niel, Robert. *Munculnya Elit Modern Indonesia*. Terj. Zahara Deliar Noer. Cet. ke-2. Jakarta: Pustaka Jaya, 2009.

# **SYAIKH AHMAD KHATIB AL MINANGKABAWI DAN PEMBAHARUAN ISLAM DI MINANGKABAU ABAD XIX-XX**

**ZUHROTUL LATIFAH**

Dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## **A. PENDAHULUAN**

Islamisasi di Minangkabau sudah terjadi sejak abad pertama Hijriyah atau abad ke-7 M, namun belum ditemukan bukti yang menunjukkan ada penerimaan oleh pribumi. Hal ini menegaskan bahwa Islam yang hadir pada masa awal tersebut merupakan agama yang baru dipeluk oleh para musafir-pedagang yang sedang singgah di Barus, Sumatra (Djoko Surjo dkk, 2001: 148). Islamisasi tidak terjadi hanya sekali kemudian menyebar secara menyeluruh di Indonesia. Islamisasi tidak sekali jadi, gelombang islamisasi dengan segala corak, metode, dan pengaruhnya terus berlangsung dalam sejarah Islam Indonesia.

Meskipun Islam sudah sekian abad masuk di Melayu, ajaran-ajaran yang diamalkan kaum muslimin di sana banyak yang menyimpang dari ajaran Islam yang dibawa Rasulullah. Ajaran-ajaran tasawwuf ala sufi dan keyakinan-keyakinan bid'ah dan sesat seperti takhayul dan khurafat banyak mewarnai amalan-amalan kaum muslimin di bumi Melayu.

Seiring dengan perjalanan sejarah, kaum muslimin di Melayu mulai sadar atas kekeliruan ajaran yang selama ini mereka anggap bagian dari Islam. Usaha-usaha dalam memurnikan ajaran Islam di Melayu dimulai dengan kepulangan tiga jama'ah haji yang membawa ajaran dari

Tanah Suci yakni Haji Piobang dari Lima Puluh Koto, Haji Sumanik dari Tanah Datar, dan Haji Miskin dari Agam (Djoko Surjo dkk, 2001: 165), yang kemudian menjadi pionir gerakan Padri. Dalam catatan sejarah Minangkabau, gerakan Padri merupakan gerakan pembaharuan agama Islam dan menjadi embrio gerakan nasionalisme. Munculnya gerakan Padri ini merupakan reaksi Islam terhadap unsur-unsur luar Islam dalam kehidupan masyarakat.

Periode berikutnya, pembaharuan Islam dilakukan oleh Syaikh Ahmad Al Khatib (1855-1916), seorang ulama asal dari Minangkabau yang mukim di Makkah yang gigih menyerang kelompok-kelompok ahli bid'ah dan pelestari adat yang bertentangan dengan syariat Islam baik melalui tulisan-tulisan maupun murid-muridnya yang kembali ke Melayu. Tidak kurang dari 49 judul buku yang sudah ditulis Syaikh Ahmad Khatib (Djoko Surjo dkk, 2001: 175).

Penelitian ini berupaya untuk menelusuri Syaikh Ahmad Khatib sebagai pelopor pembaharuan Islam di Minangkabau. Dalam rangka menjelaskan perannya ini peneliti bermaksud mengkaji tentang latar belakang pemikiran pembaharuan Syaikh Ahmad Khatib, pandangannya tentang Islam di Minangkabau dan pengaruh pemikirannya bagi pembaharuan Islam disana. Abad ke-19 dan abad ke-20 merupakan batasan penelitian karena pada abad-abad ini gerakan pembaharuan di Minangkabau sangat gencar dilakukan.

Peran besar Syekh Ahmad Khatib dalam mencetak generasi terkemuka di Indonesia ini sangat menarik peneliti untuk mengkaji lebih mendalam. Kedudukannya sebagai imam dan guru di masjidil kharam berhasil mendidik putra-putra bangsanya yang berguru kepadanya sambil menunaikan ibadah haji. Hampir semua murid-muridnya kemudian menjadi pemuka-pemuka Islam kenamaan sebagai pelopor pemikiran Islam dan pejuang nasional di tanah airnya.

## **B. KONDISI MASYARAKAT MINANGKABAU MENJELANG PEMBAHARUAN SYAIKH AHMAD KHATIB**

Secara umum kondisi masyarakat Minangkabau menjelang masa pembaharuan Syaikh Ahmad Khatib dapat dipaparkan sebagai berikut.

## 1. Kondisi Sosial Masyarakat

Minangkabau termasuk salah satu nagari (desa) yang berada di wilayah kecamatan Sungayang, kabupaten Tanah Datar, propinsi Sumatra Barat. Orang Minangkabau atau Minang adalah kumpulan etnik Nusantara yang berbahasa Melayu dan menjunjung adat Minangkabau. Daerah-daerah yang masuk ke dalam wilayah Minangkabau adalah daerah-daerah yang terletak di tengah-tengah pegunungan Bukit Barisan yang meliputi lembah gunung Singgalang sampai Tadikat, Gunung Merapi dan Gunung Sago. Daerah-daerah itu biasanya disebut Darek (darat) atau alam Minangkabau lama atau asli (Mansoer, tahun, 2-3).<sup>1</sup> Selain istilah darat, juga ada istilah pesisir atau rantau. Pesisir adalah daerah dataran rendah di sebelah barat Bukit Barisan berbatasan dengan Samudera Indonesia. Adapun rantau merupakan lembah-lembah sungai dan anak sungai dari daerah pegunungan Bukit Barisan yang bermuara di Selat Sumatra/Malaka maupun di Laut Cina Selatan (Mansoer, tahun, 2-3).

Daerah rantau lebih luas daripada daerah asal karena daerah asal hanya meliputi daerah yang sekarang ini masuk ke wilayah propinsi Sumatra Barat. Daerah rantau mengalami perubahan karena wilayahnya tidak hanya meliputi wilayah-wilayah di propinsi Sumatra Barat melainkan meluas di luar Sumatra Barat yang ada orang Minangnya dan terikat pada *tungku nan tigo sajarangan* atau *tali nan tigo sapilin* yang terdiri dari ninik-mamak (pemangku adat), alim ulama (pimpinan Islam), cerdik pandai (pimpinan pemerintah nagari).

Suku bangsa Minangkabau dan kebudayaannya termasuk suku bangsa dan kebudayaan Melayu. Suku ini terdiri atas empat suku asal yaitu *Suku Koto*, *Suku Piliang*, *Suku Bodi*, *Suku Caniago*. Selain empat suku asal itu ada suku tambahan: Suku Melayu yaitu suku dari norang-orang pendatang (Burhanuddin Daya, 1990:28).

Adat Minang merupakan bagian kehidupan orang Minang, mereka sangat kuat memegang adat. Di kalangan mereka adat merupakan sesuatu yang suci dan ketinggian nilainya tidak ada tolok

---

<sup>1</sup> Mansoer, *Sedjarah Minangkabau*, hlm. 2-3

ukurnya. Menurut Tambo dan undang-undang Minangkabau bahwa Datuk Katumanggungan dan Datuk Parapatih Nan Sabatang adalah leluhur orang Minangkabau yang telah menyusun adat untuk menjadi pegangan dirinya dan keturunannya. Datuk Katumanggungan adalah putra Indo Jati, keturunan raja-raja yang telah berhasil menyusun adat Laras Koto Piliang, sedangkan Datuk Parapatih Nan Sabatang putra seorang ahli siasat (Cantri Bilang Pandai) menyusun adat Laras Bodi Caniago (Tasrif Ali Umar, 1978:34). Bagi masyarakat Minangkabau, adat menjadi tanda kelahiran peradaban Minang yang turun temurun dari dua datuk itu.

Masyarakat Minangkabau memperhitungkan garis keturunannya menurut garis matrilineal; seseorang termasuk keluarga ibunya dan bukan keluarga ayahnya (Koentjaraningrat, 1990:254). Seorang ayah berada di luar keluarga anak dan istrinya dan seorang anak dari seorang laki-laki termasuk keluarga lain dari ayahnya. Dengan demikian keluarga batih menjadi kabur dalam kekerabatan di Minangkabau. Sistem matrilineal merupakan kumpulan manusia yang berasal dari satu nenek perempuan yang dihitung dari keturunan pihak perempuan. Satu suku terdiri dari beberapa keluarga/peruik yang tinggal di rumah bersama dalam satu rumah besar yang disebut *Rumah Gadang* (AA. Nafis, 1984:174). Biasanya rumah gadang didiami oleh seorang ibu, anak-anak perempuannya yang diikuti suaminya. Harta pusaka seperti sawah, rumah gadang dan kekayaan lainnya adalah milik suku secara menyeluruh dan para anggotanya hanya mempunyai hak pakai.

Dalam hal sistem keluarga menyangkut keturunan, warisan, dan harta pusaka di Minangkabau diatur dalam sistem adat yang matrilineal. Menurut aturan adat, mengenai warisan berupa rumah, sawah, rumah gadang dan lain-lain atau benda-benda pusaka yang menjadi kekayaan keluarga diturunkan menurut garis ibu. Harta pusaka dan jabatan adat turun kepada kemenakan perempuan. Secara teoritis, di Minangkabau perempuan kelihatan dominan, tetapi dalam praktiknya mereka membutuhkan orang laki-laki sebagai pelaksana yang dapat merealisasikan potensi yang ada.

Menurut Dobbin sebagaimana dikutip Joko Surjo, bahwa sistem matrilineal di Minangkabau berasal dari India Selatan, atau minimal diperkuat oleh kehadiran dan bermukimnya pedagang-pedagang India pra-Islam di Pariangan (sebelah selatan Gunung Merapi). Mereka ini masuk ke Minangkabau sekitar abad ke-12 dan ke-13, dan masih menetap disana hingga abad ke-14 M (Djoko Surjo dkk, 2001: 156).

## 2. Kondisi Ekonomi

Kehidupan masyarakat Minangkabau di daerah darek mayoritas sebagai petani dengan bersawah atau berladang. Daerah darek terletak di sekitar Gunung Merapi yang tanahnya subur dan airnya melimpah. Hasil pertanian yang melimpah kemudian dijual di daerah rantau (pesisir) yang merupakan daerah pusat perdagangan. Adapun masyarakat di daerah rantau selain sebagai pedagang juga ada yang nelayan, hasil tangkapan ikannya kemudian dijual ke darek. Dengan demikian terjadi simbiosis mutualisme antara masyarakat darek dan rantau, darek sebagai produsen penghasil hasil pertanian dan rempah-rempah dan rantau sebagai konsumen yang kemudian mendistribusikannya kepada pedagang-pedagang Arab, Gujarat, dan Cina yang berada di rantau (Djoko Surjo dkk, 2001:161).

Minangkabau merupakan penghasil rempah-rempah yang dibutuhkan oleh pedagang-pedagang lokal maupun internasional. Di samping itu, pada abad XVII daerah Minangkabau terutama di Dharmasraya merupakan penghasil emas terbesar di Nusantara (Djoko Surjo dkk, 2001:157). Kegiatan mendulang / menambang emas dilakukan masyarakat di berbagai tempat seperti daerah Sijunjung, Batanghari, Muaro Labuh, Alahan Panjang, Painan, Bandar Sapuluh, Bonjol, Lubuk Sikaping, Rao dan Pasaman (Mardjolelo, dkk, 1951: 20).

Selain memenuhi kebutuhan hidup dari pertanian, masyarakat Minangkabau ada yang mengembangkan kerajinan tangan. Di antara kerajinan tangan masyarakat yang sudah melampaui batas kedaerahan adalah kerajinan perak bakar dari Koto Gadang dan

pembuatan kain songket dari Silungkang, sebuah desa dekat Sawah Lunto (Mardjolelo, dkk, 1951: 20).

Kondisi perekonomian masyarakat Minangkabau yang baik ini cukup berpengaruh kepada kehidupannya. Budaya hura-hura, minum minuman keras, judi, sabung ayam, dan lain-lain merupakan tradisi yang lahir dan berkembang karena majunya perekonomian masyarakatnya. Para pedagang asing yang masuk ke wilayah ini baik untuk berdagang maupun untuk menyebarkan Islam antara lain juga karena didorong oleh bagusnya sumber ekonomi di Minangkabau.

### **3. Kondisi Keagamaan Masyarakat**

Meskipun Islam sudah sekian abad masuk di Melayu, ajaran-ajaran yang diamalkan kaum muslimin disana banyak yang menyimpang dari ajaran Islam yang dibawa Rasulullah. Unsur-unsur lokal seperti intelektual, sosial, komersial maupun religious yang berkembang sebelumnya tidak serta merta hilang sejalan dengan islamisasi yang terjadi. Menjelang islamisasi disana agama yang berkembang adalah Hindu dan Budha dengan kepercayaan animisme dan dinamisme yang masih kental.

Minangkabau sudah lama menjadi Islam, bahkan pernah mengalami kemajuan pesat. Cangking, Ulakan dan Sumpur Kudus merupakan pusat gerakan kemajuan Islam disana. Sumpur Kudus sendiri pernah dijuluki “Serambi Makkah Darat”, tetapi menjelang abad XVIII kondisi ini berubah, Islam di seluruh Minangkabau sangat mundur, tidak lagi bisa dibedakan mana yang agama, mana yang syirik, bid’ah; agama campur bawur. Ketika itu banyak orang mahir dalam sihir, azimat bergantung di pinggang orang, kadang-kadang guru sebagai penjual azimat, dan kuburan ulama terpandang dijadikan tempat bernadzar dan berniat (Hamka, 1958: 70).

Oleh karena keberagaman Islam yang demikian, maka diperlukan langkah nyata untuk melakukan gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Minangkabau khususnya dan di Indonesia pada umumnya. Gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Sumatra Barat awalnya dilakukan oleh kaum Padri, Padri berasal dari bahasa

Portugis *padre* berarti bapak yakni yang ditujukan kepada pendeta (Masrial, 2005: 22). Menurut Schrieke—*Padri adalah istilah yang dilekatkan kepada golongan ulama atau golongan agama pada awal-awal abad ke-19 di Minangkabau*. Dalam literatur tradisional Minangkabau hanya terdapat istilah kaum putih dan kaum hitam (Schrieke, 1973: 12). Istilah kaum putih adalah sebutan yang digunakan untuk kaum agama, sedangkan kaum hitam digunakan untuk menyebut kaum adat. Istilah Padri dalam tulisan ini mengikuti pendapat Schrieke.

Bersamaan dengan kepulangan tiga orang haji yang membawa ajaran dari Tanah Suci yakni Haji Piobang dari Lima Puluh Koto, Haji Sumanik dari Tanah Datar, dan Haji Miskin dari Agam, umat Islam Minangkabau sedang mengalami kemunduran, *adat nan sabana adat*, hidup yang akan dipakai dan mati yang akan ditumpang (Burhanudin Daya, 1990: 8); adat adalah sumber hukum. Harta pusaka banyak yang dijual atau digadaikan untuk berfoya-foya dengan menyabung ayam atau mengadu balam. Pertengkaran antar suku atau antar nagari sering terjadi dengan penyebab yang kecil seperti soal taruhan sabung ayam antara penghulu satu dengan yang lain atau pergaulan muda-mudi yang mempermalukan sukunya.

Dalam persoalan agama, para ulama, tuangku, imam dan khatib memasuki tasawuf dan tarekat sehingga masyarakat pun mengikutinya. Sebagian dari mereka ada yang masuk ke tarekat Syattariyah yang berpusat di Ulakan dan Pariaman dan sebagian masuk ke tarekat Naqsyabandiyah yang berpusat di Cangking, Ampat Angkek. Kedua kelompok ini saling mengagung-agungkan kesucian kelompoknya sehingga permusuhan tidak bisa dihindarkan (Burhanudin Daya, 1990: 8).

Pada mulanya gerakan tiga haji itu dilakukan secara lemah lembut seperti yang telah dilakukan oleh pendahulunya yakni Tuanku Nan Tuo. Akan tetapi sebagian masyarakat terutama kaum adat menentang keras aksi mereka. Bagi kaum adat ajaran-ajaran Padri dapat merusak tradisi dan dengan sendirinya akan merongrong kekuasaan mereka. Adanya penolakan dari kaum adat ini mendorong kaum Paderi mengubah cara dakwahnya menjadi radikal-revolusioner.

Konflik politik mengenai struktur dalam pemerintahan juga menjadi pendorong gerakan Padri. Pada saat itu, ulama dan guru ngaji hanya berperan sebagai guru di masjid dan surau. Di luar itu mereka tidak mempunyai fungsi dan kedudukan terkait dengan politik. Perasaan tidak puas dan kecewa di kalangan ulama muda ini mendorong terbentuknya gerakan Padri pada tahun 1803. Konflik antara dua kubu yakni kaum Padri dan kaum adat (1803-1821) ini disebabkan oleh dua faktor yaitu pertama, kaum Padri yang menggunakan cara radikal-revolusioner tidak sesuai dengan kultur masyarakat Minangkabau. Kedua adanya kepentingan politik yakni kaum Padri ingin menggeser kekuasaan kaum adat dalam hierarki kepemimpinan yang selama ini dipegang secara turun-temurun dari nenek moyang mereka.

Tahun 1821-1837, kaum Padri tidak hanya berhadapan dengan kaum adat tetapi juga dengan kekuatan asing, kolonial Belanda. Sasaran Padri yang pada awalnya adalah kaum adat kemudian berubah menjadi pergerakan politik untuk melawan Belanda karena kaum adat meminta bantuan kepada Belanda (Saifudin Zuhri, 1981: 571). Kaum Padri akhirnya dapat dikalahkan Belanda tahun 1837. Panglima perang tertinggi, Imam Bonjol bisa ditangkap kemudian dipindahkan ke Ambon, dan akhirnya dibuang ke Manado sampai wafat disana. Semangat gerakan Padri merupakan ide dan semangat besar yang menular kepada generasi penerusnya untuk melanjutkan dan mengembangkannya. Syaikh Ahmad adalah penerus gerakan Islam Minangkabau sebelumnya dan Pembina kader gerakan pembaharuan Islam abad XX yang menjelma dalam kancah dakwah dan pendidikan, gerakan social, dan politik serta perjuangan kebangsaan pada periode berikutnya.

## **C. LATAR BELAKANG KELUARGA SYAIKH AHMAD KHATIB**

Syekh Ahmad Khatib adalah keturunan dari seorang hakim golongan Padri yang anti penjajahan Belanda. Ia dilahirkan di Koto Tuo, Desa Kota Gadang, Kecamatan Ampek Angkek Angkat Candung, Kabupaten Agam, Provinsi Sumatera Barat pada hari Senin 6 Dzul

Hijjah 1276 H / 26 Mei 1860 M (Hamka, 1958: 230). Tamar Djaya menyatakan bahwa Ahmad Khatib lahir tahun 1271 H atau bertepatan dengan tahun 1852 M (Tamar Djaya 1966: 566), sedangkan menurut Deliar Nour, Ahmad Khatib lahir tahun 1855 M (Deliar Nour, 1982: 38). Ayahnya bernama Abdullatief yang bergelar Khatib Nagari, saudara dari Datuk Rangkayo Mangkuto, Laras, Kepala Nagari Kotogadang, Kecamatan IV Koto, di seberang ngarai Bukittinggi. Abdullatief adalah putra Abdurrahman yang bergelar Datuk Rangkayo Basa, Hoofaksa di Padang. Abdurrahman adalah putra Tuanku Abdul Azis. Bila diurutkan menjadi Ahmad Khatib bin Abdullatief bin Abdurrahman bin Tuanku Abdul Azis. Oleh masyarakat Koto Gadang, 'Abdullah ditunjuk sebagai imam dan khathib. Sejak itu gelar Khathib Nagari melekat di belakang namanya dan berlanjut ke keturunannya. Putra Abdurrahman yang lain bernama Sutan Muhammad Salim yang merupakan ayah dari Haji Agoes Salim, seorang politikus Indonesia pada masa menjelang dan awal kemerdekaan Indonesia (Akhria Nazwar, 1983: 4).

Ibunya bernama Limbak Urai, putri dari Tuanku nan Renceh, ulama terkemuka zaman Padri. Limbak Urai adalah saudara dari Muhammad Shaleh Datuk Bagindo Laras, Kepala Nagari Ampek Angkek dari Koto Tuo Balaigurah, Kecamatan Ampek Angkek Candung. Ibu Limbak Urai bernama Siti Zaenab yang merupakan anak perempuan dari Tuanku Bagindo Khatib, pembantu regent Agam (Hamka, 1958: 271). Saudara yang lain dari Limbak Urai adalah Gandam Urai yang merupakan ibu dari Syaikh Tahir Jalaluddin (Hamka, 1958: 271). Dengan demikian, menurut garis keturunannya Ahmad khatib mempunyai hubungan keluarga dengan Syaikh Tahir Jalaluddin dan Haji Agoes Salim yang menjadi tokoh terkemuka di Indonesia. Baik dari pihak ibu atau pihak ayahnya, Ahmad Khatib adalah anak terpandang, dari kalangan keluarga yang mempunyai latar belakang agama dan adat yang kuat (Deliar Nour, 1982: 38) anak dan kemenakan dari dua orang tuanku Laras yaitu Ampek Koto dan Ampek Angkek.

Dari segi kehidupan agama, Ahmad Khatib adalah keturunan ulama besar dengan julukan Tuanku. Julukan tuanku; menunjukkan wibawa dan pengaruh yang kuat di masyarakatnya. Dari segi adat, Ahmad Khatib merupakan keturunan bangsawan baik dari pihak ayah maupun ibunya.

Para pemuka adat dari pihak ayah maupun ibunya yang menurunkannya membuktikan atas darah kebangsawanannya. Paman Ahmad Khatib dari pihak ayahnya yang bergelar Datuk Rangkayo Mangkuto merupakan penghulu sukunya dan sekaligus kepala pemerintahan seluruh desa Koto Gadang. Kakek Ahmad Khatib yang bernama Engku Abdurrahman juga merupakan pemuka adat dengan gelar jabatan Datuk Rangkayo Basa. Paman Ahmad Khatib dari pihak ibunya yang bernama Muhahammad Saleh merupakan penghulu merangkap kepala pemerintahan seluruh desa Ampek Angkek, kampung ibu Ahmad Khatib (Akhria Nazwar, 1983: 8). Muhammad Saleh mendapat gelar Datuk Bagindo.

Dari segi ekonomi, Ahmad Khatib adalah keturunan orang kaya. Ayah dan pamannya Datuk Rangkayo Mangkuto terkenal sebagai orang kaya dan bangsawan di Koto Gadang. Rangkayo berarti orang kaya. Dari segi pendidikan, keluarga Ahmad Khatib termasuk menonjol. Keluarga ayahnya tidak menutup diri terhadap pendidikan umum yang dikelola Belanda (Akhria Nazwar, 1983: 8). Pendidikan umum yang ditempuh keluarga ini mengantarkan anggota keluarga ini pada jabatan yang cukup berpengaruh pada zamannya. Kakek Ahmad Khatib yang bernama Engku Abdurrahman adalah orang pertama di Minangkabau yang meraih kedudukan sebagai hoofdjaksa atau kepala jaksa di Padang. Sutan Muhammad Saleh kemudian menyusul jejak ayahnya juga menjadi hoofdjaksa atau kepala jaksa di Riau (Akhria Nazwar, 1983: 9). Sutan Muhammad Saleh adalah orang Minang pertama yang menduduki jabatan tinggi di luar daerahnya pada zaman colonial Belanda. Ahmad Khatib yang mencapai kedudukan tinggi yakni menjadi imam dan guru di Masjidil Haram kemudian disusul Haji Agoes Salim yang menjadi tokoh terkemuka Indonesia masa menjelang kemerdekaan dan awal kemerdekaan Indonesia. Dengan demikian, keluarga Ahmad Khatib merupakan kelompok yang berpendidikan tinggi dan berpangkat pada masa penjajahan Belanda. Syaikh Ahmad Khatib meninggal di Makkah pada tanggal 9 Jumadil Awal 1334H/14 Maret 1916 M dan dimakamkan di Makkah. Sampai meninggalnya ia masih menjadi guru di Masjidil Haram.

## D. PERJALANAN MENUNTUT ILMU DAN KARIRNYA DI MAKKAH

Pada saat masih di kampung kelahirannya, Ahmad kecil sempat mengenyam pendidikan formal, yaitu pendidikan dasar dan berlanjut ke Sekolah Raja atau Kweek School, tamat tahun 1871 M. Di samping belajar di pendidikan formal yang dikelola Belanda itu, Ahmad kecil juga mempelajari *mabadi'* (dasar-dasar) ilmu agama dari Syaikh 'Abdul Lathif, sang ayah. Dari sang ayah pula, Ahmad kecil menghafal Al Quran dan berhasil menghafalkan beberapa juz.

Pada tahun 1287 H/ 1871 M Ahmad kecil diajak oleh ayahnya, 'Abdul Lathif, ke Tanah Suci Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Setelah ibadah haji selesai, 'Abdul Latif kembali ke Sumatera Barat, Ahmad tinggal di Makkah untuk menyelesaikan hafalan al Qurannya dan menuntut ilmu dari para ulama-ulama Makkah terutama yang mengajar di Masjid Al Haram. Ahmad Khatib belajar penuh tanpa gangguan disana sekitar 9 tahun yaitu tahun 1287 – 1296 H bertepatan 1871-1900 M karena tahun 1296 Ahmad berkeluarga (Akhria Nazwar, 1983: 14). Di Makkah ini ia mempelajari ilmu agama secara mendalam didukung pembelajaran ilmu alatnya. Selain itu, ia juga memperdalam ilmu-ilmu umum seperti ilmu falaq, ilmu hitung/ilmu hisab dan aljabar untuk membantu menghitung waris (Tamar Djaya, 1966: 567) ia juga belajar bahasa Inggris sampai betul-betul kokoh.

Di antara guru-guru Ahmad Khatib di Makkah adalah: Sayyid 'Umar bin Muhammad bin Mahmud Syatha Al Makki Asy Syafi'I (1259-1330 H), Sayyid 'Utsman bin Muhammad Syatha Al Makki Asy Syafi'i (1263-1295 H), Sayyid Bakri bin Muhammad Zainul 'Abidin Syatha Ad Dimiyathi Al Makki Asy Syafi'I (1266-1310 H) –penulis *I'natuth Thalibin*, Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (wafat 1304) –mufti Madzhab Syafi'I di Makkah, Yahya Al Qalyubi, dan Muhammad Shalih Al Kurdi. Ia terkenal sebagai murid yang cerdas dan dikagumi guru-gurunya (Tamar Djaya, 1966: 568).

Kebiasaan Syaikh Ahmad di Makkah adalah sering mengunjungi toko buku milik Muhammad Shalih Al Kurdi yang terletak di dekat Masjid Al Haram untuk membeli kitab-kitab yang dibutuhkan atau sekedar membaca buku. Seringnya Syaikh Ahmad mengunjungi toko buku itu

membuat pemilik toko, Shalih Al Kurdi, menaruh simpati kepadanya, terutama setelah mengetahui kerajinan, ketekunan, kepandaian dan penguasaannya terhadap ilmu agama serta keshalihannya.

Shalih Al Kurdi kemudian menikahkan Ahmad dengan putri pertamanya yang bernama Khadijah (Hamka, 1958: 272). Al Kurdi berjanji menanggung semua biaya pernikahan termasuk mahar dan kebutuhan hidup keluarga Syaikh Ahmad. Dari pernikahannya dengan Khadijah itu, Syaikh Ahmad dikaruniai seorang putra, yaitu 'Abdul Karim (1300-1357 H), Khadijah meninggal dunia. Shalih Al Kurdi, kemudian menikahkan Ahmad kembali dengan putrinya yang lain, yaitu adik kandung Khadijah yang bernama Fathimah; seorang wanita shalihah dan memiliki hafalan Al Quran yang baik. Perkawinan Ahmad Khatib dengan Fathimah dikaruniai dua orang anak yaitu: 'Abdul Malik, yang kemudian menjadi ketua redaksi koran *Al Qiblah* dan memiliki kedudukan tinggi di Al Hasyimiyyah (Yordan). Ia banyak belajar kepada sang ayah lalu mempelajari adab dan politik. Anak yang ke dua bernama 'Abdul Hamid Al Khathib yang menjadi ulama ahli adab dan penyair kenamaan yang pernah menjadi staf pengajar di Masjid Al Haram dan duta besar Saudi untuk Pakistan.

Syeh Saleh al Kurdi mertua dari Ahmad Khatib adalah orang yang sangat kaya dan mempunyai hubungan yang baik dengan pihak kerajaan syarif-syarif di Makkah. Kondisi ini membuat Ahmad Khatib yang berbudi pekerti bagus, pandai dan berani ini mudah dikenal oleh kalangan istana dan ulama-ulama lain. Itulah yang kemudian menjadi pintu masuk untuk menjadi imam, khatib dan guru besar di Masjid al Haram.

Jabatan sebagai imam dan khathib bukanlah jabatan yang mudah diperoleh karena hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang memiliki keilmuan yang tinggi. Kebesaran namanya juga didukung oleh banyaknya karangan tentang persoalan-persoalan agama baik dalam bahasa Melayu maupun bahasa Arab yang dicetak oleh mertuanya. Dengan demikian, Ahmad Khatib bukan hanya sebagai ulama yang bertaraf lokal melainkan bertaraf internasional (Akhria Nazwar, 1983: 31) karena Makkah adalah pusat orientasi kaum muslimin seluruh dunia Islam dalam menunaikan ibadah haji dan umrah. Kebesaran Ahmad

Khatib di Makkah menyebar sampai ke tanah air Indonesia dan menjadi sanjungan masyarakat Minangkabau yang cinta akan Islam.

Kepribadian Ahmad Khatib yang besar karena aliran keulamaan dan kebangsawanan dalam dirinya, juga perlindungan keluarga syarif atas dirinya membuat orang-orang Jawi (Indonesia dan Melayu) mendapat tempat di Makkah (Hamka, 1958: 273). Orang-orang Jawi itu merasa sudah mencapai puncak cita-cita belajarnya apabila sudah belajar kepada Syaikh Ahmad Khatib. Setelah murid-muridnya kembali ke tanah airnya, pada umumnya berpengaruh di negerinya.

Di antara murid-murid Syaikh Ahmad Khatib adalah Syaikh Muhammad Nur; mufti kerajaan Langkat, Syaikh Hasan Maksum; mufti kerajaan Deli yang bergelar Imam Paduka Tuan, Syaikh Muhammad Saleh; mufti kerajaan Selangor, Syaikh Muhammad Zen; mufti kerajaan Perak, Haji Muhammad Nur Ismail; kadhi kerajaan Langkat di Binjai dan lain-lain (Hamka, 1958: 273). Selain itu, banyak murid Syaikh Ahmad khatib yang kemudian menjadi ulama-ulama terkemuka di Minangkabau yang menjadi pelopor pembaharuan Islam disana seperti Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul), Syaikh Muhammad Jamil Jambek dari Bukittinggi; Syaikh Sulaiman Ar-Rasuli dari Candung, Bukittinggi, Abdullah Ahmad, Zainudin Labai al Yunusi, dan Rahhmah el Yunusiyah.

## E. KARYA-KARYA SYAIKH AHMAD KHATIB

Karya-karya Syaikh Ahmad Khatib yang berbahasa Arab adalah *Hasyiyah An Nafahat 'ala Syarhil Waraqat lil Mahalli*, *Al Jawahirun Naqiyyah fil A'malil Jaibiyah*, *Ad Da'il Masmu' 'ala Man Yuwarritsul Ikhwah wa Auladil Akhwan Ma'a Wujudil Ushul wal Furu'*, *Raudhatul Hussab*, *Mu'inul Jaiz fi Tahqiq Ma'nal Jaiz*, *As Suyuf wal Khanajir 'ala Riqab Man Yad'u lil Kafir*, *Al Qaulul Mufid 'ala Mathla'is Sa'id*, *An Natijah Al Mardhiyyah fi Tahqiqis Sanah Asy Syamsiyyah wal Qamariyyah*, *Ad Durratul Bahiyyah fi Kaifiyah Zakati Azd Dzurratil Habasyiyyah*, *Fathul Khabir fi Basmalatit Tafsir*, *Al 'Umad fi Man'il Qashr fi Masafah Jiddah*, *Kasyfur Ran fi Hukmi Wadh'il Yad Ma'a Tathawuliz Zaman*, *Hallul 'Uqdah fi Tashhihil 'Umdah*, *Izhhar Zaghalil Kadzibin fi Tasyabbuhim bish Shadiqin*, *Kasyful 'Ain fi Istiqlal Kulli Man Qawal Jabhah wal 'Ain*, *As Saifu Al Battar fi Mahq*

*Kalimati Ba'dhil Aghrar, Al Mawa'izh Al Hasanah Liman Yarghab minal 'Amal Ahsanah, Raf'ul Ilbas 'an Hukmil Anwat Al Muta'amil Biha Bainan Nas, Iqna'un Nufus bi Ilhaqil Anwat bi 'Amalatil Fulus, Tanbihul Ghafil bi Suluk Thariqatil Awail fima Yata'allaq bi Thariqah An Naqsyabandiyyah, Al Qaulul Mushaddaq bi Ilhaqil Walad bil Muthlaq, Tanbihul Anam fir Radd 'ala Risalah Kaffil 'Awwam, sebuah kitab bantahan untuk risalah Kafful 'Awwam fi Khaudh fi Syirkatil Islam karya Ustadz Muhammad Hasyim bin Asy'ari yang melarang kaum muslimin untuk nimbrung di Sarekat Islam (SI), Hasyiyah Fathul Jawwad dalam 5 jilid, Fatawa Al Khathib 'ala Ma Warada 'Alaih minal Asilah, Al Qaulul Hashif fi Tarjamah Ahmad Khathib bin 'Abdil Lathif.*

Karya-karya Syaikh Ahmad Khatib yang berbahasa Melayu: *Mu'allimul Hussab fi 'Ilmil Hisab, Ar Riyadh Al Wardiyyah fi [Ushulit Tauhid wa] Al Fiqh Asy Syafi'I, Al Manhajul Masyru' fil Mawarits, Dhaus Siraj Pada Menyatakan Cerita Isra' dan Mi'raj, Shulhul Jama'atain fi Jawaz Ta'addudil Jumu'atain, Al Jawahir Al Faridah fil Ajwibah Al Mufidah, Fathul Mubin Liman Salaka Thariqil Washilin, Al Aqwal Al Wadhihat fi Hukm Man 'Alaih Qadhaish Shalawat, Husnud Difa' fin Nahy 'anil Ibtida', Ash Sharim Al Mufri li Wasawis Kulli Kadzib Muftari, Maslakur Raghabin fi Thariqah Sayyidil Mursalin, Izhar Zughalil Kadzibin, Al Ayat Al Bayyinat fi Raf'il Khurafat, Al Jawi fin Nahw, Sulamun Nahw, Al Khuthathul Mardhiyyah fi Hukm Talaffuzh bin Niyah, Asy Syumus Al Lami'ah fir Rad 'ala Ahilil Maratib As Sab'ah, Sallul Hussam li Qath'i Thuruf Tanbihil Anam, Al Bahjah fil A'malil Jaibiyah, Irsyadul Hayara fi Izalah Syubahin Nashara, Fatawa Al Khathib dalam versi bahasa Melayu.*

Karya-karyanya yang lain: *An Nafahat* (ilmu ushul Fiqh), *Al Khutat al Mardhiyyat* (tentang niat), *Sulh al Jama'atain* (tentang shalat Jum'at), *Iqna'an Nufus* (tentang zakat), *Raudhah al Husab fi 'ilmi al Hisab* (tentang hisab) pada tahun 1310 H / 1892 M. Ia juga menulis *Al Jawahir an Naqiyah* (tentang ilmu hitung dan hisab) pada tahun 1309 H / 1891 M.

Karyanya yang lain berjudul *Tanbih al Anam fi ar Radd 'ala Risalah kaffi al 'Awam 'an al Khaud fi Syarikat Islam*, buku ini terbit di Mesir tahun 1332 H untuk membela pendirian Syarikat Islam dan membantah tuduhan Syaikh Hasyim bin Muhammad Asy'ari al Jumbany. Syaikh Khatib juga menulis *Irsyad al Hayara fi Izalah ba'd Syibh an Nasara* yang

terbit tahun 1332 H, merupakan penolakan terhadap tuduhan orang-orang Nasrani terhadap Islam (Ensiklopedi Islam I, 2001, 88). Pada saat itu orang-orang Nasrani mengecam ajaran Islam mengenai poligami, talaq, jihad, perbudakan dan lain-lain. Senada dengan karyanya ini Syaikh Khatib juga menulis *Dau' as Siraj* pada tahun 1312 H, pada dasarnya kitab ini membahas tentang isra' mi'raj tetapi diselipkan di dalamnya tentang ketidaksenangan Syaikh Khatib kepada penjajah kulit putih (Ensiklopedi Islam I, 2001, 89). Di bidang aqidah, Syaikh Khatib menulis *Riyadhu al Wardhiyyah fi Ushul at Tauhid wa Furu' al Fiqh* pada tahun 1311 H (Ensiklopedi Islam I, 2001: 89).

## F. PANDANGAN SYAIKH AHMAD KHATIB TERHADAP PEMBAGIAN WARISAN DI MINANGKABAU

Sebagaimana sudah difahami bahwa Ahmad Khatib mempunyai latar belakang agama dan adat yang sama-sama menonjol. Para pendahulunya banyak yang menjadi pemuka agama dan ada juga yang menjadi pemuka adat. Dilihat dari keluarga ayahnya (Abdullatief) kecenderungan mendahulukan agama daripada adat telah terlihat dari cara mendidik dan membesarkan putranya ini.

Dalam hal sistem keluarga menyangkut keturunan, warisan, dan harta pusaka di Minangkabau diatur dalam sistem adat yang matrilineal. Menurut aturan adat, mengenai warisan berupa rumah, sawah, rumah gadang dan lain-lain atau benda-benda pusaka yang menjadi kekayaan keluarga diturunkan menurut garis ibu. Bahkan, harta pusaka itu diwariskan kepada kemenakan perempuan, bukan kepada anak sebagaimana diajarkan oleh Islam. Kemenakan laki-laki hanya menjadi pembantu dalam menggarap dan memelihara harta pusaka dan hanya memperoleh upah dari pekerjaannya (Akhria Nazwar, 1983: 22). Di sini bisa difahami bahwa terjadi pertentangan antara peraturan adat dengan peraturan agama Islam, karena dalam Islam harta pusaka diwariskan kepada anak kandung dengan ketentuan bahwa anak laki-laki mendapat bagian lebih besar daripada perempuan.

Kedalaman ilmu agama dalam diri Ahmad Khatib telah membentuk kepribadiannya yang tegas dan berani menghadapi adat istiadat

Minangkabau. Ia sangat menentang adat Minangkabau terutama menyangkut warisan (Akhria Nazwar, 1983: 22). Penolakannya terhadap adat terkait warisan ini sangat keras. Dalam karyanya yang berjudul *Da'i al Masmu' fi al Rad 'ala Yuwarritsi Ikhwah wa Awlad al Akhawat ma'a Wujud al Ushul wal al Furu'* (Seruan yang didengar dalam menolak pewarisan kepada saudara dan anak-anak saudara perempuan serta dasar dan perincian) antara lain dijelaskan bahwa memakai hukum waris selain yang sudah diajarkan Islam hukumnya fasik (Burhanudin Daya, 1990: 59). Buku ini ditulis pada tahun 1309 H / 1891 M, kemudian pada tahun 1893 buku ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan judul *al Manhaj al Masyru'* ditulis di Mesir pada tahun 1311 H (Akhria Nazwar, 1983: 23). Pada halaman 2 kitab ini dituliskan bahwa kitab ini adalah pengganti dirinya dalam memberi nasehat kepada orang-orang Minangkabau berdasarkan khabar Allah, khabar Rasul dan kalam ulama Islam (Burhanudin Daya, 1990: 59).

Publikasi lain dari Ahmad Khatib tentang warisan ini yaitu kitab *Al Ajat al Bayyinat* (Akhria Nazwar, 1983: 23). Menurutnya mewariskan harta kepada kemenakan menurut hukum adat Minangkabau adalah fasik yang di dalam al-Qur'an fasik adalah dosa yang paling jelek:

*"sejelek-jelek dosa adalah fasik sesudah beriman..."* (QS 49: 11).

Selain fatwa fasik tersebut, Ahmad Khatib juga menfatwakan pelaku hukum adat dalam warisan ini dihukumi murtad karena mengingkari hukum syara', menghina hukum syara', mendustakan hadits Nabi dan melanggar hukum Allah dan RasulNya (Burhanudin Daya, 1990: 59). Selain itu, Ahmad Khatib juga menfatwakan munafiq bagi pendukung-pendukung hukum adat Minangkabau karena menyuruh orang untuk maksiat adalah munafiq. Orang munafiq lebih jahat daripada orang kafir, mereka ini dalam kebimbangan antara mukmin dan kafir yang tidak condong ke arah mukmin atau ke arah kafir (Burhanudin Daya, 1990: 60). Semua itu ditujukan kepada para pendukung adat Minangkabau dan peringatan bagi kaum muslimin di daerah itu karena kitab itu memang ditulis untuk masyarakat Minangkabau.

Harta warisan adalah hak pewarisnya, kalau harta itu hanya diberikan kepada kemenakan perempuan berarti menyalahi aturan Islam. Harta itu menjadi harta rampasan yang hukumnya adalah haram karena memakan dan menghabiskan harta anak yatim (Ensiklopedi Islam III, 2001: 88). Pelakunya yang dihukumi fasik atau munafik tidak bisa menjadi saksi pernikahan yang akan membuat perkawinan itu tidak sah. Oleh karena kesalahannya itu, maka ia harus bertaubat dan pernikahan harus diulang, kalau itu tidak dilakukan maka orang itu menjadi murtad (Akhria Nazwar, 1983: 23). Terhadap orang yang semacam ini harus memutuskan hubungan, bahkan mereka ini tidak berhak mendapatkan pemakaman secara Islam (Schrieke, 1973: 36).

Adanya penolakan terhadap pembagian waris menurut adat oleh Syaikh Ahmad Khatib ini mendapat sanggahan dari Datuk Sutan Maharaja melalui tulisannya di majalah *Pelita Ketjil* yang terbit di Padang sejak tahun 1894. Dalam tulisannya itu ia memperingatkan:

*“... awas! Jangan sampai zaman Padri terulang lagi. Kita orang Minangkabau harus mengusahakan jangan sampai kita kehilangan kemerdekaan kita dengan menyerahkan diri kepada orang-orang Makkah. Bukankah negeri Minangkabau yang indah dengan wanita-wanitanya yang cantik ini sendiri merupakan taman Firdaus dibandingkan negeri Arab yang panas terik, di mana kaum lemah (yang kurang cerdas) secara tepat memakai kerudung.”* (Schrieke, 1973: 46).

Pendapat ini bisa difahami karena Datuk Sutan Maharaja adalah keturunan keluarga yang anti Padri dan moyangnya tewas dalam peperangan melawan Padri.

Atas usaha yang tiada henti agar pembagian warisan di Minangkabau didasarkan pada Islam itu akhirnya masyarakat Minangkabau membedakan antara harta pusaka (disebut harta pusaka tinggi) dengan harta pencaharian (disebut harta pusaka rendah) (Ensiklopedi Islam I, 2001: 88). Terhadap harta pusaka tinggi diberlakukan pembagian menurut hukum adat karena dianggap sebagai harta wakaf, sedangkan terhadap harta pencaharian dibagi menurut hukum waris Islam. Pembagian harta dengan cara seperti ini selanjutnya diperkuat oleh keputusan oleh

organisasi Islam Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) pada tahun 1938 dan hasil seminar “Tungku Tiga Sejarangan” yang terdiri atas ulama, penghulu adat dan cerdik pandai pada tahun 1952.

## G. PANDANGAN SYAIKH AHMAD KHATIB TERHADAP TAREKAT NAQSYABANDIYAH

Selain persoalan warisan yang didasarkan pada adat, di Minangkabau ada masalah penting yang harus diperangi oleh Ahmad Khatib yaitu tarekat Naqsyabandiyah. Secara historis, kondisi keagamaan di Minangkabau banyak dipengaruhi oleh praktik-praktik tarekat yang sudah lebih awal mempengaruhi keagamaan masyarakat Minangkabau. Tarekat Naqsyabandiyah diperkenalkan sebagai pembaharuan Islam oleh Tuanku Nan Tuo di Koto dengan muridnya yang tersohor Syaikh Jalal al Din dari Cangking (Djoko Surjo dkk, 2001: 172). Pada tahun 1869 seperdelapan penduduk Minangkabau menjadi pengikut tarekat ini (Djoko Surjo dkk, 2001: 172). Tokoh lain yang juga berpengaruh dalam tarekat Naqsyabandiyah adalah Syaikh Lebu yang kawin dengan Puti (keturunan kerajaan Pagaruyung) dan membaiat banyak bangsawan. Tarekat ini mempunyai daya pikat yang kuat sehingga banyak orang yang bersedia menjadi pengikut tarekat ini. Satu tokoh yang pernah berpolemik dengan Syaikh Ahmad Khatib adalah Syaikh Khatib Ali, merupakan pembela yang gigih terhadap tarekat ini.

Ahmad Khatib dibesarkan di alam pikiran tarekat Naqsyabandiyah, namun setelah memperdalam pengetahuan agama mengenai hukum Islam di Makkah, ia sangat mengecam dan menentang praktik tarekat ini. Ilmu yang telah dipelajarinya telah mendorongnya untuk membersihkan ajaran Islam dari berbagai unsur baru yang timbul karena perkembangan tarekat Naqsyabandiyah. Menurut Ahmad Khatib ke dalam praktik tarekat ini telah masuk bid'ah yang tidak diajarkan Rasul, sahabat dan imam madzhab yang empat. Praktek yang dianggap bid'ah dalam praktik tarekat Naqsyabandiyah yaitu menghadirkan gambar / rupa guru dalam ingatan ketika akan memulai suluk sebagai perantara dalam do'a kepada Tuhan (Akhria Nazwar, 1983: 21).

Menurut Ahmad Khatib, praktik tarekat semacam itu sama dengan menyembah berhala seperti yang dilakukan orang musyrik. Alasan yang dipakai Ahmad Khatib atas pendapatnya itu adalah karena rupa / gambar guru yang dihadirkan dan berhala yang dibuat kemudian disembah sama sekali tidak bias memberikan manfaat dan madharat kepada manusia (Hamka, 1981: 228).

Penolakan Ahmad Khatib terhadap praktik tarekat Naqsyabandiyah diungkapkan di dalam buah karyanya yang berjudul *Idzhar Lil Zughal al Kadzibin fi Tsyabbuhihim bis Shadiqin* (menjelaskan kekeliruan para pendusta). Kitab ini kemudian ditransliterasi ke dalam tulisan latin oleh A. Arif dengan judul *Tharekat Naqsyabandiyah*. Tulisan dalam kitab ini merupakan jawaban atas pertanyaan muridnya yang bernama Abdullah Ahmad di Padang Panjang. Pertanyaan-pertanyaan itu adalah: Apakah Tarekat Naqsyabandiyah mempunyai dasar dalam syariat Islam?, Apakah tarekat ini mempunyai silsilah kepada Rasulullah SAW?, Apakah ada dasar hukum untuk meninggalkan makan daging?, Apakah suluk 40 hari, 20 hari, 10 hari mempunyai dasar dalam syariat Islam?, Apakah rabithah (tempat perguruan kaum sufi) ada dasarnya dalam syariat Islam? (Ensiklopedi Islam I, 87). Kitab itu terbit pertama disana tahun 1324 H/1906 M (Ensiklopedi Islam I, 87). Selanjutnya kitab itu dicetak ulang tahun 1326 H / 1908 M.

Ahmad Khatib juga menulis kitab *al Ayat al Bayyinat fi Raf'il Khurafat*. Di dalam kitab ini Syaikh Khatib mempertahankan fatwanya tentang tarekat Naqsyabandiyah dan menolak segala bantahan terhadap kitab pertamanya. Dalam tahun terbitnya kitab ini Abdullah bin Abdullah al Khalidi dari Tanah Datar mengirim surat kepadanya berisi menyalahkan Ahmad Khatib dan mempertahankan tarekat ini. Sebagai jawaban atas surat ini Syaikh Khatib menulis kitab yang ketiga berjudul *as Saiful Battar fi Magh Kalimat Ba'dhil Aghrar* (Ensiklopedi Islam I, 87). Pembahasan di dalam kitab-kitab ini bersumber pada kitab *al Ba'its fi Inkaril Bida' wal Hawadits* buah karya Imam Abu Syaman.

Dalam rangka membela tarekat Naqsyabandiyah, Syaikh Mungka menerbitkan tiga buah kitab yaitu *Al Ayat al Bayyinah li al Munshifin Izalah Khurafat Ba'dh al Muta'asshibin* (keterangan yang jelas bagi orang yang insyaf untuk menghilangkan khurafat sebagian orang ta'asshub),

*Irgham 'Uruuf al Muta'annitin fi Inkarihim Rabithah al Washihin* (mematahkan kekerasan orang yang gigih dalam menentang Rabithah yang telah sampai) dan *Risalah Tanbih al 'Awam 'ala Taghrirat ba'dh al Anam* (tulisan peringatan untuk orang-orang awam terhadap penipuan sebagian manusia, dicetak di Padang tahun 1910 (Schrieke, 1973: 33-34). Di dalam kitab *Tanbih al 'Awam*, Syaikh Mungka mengatakan:

“...jika harta benda orang-orang Minangkabau harus dianggap haram, maka dengan sendirinya haramlah juga semua pemberian yang berasal dari suku bangsa ini. Namun orang-orang Makkah khususnya Ahmad Khatib sendiri tidak menolak untuk menerima pemberian yang demikian itu, baik dalam bentuk badal haji maupun dalam bentuk shadaqah atau amanah.” (Schrieke, 1973, 33-34).

Apa yang disampaikan tokoh ini justru memperlihatkan ilmu agama Syaikh Mungka belum mendalam karena menurut ajaran Islam perbuatan salah seseorang tidak bisa dipikul oleh orang lain.

Selain itu ada kitab lain sebagai sanggahan atas pendapat Ahmad Khatib terkait penolakannya terhadap tarekat Naqsyabandiyah adalah karya Syaikh Khatib Ali dengan tiga kitab juga yaitu: *Risalah Naqshabandiyah fi Asas Ishthilah al Naqshibandiyah min al Dzikr al Khafi wa al Rabithah wa al Muraqabah wa Daf'al I'tirad bi Dzalik* (tulisan Naqshibandiyah mengenai dzikir diam-diam dan rabithah dan pendekatan diri serta penolakan terhadap larangan melakukan itu). Karya ini sebenarnya ditulis oleh Sayyid Muhammad bin Mahdi al Qurdi dan kemudian diterjemahkan dicetak di Padang tahun 1326 H oleh Syaikh Khatib Ali, saduran *Miftah al Ma'iyah* (kunci serta merta) dari karya 'Abdul Ghani bin Ismail al Nubulusi; diterbitkan di Padang, dan *Miftah al Din li al Muftadi* (kunci agama bagi para pemula); dicetak di Mesir pada tahun 1328 H (Akhria Nazwar, 1983: 45-56).

Minangkabau merupakan tempat berkembangnya pembaharuan pemikiran Islam termasuk adanya upaya untuk menolak tarekat Naqsyabandiyah tetapi pengaruh tarekat dalam masyarakat Minang masih terasa hingga sekarang. Tarekat tetap mendapat tempat dalam kehidupan masyarakat yang luas dari dulu hingga sekarang. Dari

delapan wilayah disana tarekat Syattariyah hanya tidak berkembang di Lima Puluh Koto dan tarekat Naqsyabandiyah hanya tidak diketemukan di Sawah Lunto, Sijunjung (Martin Van Brunessen, 1992: 133). Dengan demikian tujuh wilayah di Lima Puluh Koto tarekat Naswabandiyah masih tetap bertahan.

## H. PERANAN SYAIKH AHMAD KHATIB DALAM PEMBAHARUAN ISLAM DI MINANGKABAU

Syaikh Ahmad Khatib berhasil mencapai derajat tinggi dalam karirnya, di Makkah ia menjadi imam dan guru di masjidil haram. Kedudukannya ini dimanfaatkan sebaik-baiknya untuk mendidik putra-putra Indonesia yang berkesempatan naik haji ke Makkah dan memperdalam pengetahuannya tentang Islam. Murid-murid Ahmad Khatib tersebar di Sumatra, Jawa dan wilayah-wilayah lain dari Indonesia, Malaya dan Siam (Ensiklopedi Indonesia, tt: 35).

Tokoh ini juga telah menulis kitab yang tidak kurang dari 49 buah yang menganjurkan pembaharuan, menulis serangan atau kritikan kepada praktik tarekat Naqsyabandiyah dan hukum waris menurut adat. Karya-karya ini kemudian disebarluaskan ke Indonesia, Syiria, Turki dan Mesir (Akhria Nazwar, 1983: 33). Di Turki, Ahmad Khatib dikenal sebagai ilmuwan yang bisa menembus masuk ke istana sehingga dianugerahi "Bey Tunis" oleh penguasa Islam disana. Gelar ini hanya diberikan kepada orang-orang yang berjasa besar di bidang ilmu pengetahuan. Gelar Bey Tunis kalau sekarang setara dengan "Doktor Honoris Causa" (Tamar Djaya, 1966: 570) .

Ahmad Khatib merupakan pelopor golongan pembaharu pemikiran Islam yang menyebarkan buah fikirannya melalui tulisan-tulisan maupun murid-muridnya yang banyak. Khusus untuk daerah Minangkabau, hampir seluruh ulama dan pemimpin-pemimpin terkemuka disana pada kurun waktu seperempat abad terakhir abad XX adalah murid-muridnya. Mayoritas dari murid-muridnya ini kemudian menjadi tokoh penggerak pembaharuan Islam disana. Dengan demikian Ahmad Khatib merupakan guru generasi pertama kaum mudo dan kaum tuo (Mahmud Yunus, 1996: 53).

Di antara generasi pertama kaum muda yang menjadi murid Ahmad Khatib adalah Muhammad Thaib Umar, Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah, Daud Rasyidi, Abdul Latif Syakur, Abbas Abdullah, Haji Agus Salim dan lain-lain (Karel A. Steenbrink, 1994: 63). Adapun untuk generasi pertama kaum tua antara lain Khatib Ali, Sulaiman al Rasuli Candung, dan Muhammad Jamil Jaho Padang Panjang. Ketiganya tokoh terkemuka dan menjadi benteng kaum tua (Burhanudin Daya, 1990: 77).

Ahmad Khatib merupakan pengikut madzhab Syafi'i, maka di Masjidil Haram ia merupakan imam dan guru dari madzhab ini. Sekalipun sebagai pengikut madzhab, ia tidak melarang murid-muridnya untuk membaca dan mempelajari tulisan Muhammad Abduh yang terdapat di majalah *Al Urwah al Wustha* dan *Tafsir Al Manar*, dan juga tulisan Jamaludin al Afghani. Maksud dibolehkannya membaca pemikiran pembaharu Mesir ini sebenarnya agar murid-muridnya menolak (Deliar Nour, 1982: 39). Pada kenyataannya hasil bacaan murid-murid Syaikh Ahmad Khatib juga berpengaruh terhadap upaya memajukan bangsa ini.

Pada dasarnya, masa hidup Ahmad Khatib lebih banyak dihabiskan di negeri orang, karena sejak kepergiannya untuk haji 1871 sampai wafatnya 1916 ia menetap di Makkah. Ia tidak terjun langsung dalam memperjuangkan Islam di Minangkabau khususnya dan di Indonesia pada umumnya, tetapi keberhasilannya mendidik putra-putra bangsa ini begitu penting. Walaupun sepanjang hidupnya dihabiskan di Makkah tetapi Syaikh Khatib tetap berhubungan baik dengan daerah asalnya melalui orang-orang yang menunaikan haji dan yang belajar kepadanya.

Ia selalu menekankan agar murid-muridnya bertanggung jawab sebagai pewaris Nabi yang akan menegakkan hukum Islam sesuai dengan Al-Qur'an dan penafsiran para ahli fiqh. Kepada murid-muridnya ia mengajarkan dasar bahasa Arab yang kuat sehingga mereka bisa mempelajari dan menelaah ajaran Islam dari sumber aslinya dan juga membaca buku-buku Arab (Akhria Nazwar, 1983: 36). Dengan cara ini berarti Ahmad Khatib telah menciptakan kader baru yang tidak hanya bisa bertaqlid kepada ulama-ulama terdahulu tetapi mampu ber-

ijtihad yang bisa membawa perubahan besar dalam pemahaman dan pelaksanaan ajaran Islam.

Setelah murid-muridnya ini selesai belajar kepadanya, Ahmad Khatib memberikan semacam ijazah yang berlaku sah apabila murid tersebut sudah mempunyai pengajian yang permanen. (Akhria Nazwar, 1983:38). Persyaratan itu begitu berpengaruh bagi kemajuan pendidikan Islam di Minangkabau karena setelah murid-murid ini kembali ke kampong halaman, mereka menyelenggarakan pengajian dengan surau. Surau-surau ini kemudian berkembang menjadi sekolah agama yang maju dengan tambahan berbagai ilmu pengetahuan umum. Dari pusat-pusat pendidikan inilah gerakan pembaharuan Islam bersemai di awal abad XX. Murid-murid Syaikh Khatib sangat giat menyebarkan ajaran Islam dengan berbagai cara yaitu berpidato / ceramah, mengajar di pusat-pusat pendidikan Islam, menulis buku, majalah dan brosur tentang ajaran Islam.

## I. PENUTUP

Di Minangkabau, adat dianggap sebagai sesuatu yang suci sehingga mereka sangat kuat dalam memegangnya sebagai pedoman kehidupan. Leluhur mereka yang dianggap sebagai penyusun adat ini adalah Datuk Katumanggunan dan Datuk Parapatih Nan Sabatang. Dalam segi sosial masyarakat Minang memperhitungkan garis keturunannya berdasar garis matrilineal yakni seseorang termasuk keluarga ibu dan bukan keluarga ayahnya.

Hukum adat yang diterapkan disana bahwa warisan dan harta pusaka diatur mengikuti sistem matrilineal sehingga warisan diturunkan menurut garis ibu. Harta pusaka dan jabatan adat diberikan kepada kemenakan perempuan.

Perekonomian masyarakat Minangkabau sangat baik karena didukung oleh tanah yang subur dan menjadi penghasil emas yang besar. Majunya perekonomian ini sangat berpengaruh bagi kehidupan masyarakatnya. Hidup hura-hura dengan minum minuman keras, judi, sabung ayam dan lain-lain lahir karena majunya tingkat perekonomian. Kehidupan ekonomi ini juga menarik pedagang-pedagang asing untuk

datang ke sana dilanjutkan dakwah Islam disana (sejak abad ke-7 M). Islam kemudian tumbuh dan berkembang disana atas dukungan tarekat Syattariyah dan Naqsyabandiyah.

Islam sudah sejak abad ke-7 M masuk ke Minangkabau tetapi tradisi-tradisi pra Islam masih terus terpelihara sehingga mendorong lahirnya gerakan pembaharuan Islam oleh kelompok Padri. Syaikh Ahmad Khatib merupakan penerus dan pembina kader gerakan pembaharuan Islam disana baik dalam dakwah dan pendidikan, gerakan social maupun politik.

Syaikh Ahmad Khatib sangat menentang adat dan hukum adat yang yang berlaku di Minangkabau terutama terkait dengan warisan. Menurutnya, harta warisan yang diberikan kepada kemenakan perempuan itu hukumnya haram karena telah merampas hak orang lain yang lebih berhak yaitu anak-anaknya. Ia juga menolak praktik tarekat Naqsyabandiyah yang harus menghadirkan rupa / gambar gurunya ketika suluk. Menurutnya praktik semacam itu adalah perbuatan syirik.

Syaikh Khatib yang mencapai derajat tinggi di Makkah yaitu sebagai imam dan guru di masjidil haram ini telah menyemai benih-benih pembaharuan pemikiran Islam yang kemudian di sebarluaskan dan dikembangkan murid-muridnya di Minangkabau. Hampir seluruh ulama dan pemimpin-pemimpin terkemuka di Minangkabau pada kurun waktu abad XX adalah murid-murid Ahmad Khatib. Kebanyakan dari mereka kemudian menjadi penggerak pembaharuan Islam disana.

Ahmad Khatib merupakan pelopor golongan pembaharu pemikiran Islam yang menyebarkan buah fikirannya melalui tulisan-tulisan maupun murid-muridnya yang banyak. Khusus untuk daerah Minangkabau, hampir seluruh ulama dan pemimpin-pemimpin terkemuka disana pada kurun waktu seperempat abad terakhir abad XX adalah murid-muridnya. Mayoritas dari murid-muridnya ini kemudian menjadi tokoh penggerak pembaharuan Islam disana seperti Syaikh Muhammad Jamil Jambek, Syaikh Muhammad Thaib Umar, Haji Abdullah Ahmad, Syaikh Thahir Jalaludin, H. Abdul Karim Amrullah, Syaikh Daud Rasyidi, Syaikh Ibrahim Musa Parabek, H. Agus Salim dan lain-lain.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. Yogyakarta: Ombak, 2011.
- Alfian, Ibrahim. *Bunga Rampai Metode Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Leres IAIN Sunan Kalijaga, 1984.
- Nain, Sjafnir Aboe. *TuanKu Imam Bonjol, Sejarah Intelektual Minangkabau 1784-1832*. Padang: Penerbit Esa, 1988.
- Berkhofer, Robert F. *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York: Free Press, 1971.
- Brunessen, Martin Van. *Tarekat Naqsyabandiyah*. Bandung: Mizan, 1992.
- Bukhari, Sidi Ibrahim. *Pengaruh Timbal Balik antara Pendidikan Islam dan Pergerakan Islam di Minangkabau*. Jakarta: Gunung Tiga, 1981.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam, Kasus Sumatra Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Dobbin, Christine. *Islamic Revivalism in a Changing Peason Economy Central Sumatra 1784-1847*, terj. Lilian D.Tedjasudana. Jakarta: INIS, 1992.
- Edwar dkk. *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatra Barat*. Padang: Islamic Centre Sumatera Barat, 198.
- Ensiklopedia Indonesia*, N.V. Bandung: W.van Hove, tt.
- Ensiklopedi Islam* jilid 1. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.
- Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press, 1971.
- Guralnik, David B., *Websters New World Dictionary of the American Language*. New York: Warners Book, 1987.
- Hamka, *Ayahku*, edisi ke-12. Jakarta: Wijaya, 1958.

- \_\_\_\_\_. *Tasauf, Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Nurul Islam, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.
- Hatta, Mohammad. *Memoir*. Jakarta: Tinta Mas, 1982.
- Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1990.
- Majalah. *Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Tahun I, Oktober 1974.
- Masrial. *Gerakan Dakwah Kaum Padri di Minangkabau*. Padang: IAIN Imam Bonjol Press, 2005.
- Murodi. *Melacak Asal-Usul Gerakan Paderi di Sumatra Barat*. Jakarta: Logos, 1999.
- Mardjolelo dkk. *Tuaniku Imam Bonjol, Perintis Jalan Kemerdekaan*. Jakarta: Djambatan, 1951.
- Nafis, A. A. *Alam Terkembangjadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau* (Jakarta: Grafii Press, 1984).
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Nazwar, Akhria. *Syeh Ahmad Khatib, Ilmuwan Islam di Permulaan Abad Ini*. Jakarta: Panjimas, 1983.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Radjab, M. *Perang Padri di Sumatra Barat 1803-1837*. Jakarta: Balai Pustaka, 1964.
- Schiereke. *Pergolakan Agama di Sumatra Barat, Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Jakarta: Bhratara, 1973.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Yogyakarta: LP3ES, 1994.
- Surjo, Djoko dkk. *Agama dan Perubahan Sosial, Studi tentang Hubungan anatara Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Tjandrasasmita, Uka (ed.). *Sejarah Nasional Indonesia* jilid III. Jakarta: Balai Pustaka, 1977.

- Umar, Tasrif Ali. *Hukum dan Lembaga-lembaga Hukum Adat Daerah Sumatra Barat*. Padang: Universitas Andalas, 1978.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1996.
- Zuhri, Saifudin. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: Al Maarif, 1981.



# DEMOKRASI DESA: ANTARA KUMIS DAN ANALISIS

**BADRUN**

Dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## A. PENDAHULUAN

TEMPO dulu, kaum pria biasa mencukur kumis dengan menggunakan pisau lipat, panjang mata pisau yang panjang berkilat mencapai belasan sentimeter. Sering pisau cukur tersebut melukai bagian wajah pria yang bercukur kumis. Kemudian, Gilate menemukan bentuk mata pisau yang jauh lebih praktis, yang di Indonesia lebih dikenal dengan sebutan silet. Dibantu dengan gagang yang berbentuk khas, silet bisa digunakan bercukur tanpa terlalu banyak kemungkinan menimbulkan luka. Sejak itu, budaya bercukur dalam masyarakat menjadi berubah. Kini muncul lagi *rezor*, sejenis pencukur yang bekerja secara elektrik, yang lebih memungkinkan keamanan dalam bercukur kumis. Sebagian masyarakat pria mulai beralih dari silet ke *rezor*. Apakah peralihan kebiasaan ini merupakan gejala perubahan sosial-budaya masyarakat yang diakibatkan oleh kemajuan sains dan teknologi?

Secara sederhana, begitulah paparan mengenai pergeseran budaya dikalangan masyarakat desa. Budaya masyarakat urban industri yang dibawa pulang oleh masyarakat desa, secara perlahan-lahan tapi pasti, telah mengikis warisan-warisan lama yang sarat dengan kearifan tradisi. Sementara budaya kota, yang padat dengan simbol-simbol

konsumerisme dan arogansi perilaku (sosial), secara latah diadopsi dan digunakan sebagai *mode*. Sebab, menurut sebagian besar dari mereka, budaya seperti itu dipandang sebagai pemaknaan dan sekaligus pengejawantahan dari semangat modernitas. Tampaknya, telah terjadi “salah-kaprah” dalam pola pikir yang digunakan.

Salah satu dampak perubahan yang melanda masyarakat desa adalah menyangkut “nilai-nilai” demokrasi desa. Demokrasi desa, menurut Suhartono, merupakan demokrasi asli.<sup>1</sup>Yakni kultur demokrasi yang masih “orisinil”, belum “terkontaminasi” oleh budaya politik.<sup>2</sup> Dalam budaya masyarakat seperti itu, sangat mudah kita jumpai proses pengambilan keputusan dan persetujuan bulat (musyawarah), tanpa melalui kondisi yang berbelit-belit dan penuh intrik. Hal ini, di samping karena adanya ketulusan dan kemauan yang jujur dalam bermusyawarah tanpa disertai *interest-interest* personal,<sup>3</sup>juga terutama oleh kenyataan jumlah warga masyarakat yang masih terbatas.

Tampaknya, cukup banyak nilai-nilai demokrasi desa yang telah mengalami erosi. Misalnya, budaya gotong-royong, *sambata*, *slametan*, sikap *tepo-seliro* (*take and give*), *ambengan*, dan lain sebagainya. Bahkan dalam skala yang lebih makro, budaya *rembugan* (kumpulan) yang biasa secara kontinyu diselenggarakan setiap bulan sekali, sebagai arena refleksi dan introspeksi, juga telah mengalami proses peminggiran. Yang terjadi kemudian adalah, bahwa segala persoalan yang ada, kendati itu menyangkut hajat hidup dan kepentingan seluruh warga desa, cukup dipercayakan kepada lurah dan *carik*-nya. Budaya musyawarah, rupanya telah punah dan dianggap tidak penting lagi. Padahal, dibalik itu semua, sesungguhnya terdapat makna yang lebih esensial, sekedar dari persoalan yang menjadi tema perkumpulan. Sebab, dengan budaya semacam ini,

---

<sup>1</sup> Suhartono, dkk, *Parlemen Desa: Dinamika DPR Kelurahan Dan DPR Gotong-Royong*, (Yogyakarta: Laperia Pustaka, 2000), hlm, 28.

<sup>2</sup> Yang dimaksud dengan budaya politik adalah dalam pengertian modern; suatu budaya yang semata-mata berorientasi kekuasaan atau yang sarat dengan kepentingan golongan.

<sup>3</sup> Hal ini misalnya nampak dalam budaya masyarakat “warung kopi”. Yaitu sekelompok orang yang mempunyai kebiasaan *nongkrong* di sebuah warung sederhana. Di area ini biasanya dialog dengan gaya akrab dan cara seandainya. Tidak ada keseriusan yang ekstrim. Dengan kata lain, ia merupakan refleksi sosial mengenai kekeluargaan ditengan keadaan yang penuh dengan berbagai ketimpangan dan krisis (sosial, ekonomi, politik, hukum dan budaya). Lihat, Cristanto P Rahardjo, *Masyarakat “Warung Kopi” Dan Hegemoni Politik Jawa*, PRISMA, edisi 3 Maret 1997, hlm 89.

*kemanunggalan* (kemenyatuan) dan semangat kekeluargaan akan tetap terpelihara.

Pertanyaan yang layak diajukan adalah bagaimana mengatasi persoalan semacam itu? Bagaimana menggairahkan kembali kehidupan nilai-nilai demokrasi di pedesaan? Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, ada baiknya kita mendiskusikan terlebih dahulu dinamika teori dan transformasi demokrasi modern. Hal ini dimaksudkan agar mendiskusikan signifikansi nilai-nilai demokrasi desa dalam format yang masih “sederhana”, kita dapat memberikan analisis-*analisis* yang lebih proporsional, berdasarkan kajian perbandingan dengan wajah demokrasi modern, yang tampaknya pada akhir dasawarsa 70-an telah mulai banyak digugat dan dipertanyakan oleh para ilmuwan politik.

## B. TIGA TRANSFORMASI DEMOKRASI

Robert A. Dahl, dalam salah satu karyanya yang berjumlah dua jilid, membagi transformasi demokrasi ke dalam tiga fase.<sup>4</sup> Fase pertama adalah munculnya bentuk negara-kota yang demikratis. Transformasi demikrasi kedua adalah dari negara kota ke negara-bangsa. Dan transformasi ketiga adalah suatu bentuk demokrasi yang akan mengantarkan umat manusia kepada tahap kehidupan politik masa depan. Dalam hubungan ini, Dahl tampaknya belum menemukan model yang pasti untuk format demokrasi masa depan yang sesuai dengan perkembangan zaman. Untuk lebih jelasnya, ada baiknya ketiga fase transformasi demokrasi tersebut kita diskusikan terlebih dahulu.

### 1. Transformasi Demokrasi Pertama: Munculnya Bentuk Negara Kota

Bagi Dahl, demokrasi itu adalah suatu sistem politik dimana para anggotanya saling memandang antara yang satu dengan lainnya sebagai orang-orang yang sama dilihat dari segi politik, dan mereka itu secara bersama-sama adalah berdaulat, dan memiliki

---

<sup>4</sup> Lihat. Robert A. Dahl, *Demokrasi Dan ParaPengeritiknya*, alih bahasa. A. Rahman Zaenuddin, (Jakarta, : Yayasan Obor), 1992. 2 jilid

segala kemampuan, sumber daya dan lembaga-lembaga mereka diperlukan demi untuk memerintak diri mereka sendiri.<sup>5</sup> Gagasan demokrasi seperti ini pertama kali muncul dalam sejarah umat manusia di paruh pertama abad ke-5 S.M, dikalangan masyarakat Yunani, atau lebih tepat lagi, dikalangan orang-orang Athena.<sup>6</sup>

Meskipun orang Yunani. Apalagi orang Athena, merupakan bagian yang sangat kecil jika dibandingkan dengan seluruh umat manusia, dan juga mendiami wilayah yang dihuni umat manusia, dan juga mendiami wilayah yang demikian kecil dibanding dengan luasnya wilayah yang dihuni umat manusia diatas permukaan bumi, namun menurut Dahl, disanalah terjadinya apa yang dinamakan suatu transformasi demokrasi pertama, dimana para warga negara merasakan sebagai orang yang sama, dan sama-sama pula berdaulat dalam memerintah dan menjalankan roda pemerintahan.

Demokrasi pertama ini adalah demokrasi kecil ruang lingkungannya, berbentuk langsung, dengan pengertian tidak mengenal demokrasi perwakilan. Terdapat kesan bahwa menurut pandangan orang Athena, demokrasi perwakilan itu bukanlah demokrasi sama sekali, karena dalam demokrasi perwakilan orang tidak lagi bisa melaksanakan hak dan kewajibannya sebagai warga negara secara langsung, akan tetapi harus menyerahkan pekerjaannya untuk orang lain.<sup>7</sup> Dengan demikian, seakan-akan ia telah menyerahkan hak kedaulatannya itu untuk orang lain.

Namun, dalam membicarakan dan mengkaji demokrasi langsung yang murni ini, kita dihadapkan pada berbagai masalah yang menjadikan kita harus berfikir ulang tentang segala sesuatu yang dinamakan demokrasi langsung ini. Dilihat dari segi istilah (akar katanya), demokrasi itu berarti pemerintahan oleh rakyat, karena kata-kata itu pada hakikatnya terdiri dari dua kata, yaitu *demos* yang berarti rakyat dan *kratia* yang berarti kekuasaan atau pemerintahan.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Ibid., l: 1

<sup>6</sup> J.H. Raper, *Filsafat Politik Plato*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm, 25.

<sup>7</sup> Ibid

<sup>8</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 50.

Masalah pertama yang dihadapkan pada kita adalah siapakah *demos* itu? Dalam pandangan rakyat Athena, bahwa yang dinamakan *demos* adalah rakyat dari sebuah polis atau kota kecil yang merupakan bagian dari dunia Hellena yang luas. Masyarakat Hellena tidak dipandang sebagai rakyat.<sup>9</sup> Bagi mereka, yang namanya rakyat hanyalah orang Athena, Corinth, Sparta, dan kota-kota lainnya. Orang-orang inilah yang dapat dinamakan rakyat, sehingga berhak memiliki otonomi politik mereka sendiri, bukan orang Hellena sebagai keseluruhan.<sup>10</sup>

Masalah kedua adalah menyangkut kandungan atau isi rakyat itu dalam masing-masing kota yang merupakan lokusnya. Apakah semua orang dalam kota Athena dapat dinamakan sebagai rakyat? Ternyata, menurut Dahl, tidak semua orang Athena itu berhak menyangand predikat rakyat. Hanya sebagian kecil saja orang yang berpredikat rakyat. Jumlah mereka paling banyak diperkirakan hanya sepuluh persen dari keseluruhan jumlah warga negara-kota Athena. Kaum wanita, kaum profesional (karena dianggap terlalu sibuk), para budak, dan tentu saja, anak-anak, semua tidak termasuk dalam kategori rakyat.<sup>11</sup> Pada titik ini, rakyat tampaknya merupakan predikat yang terhormat dan *prestise*.

## 2. Transformasi Demokrasi Kedua: dari Negara Kota ke Negara Bangsa

Dahl mengemukakan bahwa perhatiannya yang dinyatakan secara eksplisit adalah mengenai persamaan politik, sedangkan perhatiannya yang sesungguhnya bersifat implisit adalah berkaitan dengan masalah-masalah kebebasan, perkembangan manusia dan nilai manusia. Dalam pandangan Dahl, apa yang kita cari sekarang ini adalah sebuah masyarakat berskala luas yang terdiri dari orang-orang yang dipandang dari segi politik adalah sama, yakni warga negara yang sama dari sebuah negara.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Ini berarti kebalikan dengan pemahaman rakyat dalam pemahaman masyarakat modern. Menurut masyarakat modern, rakyat identik dengan *wong cilik*. Bagi orang Athena, rakyat merupakan predikat yang sangat terhormat dan istimewa.

<sup>10</sup> Dahl, *Op.cit*, I: 179

<sup>11</sup> *Ibid*

<sup>12</sup> *Ibid.*, II:2

Dalam *setting* masyarakat yang bercorak plural, dan berada dalam lingkup negarayang sangat luas inilah demokrasi dalam negara-bangsa diharapkan pada problem-problem tentang persamaan, hak asasi manusia, kebebasan dan lain sebagainya.<sup>13</sup> Karena itulah kemudian lahir berbagai macam ragam demokrasi, yang antara satu dengan lainnya berbeda aplikasinya.<sup>14</sup> Hal ini nampak jelas dari berbagai macam demokrasi yang berkembang. Di Indonesia mengenal demokrasi Pancasila, di Amerika Serikat ada istilah demokrasi liberal, dan masih banyak lagi, seperti demokrasi konstitusional, semokrasi sosialis,<sup>15</sup> dst. Karena itulah saat ini para ilmuwan politik terus mencari bentuk baru teori demokrasi dalam negara-bangsa.

### 3. Transformasi Demokrasi Ketiga: Mencari Model Demokrasi Masa Depan

Salah satu masalah yang dipikir Dahl pada akhir bukunya adalah kenyataan bahwa apa saja yang telah dicapai dalam transformasi demokrasi kedua, yang berbentuk negara-bangsa, tidak dapat lagi memberikan tempat yang layak kepada gagasan-gagasan demokrasi sendiri. Dalam rangka inilah Dahl mengemukakan istilah yang disebut poliarkhi. Dalam poliarkhi, demokrasi itu belum dapat diwujudkan secara sempurna, namun ia memiliki sarana-sarana yang memungkinkan untuk lebih dekat kepada demokrasi.<sup>16</sup>

Bagi Dahl, meskipun kekuatan gagasan dan praktik demokrasi itu selalu memudar dalam perkembangan sejarah, maka di abad ke dua puluh ini dapat diperhatikan bahwa negara-negara demokrasi itu, kalau ada, hanya terdapat di sebagian negara saja. Ia menyebutkan empat perubahan pokok yang dihadapi demokrasi dewasa ini.

---

<sup>13</sup> Lyman Tower Sargent, *Indeologi Politik Kontemporer*, alih bahasa. Sahat Simamora, (Jakarta: Bina Aksara, 1986) hlm. 55

<sup>14</sup> A. Hoogerwrf, *Politikologi*, alih bahasa. R,L Tobing, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1985), hlm. 199.

<sup>15</sup> Budiardjo, *Op.cit*, hlm. 56-64.

<sup>16</sup> Dahl, *Op.cit*, II: 22.

*Pertama*, adalah masalah skala. Keputusan-keputusan penting telah melebar dari negara-bangsa ke sistem pengaruh dan kekuasaan yang bersifat trans-nasional. *Kedua*, adalah bahwa istilah “pemerintah oleh rakyat”, umumnya telah digunakan oleh rezim-rezim yang bukan demokrasi untuk mengabsahkan pemerintahannya yang tidak demokratis. *Ketiga*, negara-negara demokrasi, dengan masyarakat majemuk dinamis dan modern, dengan segala keberhasilannya, namun juga sekaligus dengan berbagai kegagalan yang dideritanya, telah memberikan gambaran kepada seluruh dunia tentang bagaimana kira-kira bentuk masa depan yang terhampar di depan kita. *Keempat*, besarnya pengaruh dan kekuasaan negara-negara yang memiliki pemerintahan poliarkhi dan masyarakat majemuk yang dinamis dan modern, kepada seluruh dunia dalam berbagai bidang kehidupan.<sup>17</sup> Berdasarkan semua itu, maka Dahl berpendapat telah tiba saatnya bagi transformasi ketiga demokrasi. Namun demikian, kendati transformasi ketiga sudah cukup mendesak, transformasi tersebut belum dapat mengemukakan dengan pasti bentuk yang akan diambil di masa depan.<sup>18</sup>

Pertanyaan yang muncul adalah apakah ini suatu pertanda bahwa masyarakat manusia akan kembali lagi pada model demokrasi kuno ala Athena? Apakah mungkin bahwa model-model *paguyuban* yang bersifat terbatas dan “primitif” dalam nilai-nilai demokrasi pedesaan akan coba dipakai? Inilah sejumlah pertanyaan tampaknya akan terus menggantung dalam bena dan pikiran kita.

### C. DEMOKRASI DESA

Demokrasi desa sebagaimana dikatakan oleh Hatta, mengandung tiga ciri: rapat (tempat rakyat bermusyawarah/bermufakat) hak rakyat untuk mengadakan protes, dan cita-cita tolong-menolong.<sup>19</sup> Konsep ini tidak dimaksudkan sebagai suatu pengakuan dan penerimaan bahwa di banyak desa berkembang demokrasi yang dimaksud. Bahkan banyak

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 167.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 184.

<sup>19</sup> Frans Magnis Suseno, *Mencari Sosok Demokrasi, Telaah Filosofis*, (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 37.

desa, di mana struktur tradisional yang bersifat feodal dan otokratik, masih sangat menonjol, sehingga praktik demokrasi tidak lain hanya kedok dari kepentingan segelintir orang saja. Akan tetapi, nilai-nilai demokrasi dalam pengertian yang masih tradisional, jelas tertancap kuat. Ini secara kasat mata dapat dilihat pada pola perilaku dalam melakukan interaksi yang bersifat sosial dengan masyarakat sekitarnya. Sikap yang cenderung individualistik tampaknya masih sangat jauh dari pola perilaku yang dikembangkannya. Mereka rata-rata masih mau *mawas-diri* dan tidak bersikap ingin menang sendiri. Sikap inilah yang sebenarnya mengarah pada sikap “*take an give*” dalam menerima perbedaan dan segala konsekuensinya, sebagaimana nampak dalam ajaran resmi demokrasi modern.

Begitu juga halnya dengan budaya *rembugan*, sebagai arena refleksi dan introspeksi, pada tingkat yang lebih substantif, adalah pengejawantahan dari apa yang dalam literatur modern disebut sebagai rapat atau musyawarah. Hal yang menonjol dalam budaya *rembugan* dalam maknanya yang masih baku, adalah suasana santai penuh keakraban yang meliputi seluruh hadirin. Tidak ada sedikitpun perasaan tegang, apalagi perasaan *nervens*; tapi semuanya menyatu dalam suasana kemanunggalan penuh kekeluargaan. Biasanya, pembicaraan mengalir begitu saja secara spontan. Tidak ada moderator, ataupun sang pemimpin rapat. Sebab, biasanya, kendatipun pada awalnya ditunjuk seorang pemimpin rapat, pada akhirnya juga tidak terpakai. Mereka rupanya telah menyukai gaya berbicara yang langsung. Siapa tidak suka, protes langsung fatang menyerang.

Jika dilihat secara akademis, memang tampaknya tidak masuk akal. Bagaimana mungkin dalam situasi semacam itu ternyata sebuah keputusan penting juga bisa diambil? Hanya ada satu jawaban, yakni kejujuran, ketulusan dan sikap kebersamaan. Hal ini, jelas berbeda sekali dengan rapat-rapat masyarakat modern di perkotaan. Atau taruhlah rapat-rapat para anggota DPR. Sebuah sikap jujur dan tulus serta kemauan untuk mencari jalan keluar sudah lenyap. Yang ada adalah ego yang membumbung tinggi untuk tampil menang, tampil beda dan mencari sensasi. Inilah yang menjadikan situasi yang sebenarnya sangat

kondusif itu justru berakhir dengan pertentangan dan hubungan-hubungan yang bersifat konfliktual.

Ciri lain yang dikemukakan Hatta tentang demokrasi desa adalah budaya tolong-menolong, seperti nampak dalam tradisi *gotong-royong*, *sambatan*, dan seterusnya. Semua itu pada dasarnya merefleksikan adanya sebuah jiwa yang stabil dan mapan, dan sama sekali jauh dari penyakit-penyakit yang bersifat patologis. Hal ini juga sekaligus mencerminkan adanya suasana hati yang teduh penuh ketenangan, sehingga menempatkan semuanya dalam konteks yang sama, sejajar dan saling menghargai. Masihkah kita menemukan suasana seperti ini dalam kultur kota yang penuh dengan arena kompetisi dan ambisi? Tampaknya kita ragu untuk mengatakan masih ada.

Dalam kegalauan para ilmuwan politik modern untuk menemukan suatu format ideal bagi kontruks demokrasi masa depan, sebagaimana telah kita diskusikan pada bagian terdahulu mengenai transformasi demokrasi ketiga, demokrasi desa rupanya menghadirkan satu topik pemikiran, yang bila dikelola secara modern, maka tidak menutup kemungkinan ia akan dapat digunakan arah berpijak bagi pengembangan paradigmatis model demokrasi masa depan sebagaimana yang dicita-citakan oleh Dahl.

## D. CARA PENANGGULANGAN TERHADAP EROSI DEMOKRASI DESA

Terjadinya pergeseran budaya desa, sebagaimana telah disinggung di muka, mengakibatkan terjadinya erosi atau pengikisan terhadap warisan-warisan budaya lama sebagai kekayaan tradisi. Setidaknya, ada dua hal yang bisa dilakukan untuk membendung tingkat kemerosotan tersebut pada tingkat yang lebih parah.

*Pertama*, adalah konsep yang diajukan oleh Cohen dan Uphoff, yakni *empowerment* (pemberdayaan rakyat).<sup>20</sup> *Empowerment* dalam pengertian ini, bukan hanya diartikan sebagai pemberdayaan rakyat dalam pengertian politik, seperti daya bergaining, *cheks and balances* di depan proses

---

<sup>20</sup> Mohtar Mas'ood, *Negara, Kapital Dan Demokrasi*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1994). hlm.1000.

kekuasaan lain, dan seterusnya, tetapi yang lebih penting adalah pemberdayaan dalam pengertian danya kesadaran dan pemahaman terhadap segala sesuatu yang ia terima dari dunia eksternal. Dengan pengertian seperti ini, maka warga masyarakat diharapkan memiliki pemahaman yang benar terhadap gejala modernisasi dan segala lingkup permasalahan yang melingkarnya. Dengan begitu, tidak ada lagi namanya sikap latah dan sikap “salah-kaprah” dalam manafsirkan modernisasi. Modernisasi, pada gilirannya, bukan dilihat dari sisi kulit luarnya dan segala simbol-simbol imitatif negatif lainnya, akan tetapi modernisasi diterjemahkan dalam konteks substantifnya, yakni suatu pola hidup untuk mengejar ketertinggalan dan mencapai kemajuan dalam konteks sains dan teknologi yang bersifat positif.

*Kedua*, perlu adanya langkah-langkah pembaruan atau modifikasi segala bentuk demokrasi desa, dengan wajah baru yang lebih logis, rasional dan konteks zaman. Ini bisa dilakukan tanpa harus menghilangkan bahan dasarnya. Bagaikan orang membuat, bahan tetap dari ketela, tapi proses pembuatannya bisa menggunakan peralatan modern dan kemudian dikemas dengan bentuk baru yang lebih menarik. Dengan cara ini model-model demokrasi desa akan tetap eksis tanpa harus menghilangkan atau melenyapkan unsur-unsur utama yang terkandung di dalamnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Budiardjo, Miriam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Dahl, Robert A. *Demokrasi dan Para Pengkritiknya*, alih bahasa. A. Rahman Zaenuddin. Jakarta: Yayasan Obor, 1992 2 jilid.
- Hogerwerf, A. *Politikologi*, alih bahasa. R.L Tobing. Jakarta: Penerbit Erkanggo, 1985.
- Mas'oe'd, Mohtar. *Negara, Kapital dan Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Rahardjo, Cristianto P. "Masyarakat "Warung Kopi" Dan Hegemoni Politik Jawa", Prisma, edisi 3 Maret 1997.
- Rapar, J. H. *Filsafat Politik Plato*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Sargent, Lyman Tower. *Ideologi Politik Kontemporer*, alih bahasa. Sahat Simamora. Jakarta: Bina Aksara, 1986.
- Suhartono, dkk, *Parlemen Desa, Dinamika DPR Kelurahan Dan DPR Gotong-Royong*. Yogyakarta: Laperapustaka, 2000.
- Suseno, Frans Magnis. *Mencari Sosok Demokrasi, Telaah Filosofis*. Jakarta: Gramedia, 1997.



# **MODIN: PELAYAN UMAT DAN PENJAGA TRADISI (MENYELAMI SEJARAH HIDUP MBAH AHMAD MUSNADI 1912-1997)**

## **IMAM MUHSIN**

Dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

### **A. PENDAHULUAN**

Islam adalah agama dakwah. Begitulah label yang sering disematkan terhadap agama samawi terakhir tersebut. Pelabelan ini kiranya benar, karena sejak kelahirannya pada 15 abad yang lalu dan perkembangannya hingga masa sekarang Islam tidak bisa dilepaskan dari aktifitas dakwah. Penyebaran Islam yang sangat mengagumkan pada masa-masa awal kelahiran dan perkembangannya melampaui batas-batas wilayah, suku, dan budaya merupakan bukti efektivitas dakwah Islam oleh para juru dakwah pada masa itu. Demikian juga penyebaran Islam di wilayah-wilayah di luar daerah kelahirannya, seperti di Nusantara.

Dalam proses dakwah Islam, khususnya di wilayah Nusantara, peran para tokoh agama tidak dapat dipandang sebelah mata. Mereka memainkan peran kunci dalam mewarnai kehidupan keberagamaan masyarakat di suatu wilayah. Selain dapat memainkan peran sebagai juru dakwah dengan memperkenalkan Islam kepada masyarakat luas dalam berbagai aspeknya, tokoh agama juga menjadi patron bagi masyarakat di sekitarnya.

Sebutan tokoh agama secara umum digunakan oleh masyarakat untuk menunjuk orang yang memiliki pengetahuan agama (Islam).

Dengan pengetahuan agama yang mereka miliki, setidaknya-tidaknya prinsip-prinsip ilmu agama seperti tauhid, syari'ah, dan tasawuf, mereka mampu menyelenggarakan kepemimpinan ritus-ritus keagamaan dengan baik dan sekaligus membimbing masyarakat dalam masalah-masalah yang bercakupan luas. Karena itu seorang tokoh agama kadang-kadang tidak hanya dituntut memiliki pengetahuan agama, tetapi juga menguasai keahlian-keahlian tertentu yang dibutuhkan oleh masyarakatnya dengan otoritas yang kadang-kadang nyaris tidak dapat dipertanyakan.

Di lingkungan masyarakat muslim sesungguhnya cukup banyak figur yang dapat dikategorikan sebagai tokoh agama. Mereka memiliki pengaruh sangat besar sehingga kehadirannya memberikan warna tersendiri bagi kehidupan sosial, budaya, dan keberagaman masyarakat di sekitarnya. Sayangnya sisi ketokohan mereka tidak banyak terungkap, bahkan seringkali tenggelam, disebabkan minimnya publikasi tentang kegiatan dan aktivitas yang dilakukan. Lebih-lebih jika sang tokoh telah meninggal dunia, praktis keberadaannya tidak lagi dikenang oleh generasi berikutnya meskipun buah dari perjuangan dan pengabdianya masih dapat dirasakan. Kalaupun masih dikenang paling-paling hanya sebatas namanya saja yang terkadang diabadikan menjadi nama jalan atau lembaga tertentu. Sementara profil ketokohnya yang bisa memberikan inspirasi bagi masyarakat luas kurang terekspos secara memadai. Pada poin inilah upaya penulisan sejarah Islam lokal terutama tentang sejarah hidup tokoh agama di suatu daerah dirasakan penting dan mendesak untuk dilakukan.

Salah satu tokoh agama yang sangat disegani dan dihormati serta memiliki pengaruh cukup besar bagi masyarakat pedesaan di Jawa, baik di daerah pedalaman maupun pesisiran, disebut dengan istilah *modin*. Sebutan ini menunjuk pada nama jabatan kultural yang merupakan penyederhanaan dari pengucapan istilah dalam Bahasa Arab "*imâmuddin*", yang berarti pemimpin agama.<sup>1</sup> Nama ini sangat populer di kalangan masyarakat desa. Kepopulerannya bukan karena promosi instan melalui poster, famlet, dan baliho yang dipampang bertebaran di sudut-sudut jalan layaknya para politikus saat pilkada menjelang,

---

<sup>1</sup> K.H. Bisri Mustofa, *Imamuddin*.....

melainkan karena tugas dan tanggung jawabnya yang besar dan bersentuhan langsung dengan denyut nadi kehidupan masyarakat pedesaan. Bagi sebagian besar masyarakat desa, terutama di daerah yang tingkat pengetahuan agama dan pendidikannya masih rendah, hampir seluruh siklus hidup seseorang mulai dari masa pra-kelahiran hingga kematian tidak dapat dilepaskan dari tugas dan peran *modin*.

Hal tersebut terjadi karena selain melaksanakan tugas pokoknya sebagai Petugas Desapraja yang melakukan sesuatu tugas tertentu dalam hal-hal yang bersangkutan dalam urusan agama,<sup>2</sup> seorang *modin* biasanya juga memiliki pengetahuan dan keahlian tambahan yang dibutuhkan oleh masyarakat desa dalam kehidupan sosial-budaya mereka. Seperti pengetahuan tentang *pranata mangsa*, pengobatan Islami model *ruqyah* (Jawa: *suwuk*), dan penghitungan hari-hari yang dianggap baik atau tidak baik. Berbagai pengetahuan dan keahlian tersebut sangat penting dan diperlukan oleh seorang *modin*. Dengan tugas dan keahlian yang dimiliki itulah yang menjadikan seorang *modin* menjadi tokoh sentral dalam bidang agama dan sangat berpengaruh di lingkungan masyarakatnya.

Mbah Ahmad Musnadi yang dipilih sebagai objek kajian dalam tulisan ini merupakan salah satu tokoh sebagaimana yang telah diuraikan di atas. Ia adalah seorang *modin* di Desa Ngadimulyo Kecamatan Kampak Kabupaten Trenggalek Jawa Timur yang peran dan kontribusinya sangat besar bagi kehidupan masyarakat, khususnya dalam bidang keagamaan dan sosial-budaya. Dia mampu memainkan perannya sebagai pengayom dan pelayan bagi masyarakat tanpa pandang bulu, kapan saja dan di mana saja. Selain itu dia juga memiliki peran sangat penting dalam menjaga dan melestarikan tradisi Islam yang ada di masyarakat secara konsisten. Tulisan ini dimaksudkan untuk menguak sisi-sisi kehidupan sang tokoh yang layak dijadikan teladan, pelajaran, dan inspirasi bagi generasi berikutnya. Selebihnya, tulisan ini diharapkan dapat memperkaya sumber informasi tentang sejarah perjuangan seorang tokoh agama sehingga bisa memperkaya khazanah pengetahuan tentang sejarah Islam lokal.

---

<sup>2</sup> Undang-undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 1965 tentang Desapraja, pasal 30 ayat 1.

Selama ini tulisan yang secara khusus mengkaji tentang tokoh agama di tingkat lokal masih minim dilakukan. Pada umumnya kajian tentang tokoh agama lebih berpihak pada tokoh-tokoh besar dan populer serta berpengaruh. Misalnya, buku yang ditulis oleh Greg Barton berjudul *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*.<sup>3</sup> Kemudian ada buku yang juga membahas tokoh agama yang cukup populer berjudul *Karomah Para Kiai*. Sebagaimana judulnya, buku ini membahas tentang berbagai kelebihan supranatural yang dimiliki oleh para kyai terkenal, terutama di dunia pesantren. Buku yang ditulis oleh Samsul Munir Amin ini diterbitkan oleh Pustaka Pesantren tahun 2008.<sup>4</sup>

Di antara sedikit tulisan yang membahas tentang tokoh lokal yang kurang populer adalah buku yang berjudul *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* yang ditulis oleh Pradjarta Dirdjosanjoto. Ada dua tokoh lokal yang ditampilkan dalam buku ini yang mewakili kyai pesantren dan kyai langgar, yang disebut dengan nama samaran Kyai Muhzakir dan Kyai Muhdi. Keduanya adalah tokoh agama di pedesaan pesisir utara pulau Jawa, tepatnya daerah Tayu Pati Jawa Tengah. Buku yang diterbitkan oleh LKiS semula merupakan karya *Disertasi* untuk menyelesaikan pendidikan doktor di Departement of Cultural Anthropology/Sociology of Development, Vrije Universiteit, Amsterdam.<sup>5</sup> Dalam buku ini, *modin* sebagai salah satu jabatan dalam pemerintahan desa di wilayah pedesaan Jawa masuk dalam pembahasan, meski hanya singkat. Hal ini barangkali karena *modin* memiliki tugas yang bersinggungan dengan tugas kyai, yaitu secara khusus membidangi urusan keagamaan (Islam), sehingga kedudukannya disetarakan dengan kyai langgar. Dalam sejarahnya *modin* di pedesaan Jawa pada umumnya memang memiliki tempat ibadah yang dibangun secara mandiri yang disebut “langgar”. Tempat ibadah ini biasanya dijadikan sebagai tempat mengajar santri, selain shalat berjamaah dan fungsi-fungsi sosial-budaya lainnya. Namun karena pembahasan buku ini terfokus pada kyai, maka *modin* kurang mendapat sorotan.

---

<sup>3</sup> Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, cet. 2, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

<sup>4</sup> Samsul Munir Amin, *Karomah Para Kyai*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008).

<sup>5</sup> Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. viii.

## B. PENTINGNYA KAJIAN SEJARAH ISLAM LOKAL

“Manusia hidup dalam lintasan sejarah”. “Setiap orang membangun sejarahnya sendiri”. “Kita harus belajar dari sejarah”. “Jasmerah = jangan sekali-kali melupakan sejarah”. Beberapa ungkapan tersebut menggambarkan pentingnya sejarah dalam kehidupan manusia. Tidak seorangpun yang bisa lepas dari sejarah, karena perjalanan kehidupan itu sendiri adalah bagian dari proses sejarah. Menurut para ahli, pentingnya sejarah bagi kehidupan manusia karena ia memiliki beberapa kegunaan. *Pertama*, untuk kelestarian identitas kelompok dan memperkuat daya tahan kelompok itu bagi kelangsungan hidupnya. *Kedua*, sejarah berguna sebagai pengambilan pelajaran dan tauladan dari contoh-contoh di masa lampau, sehingga sejarah memberikan azas manfaat secara lebih khusus demi kelangsungan hidup itu. *Ketiga*, sejarah berfungsi sebagai sarana pemahaman mengenai hidup dan mati.<sup>6</sup> Bahkan menurut F.R. Ankersmit, sejarah dapat berfungsi sebagai guru kehidupan (*historia magistra vitae*).<sup>7</sup>

Dengan mengetahui kelakuan objektif dari manusia masa lampau (*Cognitio historica*) serta mengembangkan peristiwa-peristiwa masa silam, pada gilirannya dapat ditimba ajaran-ajaran praktis, sehingga sejarah juga bisa bermakna sebagai pedoman bagi masa kini dan masa yang akan datang. Gambaran demikian kalau ditafsirkan dengan cara tertentu, dapat digunakan pula untuk tujuan-tujuan khusus, misalnya untuk membentuk ideologi. Berbagai perilaku dan sikap hidup suatu masyarakat berkaitan dengan masa lampainya juga menunjukkan fungsi sejarah bagi masa kini. Sementara sikap dan metode pengkajian masa lampau tersebut akan sangat mempengaruhi masa depan.<sup>8</sup> Dalam karya sejarah klasik kegunaan sejarah sebagaimana dikemukakan di atas juga dapat ditemukan, misalnya dalam babad, tambo, dan hikayat yang berisi mitos, legenda, dan cerita-cerita pahlawan. Berbagai karya tersebut selain berfungsi memperkokoh identitas kelompok dan mem-

---

<sup>6</sup> T. Ibrahim Alfian, *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1985), hlm. 3.

<sup>7</sup> F.R. Ankersmit, *Refleksi Tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern Tentang Filsafat Sejarah* Terj. Dick Hartoko, (Jakarta: PT Gramedia, 1984), hlm 331.

<sup>8</sup> Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, Terj Rahmani Astuti (Bandung: Mizan 1986), hlm. 209.

perkuat solidaritas, juga berfungsi sebagai pelajaran bagi generasi masa kini.<sup>9</sup>

Karya-karya biografi yang berisi sejarah hidup tokoh-tokoh tertentu juga sangat besar gunanya bagi generasi kemudian. Tokoh adalah orang yang dianggap memiliki pengaruh dan menempati kedudukan tinggi di masyarakat. Dengan pengaruhnya itu seorang tokoh dapat memainkan peranannya yang sangat strategis di masyarakat, baik untuk kepentingan pribadi, keluarga, kelompok, maupun masyarakat yang lebih luas. Tentu ketokohan seseorang akan diuji sejauhmana ia mampu mengelola berbagai kepentingan yang ada di depannya tersebut. Jika ia mampu mengutamakan kepentingan umum masyarakat di atas kepentingan yang lain, ketokohnya akan semakin kokoh sehingga akan dikenang sepanjang masa. Pada tataran inilah sejarah hidup sang tokoh penting untuk digali dan dikaji guna mendapat inspirasi dan pelajaran bagi generasi kemudian.

### C. MENGENAL DAERAH ASAL SANG TOKOH

Ahmad Musnadi lahir di Desa Ngadimulyo Kecamatan Kampak Kabupaten Trenggalek Jawa Timur. Desa Ngadimulyo adalah sebuah desa kecil di daerah perbukitan pesisir selatan. Pada tahun 1990-an desa ini dikategorikan sebagai desa tertinggal. Secara geografis Desa Ngadimulyo terletak di sebelah barat daya kota Kecamatan Kampak berjarak sekitar 2,5 km. Wilayah desa ini berbatasan dengan dua wilayah kecamatan di luar Kecamatan Kampak, yaitu sebelah selatan berbatasan dengan Kecamatan Munjungan dan sebelah barat berbatasan dengan Desa Ngerdani Kecamatan Dongko, dan dua desa di wilayah Kecamatan Kampak, yaitu sebelah timur berbatasan dengan Desa Karangrejo dan sebelah utara berbatasan dengan Desa Bogoran. Sebagian besar wilayah desa ini berupa daerah perbukitan atau pegunungan yang terdiri dari semak-semak, hutan pinus, dan akasia milik Perum Perhutani. Batu-batu besar dan tebing-tebing tinggi nan terjal yang diselimuti rimbunnya semak-semak dan dedaunan tanaman liar khas hutan tropis merupakan pemandangan utama di desa yang masuk kategori tertinggal ini.

---

<sup>9</sup> Alfian, *Sejarah dan Permasalahan*, hlm. 4.

Wilayah desa ini dibelah oleh jalan kabupaten yang menghubungkan Kecamatan Munjungan dengan wilayah-wilayah di luarnya. Medan jalan penghubung tersebut sangat berat dengan posisi menanjak dengan kemiringan antara sekitar  $25^{\circ}$  -  $45^{\circ}$  dan kondisi jalan yang tidak terlalu bagus. Sementara di sisi kiri kanan jalan banyak jurang yang sangat curam dan terjal. Hingga akhir 1970-an hanya jenis kendaraan tertentu yang bisa melewati jalan tersebut. Pada umumnya kendaraan roda empat jenis Jeep yang berpengerak ganda (depan dan belakang) yang biasa melewatinya. Sopirnya pun harus sudah berpengalaman. Jika tidak, kecelakaan tragis kendaraan masuk jurang akan selalu mengintai.

Secara administratif, desa ini terbagi menjadi 10 dusun. Wilayah sembilan dusun di antaranya merupakan daerah perbukitan, yaitu Dusun Tanjung, Dusun Sambeng, Dusun Nglasep, Dusun Tuban, Dusun Kembangan, Dusun Jedeg, Dusun Suwaru, Dusun Jrambah, dan Dusun Buluroto. Hanya ada satu dusun yang wilayahnya relatif datar, yaitu Dusun Patuk. Wilayah Desa Ngadimulyo selengkapnya dapat dilihat pada gambar 2 di bawah ini:



**Gambar 2: Peta Desa Ngadimulyo**

Jalan penghubung ke dusun-dusun di wilayah perbukitan Desa Ngadimulyo tersebut hingga akhir dekade 1980-an masih berupa jalan setapak berbatu yang hanya bisa ditempuh dengan jalan kaki. Kondisi

ini mulai berubah pada dekade 1990-an ketika banyak warga masyarakat yang mampu membeli kendaraan bermotor (roda dua) dan jalan-jalan penghubung antar kampung diperlebar dan diperkeras menggunakan batu kali.<sup>10</sup>

Menurut sebuah sumber, nama “Ngadimulyo” merupakan gabungan dari bahasa Arab dan Jawa. “Ngadi” berasal dari bahasa Arab *‘âdi* yang berarti “yang kembali”, sedangkan “mulyo” berasal dari bahasa Jawa yang berarti “mulia” atau “makmur”. Dengan demikian jika nama itu dirangkai menjadi satu “Ngadimulyo” kurang lebih artinya “yang kembali mulia/makmur”. Tentang siapa yang memberi nama desa tersebut hingga saat ini belum diketahui.

Penduduk Desa Ngadimulyo berjumlah 6.540 jiwa. Mereka menghuni perkampungan-perkampungan terpencil yang kebanyakan berada di kaki bukit atau lembah. Perkampungan-perkampungan tersebut tersebar di seluruh dusun. Mereka menempati rumah-rumah yang pada masa hidup Mbah Modin Ahmad Musnadi pada umumnya berdinding *gedheg*.<sup>11</sup> Mayoritas mata pencaharian penduduk Desa Ngadimulyo adalah berkebun, berladang, dan beternak. Ada juga yang bertani atau buruh tani. Hanya sebagian kecil penduduk yang berprofesi sebagai pegawai negeri sipil (PNS), terutama guru.

Saat itu, jenis tanaman yang menjadi primadona masyarakat Desa Ngadimulyo adalah cengkeh. Hampir semua penduduk yang memiliki kebun atau ladang menanam pohon yang buahnya beraroma harum tersebut. Selain proses menanam dan perawatannya relatif mudah, cengkeh juga memberikan harapan baru bagi peningkatan perekonomian masyarakat. Saat itu harga cengkeh relatif tinggi di pasaran. Ketika musim panen cengkeh tiba banyak masyarakat yang bersuka ria. Masyarakat yang tinggal di daerah pegunungan biasanya mereka turun pergi ke pasar untuk berbelanja atau sekedar jalan-jalan.

Selain cengkeh, jenis tanaman yang sering ditanam oleh masyarakat pada umumnya adalah singkong (ketela pohon), dan sebagian jagung, kedelai, atau padi. Hasil panen singkong adakalanya langsung dijual,

---

<sup>10</sup> Masyarakat setempat menyebutnya dengan jalan *makadam*, yaitu jalan setapak di kampung yang diperkeras menggunakan batu-batu kecil (biasanya batu kali) yang ditata secara teratur dan rapi.

<sup>11</sup> *Gedheg* adalah dinding rumah yang terbuat dari bambu yang dianyam.

tetapi seringkali diolah menjadi *gaplek*<sup>12</sup> dahulu sebelum dijual. Selain dijual, *gaplek* juga sering diolah menjadi nasi *thiwul* sebagai makanan pokok.<sup>13</sup> Nasi *thiwul* bahkan masih dikonsumsi oleh sebagian besar masyarakat hingga sekarang. Bagi masyarakat yang memiliki atau mampu membeli beras kedua jenis bahan makanan itu biasanya dimasak bersamaan dan setelah matang dicampur menjadi satu sehingga warna nasinya menjadi hitam putih. Barangkali karena melimpahnya produksi *gaplek*, baik untuk konsumsi maupun komoditi, itulah yang menjadikan Trenggalek dikenal dengan sebutan “kota *gaplek*”.

Selain mata pencaharian di atas, pada masa hidup Mbah Modin pekerjaan mencari kayu bakar menjadi pilihan masyarakat yang tinggal di lereng-lereng perbukitan. Selain mudah karena produksi kayu bakar cukup melimpah, juga lebih cepat menghasilkan uang karena permintaan cukup tinggi. Pada waktu itu mayoritas masyarakat dari semua kalangan memasak menggunakan kayu bakar. Hanya sebagian kecil masyarakat yang memasak menggunakan energi minyak tanah. Oleh karena itu tidak heran jika banyak masyarakat “pegunungan” yang menjadikan kondisi tersebut sebagai peluang mendapatkan uang.

Setiap pagi menjelang subuh di hari pasaran berpuluh-puluh rombongan yang masing-masing berjumlah sekitar 5 sampai 10 orang, laki-laki dan wanita, menyusuri jalanan desa berbatu dengan obor di tangan sebagai alat penerangan. Di pundak para lelaki terbentang bambu atau kayu sepanjang kurang lebih 2 meter sebagai *pikulan* (alat untuk memikul beban), sedang di sisi kanan dan kirinya terdapat beban kayu bakar yang cukup berat. Bunyi yang keluar dari pikulan “*kriet... kriet...kriet...*” akibat beratnya beban memecah kesunyian ujung malam yang sunyi di sepanjang jalan desa yang sepi. Seolah tidak mau kalah

---

<sup>12</sup> *Gaplek* adalah singkong/ketela pohon yang telah dikupas kulitnya kemudian dikeringkan dengan cara dijemur di bawah terik matahari sampai kering.

<sup>13</sup> *Thiwul* yang dikonsumsi oleh masyarakat Desa Ngadimulyo merupakan makanan pokok pengganti nasi yang berasal dari beras. Jika dimakan langsung rasanya hambar dan sedikit beraroma ketela. Pada umumnya masyarakat mengkonsumsinya dengan berbagai jenis sayur, dan akan sangat terasa nikmat jika di makan dengan masakan ikan laut. Cara pembuatannya, ketela dikupas kulitnya, kemudian dijemur sampai kering, kemudian dibersihkan dengan air dan ditumbuk sampai halus. Setelah itu tepung ketela yang sudah halus diberi air sedikit sambil diratakan menggunakan telapak tangan sehingga membentuk bulatan-bulatan kecil (masyarakat menyebutnya *inthil*). Setelah jadi *inthilan* lalu dikukus beberapa menit sampai matang. Masyarakat Desa Ngadimulyo tidak mengenal *thiwul* yang diberi rasa manis sebagaimana dapat dijumpai di daerah Yogyakarta saat ini.

dengan para lelaki, para ibu membawa beban berat berupa kayu bakar, singkong/ketela, *gaplek* (singkong kering), atau kelapa di punggung mereka dengan cara digendong. Mereka menyusuri jalan berbatu kadang hanya setapak dengan berjalan kaki berkilo-kilo meter. Rasa letih dan lelah tidak dirasakannya. Keringat yang mengalir di tubuh mereka tidak dhiraukannya. Bahkan tak jarang mereka terlihat bersenda gurau untuk memecah suasana. Hanya satu yang dituju: segera sampai di tempat pengepul untuk menukar barang bawaan dan jasa angkutnya dengan uang. Demikianlah kehidupan mereka dari hari ke hari. Meskipun demikian mereka tampak bahagia.

Namun, kondisi di atas sudah banyak berubah, terutama dalam kurun waktu 10 tahun terakhir ini. Rumah-rumah penduduk sudah banyak yang permanen. Dindingnya terbuat dari batu bata, lantainya keramik, dan atapnya dari genteng tanah pilihan. Arsitekturnya pun sangat bagus, bak istana. Semua itu terjadi akibat banyaknya angkatan kerja, baik pria maupun wanita, yang merantau ke kota atau ke luar Jawa, bahkan ke luar negeri sebagai TKI. Hasil kerja mereka di perantauan pada umumnya dikirim pulang untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarga yang ditinggalkan, terutama pangan, sandang, dan papan. Jika masalah pangan dan sandang tercukupi, mereka menginvestasikan dananya untuk tempat tinggal (rumah). Oleh karena tidak heran jika rumah-rumah mereka rata-rata bagus dengan arsitektur yang indah, meski posisinya berada di lereng bukit. Masih sedikit warga masyarakat yang menginvestasikan dananya untuk pendidikan.

Secara sosial, budaya masyarakat Desa Ngadimulyo termasuk masyarakat tradisional. Berbagai macam tradisi masih dijaga dengan baik oleh masyarakat, bahkan hingga sekarang. Di antara tradisi yang senantiasa dilestarikan adalah tradisi *slametan* yang berhubungan dengan siklus hidup manusia, mulai sebelum kelahiran hingga kematian. Sebelum kelahiran masyarakat Desa Ngadimulyo biasa mengadakan *slametan tingkeban* (tujuh bulan kehamilan). Setelah kelahiran antara lain mengadakan *slametan brokohan* (sehari setelah kelahiran), *separasaran* (lima hari kelahiran), *puputan* (putus tali pusat), *mitoni* (tujuh bulan kelahiran), dan *tedak siti* (saat mulai menapakkan kaki di tanah atau berjalan). Setelah kematian antara lain mengadakan *slametan mitung*

*dina* (tujuh hari kematian), *slametan matang puluh* (empat puluh hari kematian), *slametan nyatus* (seratus hari kematian), *slametan mendhak pisan* (setahun kematian), *slametan mendhak pindho* (dua tahun kematian), dan *slametan nyewu* (seribu hari kematian). Di samping beberapa macam *slametan* di atas sebagian masyarakat juga mengadakan *slametan* yang berhubungan dengan momen-momen tertentu, seperti (*slametan wiwit* (saat akan memulai panen padi), *slametan neptonan/nyambung tuwuh* (ulang tahun kelahiran berdasarkan hari dan pasaran)).<sup>14</sup>

Tradisi *slametan* merupakan medan budaya yang sangat efektif bagi terjadinya interaksi sosial. Melalui berbagai macam *slametan* di atas setiap anggota masyarakat dapat berinteraksi antara satu dengan lainnya. Mereka saling bercengkerama, bercerita tentang apa saja, tetapi biasanya lebih sering bercerita mengenai kehidupan sehari-hari terutama hal-hal yang berhubungan dengan pekerjaannya sebagai petani. Ketika upacara *slametan* berlangsung suasana kekeluargaan dan kekerabatan begitu terasa.

Di samping itu, masyarakat Desa Ngadimulyo juga masih menjaga tradisi gotong royong yang berjalan turun temurun. Kegiatan gotong royong tersebut dikenal dengan istilah *sambatan*.<sup>15</sup> Setiap anggota masyarakat yang memiliki hajat, pekerjaan besar, atau tanggung jawab berat yang tidak mungkin dikerjakan sendiri biasanya mereka akan minta tolong (Jawa: *sambat*) kepada para tetangganya. Caranya orang yang memerlukan bantuan akan mendatangi rumah-rumah warga yang akan dimintai tolong sesuai kebutuhan. Beberapa pekerjaan atau hajat yang sering dikerjakan dengan cara *sambatan* antara lain membangun rumah, mengolah sawah atau ladang, dan memanen hasil pertanian. Mereka yang ikut *sambatan* tidak mendapat upah atau bayaran sepeserpun. Mereka melakukannya atas dasar keikhlasan dan kerukunan. Saat melakukan *sambatan* mereka juga tidak dijamu dengan hidangan yang mewah. Makanan yang biasa dihidangkan untuk sarapan pagi saat *sambatan*

---

<sup>14</sup> Kebetulan orang tua penulis masih sering mengadakan *slametan* ini (mereka lebih suka menyebutnya dengan istilah *nyambung tuwuh*) untuk ulang tahun kelahiran penulis, bahkan hingga saat ini.

<sup>15</sup> Kata *sambatan* berasal dari bahasa Jawa *sambat* yang artinya "minta tolong". Jadi *sambatan* merupakan usaha menyelesaikan pekerjaan dengan cara saling menolong antara satu dengan yang lain secara bersama-sama (gotong royong).

adalah *trowol*<sup>16</sup> atau paling mewah *punten*.<sup>17</sup> Satu-satunya harapan yang mungkin terbersit di hati setiap warga adalah bahwa pada saat mereka membutuhkan bantuan dan pertolongan para warga yang lain pun siap membantu dan menolongnya.

Dalam kehidupan beragama, sebagaimana masyarakat Trenggalek bahkan Jawa Timur pada umumnya, mayoritas masyarakat Desa Ngadimulyo mengikuti tradisi beragama *ala* Nahdlatul Ulama (NU). Mereka sangat hormat dan patuh terhadap para *kyai*, baik *kyai* pesantren maupun *kyai langgar*.<sup>18</sup> Bagi masyarakat Desa Ngadimulyo keberadaan *kyai* sangat dihormati dan ditaati. *Kyai* menjadi tempat curahan segala permasalahan hidup yang dihadapi. Tidak hanya masalah-masalah yang berhubungan dengan agama, Masalah-masalah umum yang berhubungan sosial kemasyarakatan, seperti pekerjaan, perjodohan, dan penyakit, juga dicurahkan kepada *kyai* untuk membantu menyelesaikannya. Karena itulah seorang *kyai* biasanya tidak hanya ahli dalam ilmu agama tetapi ia juga dituntut menguasai ilmu pengobatan, ilmu pranata mangsa, dan lain sebagainya.

Kondisi kehidupan keberagamaan di atas barangkali dipengaruhi oleh ideologi keberagamaan mereka yang mayoritas menganut paham *ahlu al-sunnah wa al-jamâ'ah* (Aswaja). Sedangkan dalam organisasi keagamaan mereka mengikuti organisasi yang didirikan dan menjadi wadah berkumpulnya para *kyai*, yaitu Nahdlatul Ulama (NU). Sebagaimana diketahui paham Aswaja model NU mengajarkan pemahaman keislaman yang moderat dan mengedepankan karakter Islam yang *rahmatan li al-âlamîn* (rahmat bagi seluruh alam). Bagi warga NU pada umumnya, dan masyarakat desa Ngadimulyo khususnya, Islam adalah agama yang harus memberikan rasa aman, nyaman, dan tentram, baik bagi pemeluknya maupun orang lain. Karena itu dalam

---

<sup>16</sup> *Trowol* adalah makanan yang berbahan dasar ketela pohon atau singkong. Cara membuatnya cukup sederhana: singkong dikupas kemudian diiris tipis-tipis, kemudian dikukus sampai matang. Setelah matang kemudian diberi garam secukupnya dan dilumatkan sampai halus. Setelah itu dipotong berbentuk balok dan siap disajikan.

<sup>17</sup> *Punten* adalah makanan yang cara pembuatan dan penyajiannya sama dengan *trowol*, tetapi berbahan dasar beras.

<sup>18</sup> Yang dimaksud *kyai* pesantren adalah *kyai* yang memiliki pondok pesantren dengan segala persyaratannya. Baca Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 2015), hlm. 79-138. Sedangkan *kyai langgar* adalah *kyai* yang hanya memiliki tempat ibadah yang disebut *langgar* yang digunakan untuk memimpin shalat berjamaah, mengajar al-Qur'an, atau mengajar ilmu agama lainnya.

kehidupan keberagaman sikap-sikap *tawasuth* (moderat), *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (toleran) selalu dikembangkan dan dikedepankan. Mereka tidak mudah menolak dan menghakimi sesuatu yang dilakukan oleh masyarakat sebagai di luar Islam atau sesat, jika tidak menyangkut hal-hal prinsip yang telah diatur ketentuannya dalam al-Qur'an atau Sunnah. Sebaliknya mereka bersikap akomodatif terhadap budaya yang berkembang di masyarakat, namun tetap kritis dan selektif. Budaya yang baik dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam (akidah dan ibadah mahdlah) akan diterima, dan sebaliknya. Jargon yang dijadikan pegangan adalah *al-muḥâfadhatu 'ala al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah* (menjaga dan melestarikan tradisi lama yang baik, dan mengambil tradisi baru yang lebih baik).

## D. RIWAYAT HIDUP MBAH AHMAD MUSNADI

Mbah Ahmad Musnadi memiliki riwayat hidup yang akan dipaparkan mulai dari kehidupan masa kecil sebagai berikut.

### 1. Kehidupan Masa Kecil

“Mbah Modin”, demikian panggilan populer yang diberikan oleh masyarakat kepada Mbah Ahmad Musnadi. Tidak hanya masyarakat Desa Ngadimulyo, tetapi hampir seluruh masyarakat di wilayah Kecamatan Kampak mengenalnya. Ia lahir pada hari Ahad (Minggu) Legi tahun 1912 M di Desa Ngadimulyo Kecamatan Kampak Kabupaten Trenggalek Provinsi Jawa Timur. Berdasarkan hari kelahirannya itulah ia kemudian diberi nama kecil Akad, sebuah nama dalam pengucapan Jawa yang diambil dari nama hari pertama dalam tradisi Islam, yaitu *Ahad*. Ayahnya bernama Joikromo, putra dari Mbah Sonolo dari Dusun Jajar Desa Ngadimulyo. Sedangkan ibunya bernama Rakimah, putri dari Mbah Kariyomejo yang menjabat sebagai Modin di Desa Ngadimulyo. Mbah Kariyomejo sendiri adalah putra dari Mbah Karidin yang waktu itu hanya diketahui berasal dari “Brang Kulon” (daerah di wilayah barat arah Ponorogo) dan disinyalir sebagai salah seorang pengikut Pangeran Diponegoro yang melarikan diri. Nama Ahmad Musnadi adalah

nama pemberian gurunya ketika ia sudah menginjak remaja dan aktif dalam menuntut ilmu.

Mengenai tanggal dan bulan kelahirannya tidak diketahui. Pada waktu itu catatan tentang tanggal lahir memang tidak dianggap penting seperti sekarang. Kesadaran masyarakat tentang pentingnya dokumentasi peristiwa sejarah juga masih rendah. Untuk mengingat waktu sebuah peristiwa yang dianggap penting, seperti waktu kelahiran dan pernikahan, masyarakat pedesaan di pedalaman pulau Jawa lebih suka mengaitkannya dengan peristiwa alam yang luar biasa yang terjadi mendahului, menyertai, atau menyusulinya, seperti gempa bumi, gerhana matahari, atau gunung meletus. Selain itu kebiasaan masyarakat Jawa ketika itu lebih suka mengabadikan momen-momen penting dengan mengingat hari dan *pasar*, dan masih jarang yang mengenal tanggal (wawancara dengan Supardi, putra pertama Mbah Ahmad Mujsnadi).

Mbah Ahmad Musnadi memiliki seorang adik kandung perempuan yang diberi nama Kamidah (dari bahasa Arab: Hamidah). Ketika masih kanak-kanak dua bersaudara ini telah menjadi yatim karena ayahnya meninggal dunia. Perasaan sedih karena kehilangan orang yang sangat dicintainya tentu sangat dirasakan oleh mereka berdua. Tetapi Mbah Ahmad Musnadi tidak mau terus menerus larut dalam kesedihan. Sebagai anak laki-laki ia harus tegar. Apalagi ia memiliki adik perempuan yang sangat disayangi yang harus dijaga dan dilindungi. Baginya hidup harus dihadapi dan dijalani dengan ikhlas, pantang menyerah, dan tidak banyak mengeluh. Justru menjadi anak yatim membuat Akad kecil tumbuh menjadi anak yang kuat dan bertanggung jawab. Garisan hidup yang telah ditentukan oleh Allah Yang Maha Kuasa seolah menjadi “sekolah kehidupan” bagi beliau untuk mematangkan diri menjadi pribadi yang dewasa dan mandiri.

Di usianya yang masih tergolong anak-anak, Mbah Ahmad Musnadi telah melakukan pekerjaan yang biasa dikerjakan oleh orang dewasa. Setiap pagi hari pergi ke sawah atau ke kebun untuk mencangkul atau sekedar menengok tanaman padi atau palawija yang ditanamnya. Ia juga harus merawat kerbau milik orang lain

yang dipelihara dengan sistem *gaduh*. Karena itu sepulang dari sawah atau kebun masih banyak tugas yang telah menunggu. MemBERSIHKAN kandang dan *nglarung* kerbau (memandikannya) di sungai adalah tugas yang biasa dikerjakan sepulang dari sawah atau kebun. Setelah shalat dhuhur, makan siang dan istirahat sebentar ia bergegas mengambil sabit untuk diasah dengan *watu onkhal* (batu andesit yang biasa digunakan masyarakat desa untuk mengasah sabit, pisau, dan sejenisnya) sebelum digunakan untuk *ngarit* (mencari rumput). Hanya sesekali saja Mbah Ahmad Musnadi tidak perlu mencari rumput untuk makanan kerbau, tetapi cukup melepas dan mengawasi kerbaunya bebas berkeliaran di persawahan sambil makan rumput liar atau tunas padi muda yang tumbuh setelah dipanen. Pekerjaan ini oleh masyarakat desa disebut dengan istilah *angon*. Karena itu *angon* hanya dilakukan sebelum sawah dicangkul atau dibajak oleh pemiliknya untuk ditanami padi lagi. Semua pekerjaan berat tersebut dilakukan karena didorong rasa tanggung jawab terhadap keluarga yang telah ditinggal pergi sang kepala keluarga, ayah tercinta, untuk selamanya.

Gemblengan kehidupan itu bahkan terus berlanjut hingga ketika sang Ibu tercinta menikah lagi dengan Mbah Sontomejo yang berasal dari daerah Sambeng, sebuah dusun kecil di daerah perbukitan sebelah selatan Gunung Manik Oro. Meskipun telah memiliki ayah tiri tidak berarti Akad kecil lepas dari tanggung terhadap keluarga, yaitu ibu dan adik-adiknya. Bahkan barangkali terasa lebih berat lagi. Dari pernikahan yang kedua ini ibunya memiliki lima anak, berturut-turut bernama Urip, Sukiyem, Salim, Sunyahmi, dan Jaman. Dari lima bersaudara itu yang masih hidup tinggal Sunyahmi. Anak kelima, Jaman, meninggal dunia ketika masih jejaka karena sakit. Sedangkan Urip, Salim, dan Sukiyem meninggal dunia beberapa tahun terakhir ini. Bertambahnya anggota keluarga berarti bertambah pula beban tanggung jawab yang harus dipikul oleh Mbah Ahmad Musnadi. Ayah tirinya yang ahli dalam ilmu pertukangan dan keikhlasannya membantu orang lain menjadikannya jarang pulang ke rumah. Setiap hari ia disibukkan dengan kegiatan *sambatan* (bekerja membantu orang lain tanpa

bayaran) dalam membangun rumah. Jika satu rumah sudah selesai didirikan, rumah yang lain sudah menanti uluran tenaga dan keahliannya. Begitu seterusnya dari hari ke hari hingga berbulan-bulan.

## 2. Kehidupan Masa Remaja

Beban berat yang harus ditanggung dalam kehidupan keluarga tidak menjadikan Mbah Ahmad Musnadi menyerah dan pasrah. Justru kondisi itu bagaikan cambuk yang menjadikannya tegar dan semangat dalam menjalani kehidupan, bagaimanapun keadaannya. Baginya hidup adalah perjuangan, dan waktu adalah modal utamanya. Meskipun siang harinya memikul tanggung jawab kepala keluarga yang tidak ringan, tetapi pada malam harinya tidak melewatkan waktunya terbuang sia-sia untuk istirahat atau santai-santai tanpa guna. Setiap hari ia selalu meluangkan waktu untuk belajar dan mengaji al-Qur'an serta ilmu-ilmu agama lainnya. Kegiatan belajar dan mengaji itu dilakukan di Langgar Dringo milik Mbah Amad Rasyid, sekaligus sebagai guru dan pengasuhnya.

Mbah Amad Rasyid adalah seorang tokoh agama yang sangat dihormati pada saat itu. Beliau adalah alumni salah satu pondok pesantren di Banyuwangi. Karena ilmu agama yang dimiliki itu masyarakat sangat menghormatinya. Apalagi dalam waktu yang cukup lama beliau juga menjabat sebagai kepala desa (Desa Ngadimulyo Kecamatan Kampak Kabupaten Trenggalek). Meskipun demikian beliau dikenal dekat dengan masyarakat dan rakyatnya, termasuk dengan para santrinya.

Dari sekian banyak santrinya, Mbah Ahmad Musnadi adalah santri yang paling disayangi oleh Mbah Amas Rasyid. Karena selain sebagai anak yatim, ia adalah santri yang paling rajin serta taat kepada gurunya itu. Ke manapun gurunya pergi, Mbah Ahmad Musnadi selalu *nderekne* (menyertai) beliau. Apalagi kalau perjalanan malam hari, seperti menghadiri undangan *slametan*, kenduri atau acara yang lain, santri yang diajak untuk menemani pastilah Mbah Ahmad Musnadi. Untuk kasus ini, selain tentu alasan di atas, menurut beliau Mbah Ahmad Musnadi adalah santri yang

paling mengerti bagaimana cara membawa *téng*<sup>19</sup> (alat penerangan tradisional bagi pejalan kaki) yang benar.

Berkat ketekunan dan semangatnya yang tinggi dalam belajar, pada tahun 1927 (dalam usia 15 tahun) Mbah Ahmad Musnadi bisa menyelesaikan pendidikannya di Sekolah Rakyat Ongko 3 (SR 3) Bogoran I yang ditandai dengan diterimanya Ijazah. Pada jaman itu bisa menyelesaikan Sekolah Rakyat Ongko 3 merupakan sebuah prestasi yang sangat membanggakan. Tidak banyak anak-anak usia sekolah pada jaman dulu yang bisa menyelesaikan pendidikan sampai jenjang tersebut, kecuali anak-anak yang memiliki ketekunan dan semangat tinggi dalam belajar. Mbah Ahmad Musnadi termasuk salah satu dari pengecualian itu. Secara tidak langsung keberhasilan tersebut telah mengangkat status sosialnya sebagai golongan terpelajar yang diperhitungkan. Pada masa itu masih langka orang pribumi yang bisa mengenyam pendidikan hingga tamat. Banyak anak usia sekolah yang memilih bekerja apa saja untuk membantu orang tuanya dari pada sekolah. Kadang mereka bekerja mencari makanan ternak, menggembalakan ternak, membajak sawah atau ladang, mencari kayu bakar, dan lain-lain. Bagi orang tua hal itu dipandang sebagai sesuatu yang wajar, dan tidak jarang mereka mendukungnya bahkan menganjurkannya.

Kondisi kehidupan ekonomi yang serba sulit tampaknya menjadi alasan utama mengapa banyak anak usia sekolah pada masa itu tidak menamatkan, bahkan tidak mau, sekolah. Selain itu minimnya anak-anak bersekolah barangkali juga disebabkan adanya anggapan bahwa belajar ilmu umum di sekolah tidak penting. Pemisahan ilmu oleh pihak penjajah (Belanda) menjadi ilmu agama dan ilmu umum tampaknya sangat berpengaruh terhadap masyarakat. Kondisi ini

---

<sup>19</sup> *Téng* adalah alat penerangan tradisional untuk pejalan kaki di malam hari yang biasa digunakan oleh masyarakat pedesaan jaman dahulu. Alat ini terdiri dari dua komponen: lampu sebagai sumber penerangan dan rumah lampu. Lampu terbuat dari botol bekas yang diisi minyak tanah (atau minyak kelapa) dan diberi sumbu, yang biasanya disebut *ublék* atau *thinthér*. Sedangkan rumah lampu terbuat dari seng yang dilengkungkan membentuk sudut 180° dan diberi alas kayu sebagai penopang dan tempat lampu. Bagian belakang ditutup dengan kayu yang dibentuk melengkung mengikuti lengkungan seng, sedangkan bagian depan dibiarkan terbuka sebagai "corong" penerangan. Membawa alat penerangan ini jika dalam perjalanan kelompok (dua orang atau lebih) diperlukan teknik khusus agar semua pejalan kaki bisa mendapat penerangan dengan baik dan tidak terhalang oleh bayangan kakinya sendiri.

makin mendapat semacam pembenaran agama (Islam) ketika masyarakat mengikuti pemahaman agama yang berat sebelah (tidak seimbang) dalam melihat kehidupan dunia dan akhirat. Keyakinan ini bahkan sering dijadikan *pujian* (syair yang dibaca atau dinyanyikan menjelang shalat fardu di masjid/*langgar*) yang isinya antara lain menyatakan: *rugi donya ora apa-apa, rugi akhirat bakal cilaka* (rugi di dunia tidak apa-apa, rugi di akhirat akan celaka). Sebagai gantinya banyak dari mereka yang belajar di pondok pesantren, madrasah, atau *langgar*. Mereka belajar membaca dan menulis huruf al-Qur'an serta ilmu-ilmu agama lainnya. Namun kondisi yang ada di masyarakat tidak memengaruhi tekad Mbah Modin untuk terus menyelesaikan sekolahnya. Meskipun secara ekonomi ia tidak berasal dari keluarga mampu, bahkan tergolong serba kekurangan, tetapi memiliki semangat tinggi dalam menuntut ilmu agama maupun ilmu umum. Ijazah tanda tamat belajar di bawah ini merupakan bukti kegigihan tekad dan semangat belajar Mbah Modin.



**Gambar 1. Foto Ijazah SR Mbah Ahmad Musnadi**

### 3. Membangun Rumah Tangga

Pada tahun 1938 saat berusia 26 tahun, Mbah Ahmad Musnadi mengakhiri masa lajangnya. Beliau menikah dengan seorang gadis bernama Tawinem, putri pertama dari pasangan suami istri Ahmad Salim dan Maikem yang beralamat di dusun Mlelo desa Bendoagung. Meskipun gadis desa, Tawinem adalah putri dari keluarga terhormat. Tidak sembarang orang bisa menikah dengan gadis seperti Tawinem jika tidak berasal dari keluarga terhormat juga, atau memiliki kelebihan tertentu. Jika Mbah Ahmad Musnadi, seorang remaja dari keluarga biasa dan termasuk anak yatim, kemudian bisa menikah Mbah Tawinem hal itu tentu karena kelebihan yang dimilikinya. Di antara kelebihan itu adalah pengetahuan agama yang cukup luas, sikap dan budi perkertinya yang baik dan santun, serta kedekatannya dengan orang-orang besar seperti Mbah Ahmad Rosyid yang saat itu menjabat Lurah Desa Ngadimulyo.

Dari pernikahannya itu, Mbah Ahmad Musnadi dikaruniai sembilan putra/putri, yaitu:

- a. Wargan, kemudian berganti nama menjadi Supardi. Lahir pada tahun 1942 di Desa Ngadimulyo Kec. Kampak. Sejak kecil Supardi telah dididik ajaran Islam melalui pendidikan madrasah yang diselenggarakan di *langgar* milik ayahnya. Menginjak remaja Supardi juga sempat dikirim ke pondok pesantren untuk mendalami ilmu agama. Namun masa belajar di pondok pesantren tersebut tidak berlangsung lama karena ia memilih pulang dan bekerja membantu orang tuanya. Ketika dibuka pendaftaran Pendidikan Guru Agama (PGA) Supardi ikut mendaftar dan diterima. Setelah lulus kemudian diangkat menjadi Guru Agama di berbagai sekolah dasar di wilayah kecamatan Kampak. Ia menikah dengan Sumarmi gadis satu dusun dan menetap di desa Ngadimulyo kec. Kampak.
- b. Suparmi. Lahir di desa Ngadimulyo dan setelah menikah dengan Sumarlim dari kabupaten Tulungagung dan menetap di kabupaten Tulungagung.
- c. Tukilah. Ia meninggal pada usia 3 tahun karena sakit.

- d. Mukayah. Lahir di desa Ngadimulyo. Menikah dengan Jumair dari desa Sugihan kec. Kampak dan menetap di desa Ngadimulyo kec. Kampak.
- e. Sabaruddin. Lahir di desa Ngadimulyo. Menikah dengan Suharyati dari kecamatan Watulima kab. Trenggalek dan menetap di kabupaten Ponorogo.
- f. Khoiriyah. Lahir di desa Ngadimulyo. Menikah dengan Musakir (alm.) dari desa Senden kec. Kampak dan menetap di desa Senden kec. Kampak.
- g. Rahmat. Lahir di desa Ngadimulyo. Menikah dengan Kartini dari kabupaten Lamongan dan menetap di kabupaten Lamongan.
- h. Sumiarsih. Lahir di desa Ngadimulyo. Menikah dengan Paino dari dusun Tanjung desa Ngadimulyo kec. Kampak dan menetap di kabupaten Lamongan.
- i. Isti'anah. Lahir di desa Ngadimulyo. Menikah dengan Sukarji dari desa Karangrejo kec. Kampak dan menetap di desa Ngadmulyo.

Pada masa penjajahan Jepang, sekitar tahun 1942-1944, Mbah Ahmad Musnadi dipercaya dan mendapat tugas sebagai ketua Koperasi Desa BPKT. Di antara tugasnya adalah membagikan bahan makanan dari pemerintah kepada penduduk dikarenakan terjadinya musim paceklik yang berkepanjangan. Menjadi ketua Koperasi Desa BPKT rupa-rupanya menjadi awal perjuangan dan pengabdian Mbah Ahmad Musnadi kepada masyarakat. Berkat kegigihannya dalam perjuangan dan pengabdian pada tahun 1953 beliau kemudian mendapat amanah untuk menjabat sebagai Modin (Pamong Desa). Jabatan sebagai modin inilah yang melekat dan kemudian menjadi nama diri hingga sampai masa purna pada tahun 1986. Dengan demikian masa jabatan Mbah Ahmad Musnadi sebagai modin kurang lebih selama 33 tahun. Selama kurun waktu masa jabatannya itu beliau telah mendarmabaktikan seluruh hidupnya untuk kepentingan masyarakat. Banyak prestasi yang berhasil dicapai. Demikian juga banyak suka dan duka selama mengemban amanah yang sebenarnya cukup berat tersebut.

Segera setelah diangkat sebagai modin, Mbah Ahmad Musnadi kemudian mulai merintis mendirikan *langgar* kecil berukuran 4 x 4 meter. Pendirian *langgar* ini dimaksudkan untuk menampung para santri yang ingin belajar agama atau mengaji yang berasal dari lingkungan sekitar tempat tinggalnya. Bentuk bangunannya masih sangat sederhana. Hampir seluruh material terbuat dari bambu, kecuali bagian genteng. Meskipun demikian manfaatnya sungguh-sungguh sangat besar bagi perkembangan dan dakwah Islam. Para santri yang belajar di *langgar* tersebut tidak hanya berasal dari dusun Ngadimulyo saja, melainkan juga dari dusun-dusun yang lain seperti Jajar, Panjonan, Patuk, dan Jabung. Bahkan tidak sedikit yang berasal dari desa sebelah yang kebetulan berdekatan, yaitu dusun Dringo desa Bogoran.

Dengan bantuan masyarakat *langgar* kecil yang dibangun oleh Mbah Ahmad Musnadi telah mengalami beberapa kali renovasi. Sejak tahun 1964 *langgar* tersebut kemudian diresmikan sebagai masjid lingkungan dan diberi nama masjid “al-Falah”. Saat ini masjid tersebut telah diwakafkan untuk kepentingan umat (masyarakat).

Pada tahun 1982, Mbah Ahmad Musnadi ditinggal pergi oleh istri tercinta, Mbah Tawinem, untuk selama-lamanya menghadap sang Khaliq. Empat tahun kemudian, 1986, beliau mengajukan purnatugas sebagai modin pada usia 74 tahun. Setelah tidak menjabat modin beliau berkonsentrasi dalam ibadah dan menjalani laku thariqat dengan mengikuti *Thariqah Mu'tabarrah al-Syadziliyyah wa al-Naqshabandiyyah*. Pada tahun 1987 Mbah Ahmad Musnadi mengikuti *suluk* (mondok) di Pondok Pesantren Mambaul Ulum Blitar. Hal itu dilakukan dalam rangka lebih mendekatkan diri kepada Allah dan menambah ketaqwaan kepada-Nya serta untuk lebih mendalami ilmu thariqah yang dijalaninya. Ilmu thariqah tersebut diamalkan hingga akhir hayatnya. Beliau menghadap Sang Khaliq dengan tenang pada hari Sabtu Wage pukul 06.00 wib pagi tahun 1997 dalam usia 85 tahun.

## E. MBAH MODIN SEBAGAI TOKOH AGAMA DAN BUDAYA

Menurut satu pendapat mengatakan bahwa kata “modin” berasal dari kata *muadzin* yang berarti “orang yang melakukan adzan”. Kebiasaan yang terjadi di masyarakat pedesaan bahwa seorang modin seringkali juga bertugas mengumandangkan adzan setiap kali masuk waktu shalat. Pada umumnya seorang modin memang memiliki tempat ibadah yang dibangun atas biaya sendiri yang disebut *langgar* atau mushalla. Di *langgar* tersebut seorang modin tidak hanya menjadi pemilik, tetapi juga merangkap sebagai takmir. Modinlah yang merancang dan melaksanakan kegiatan keagamaan yang dibangunnya itu. Mulai dari mengumandangkan adzan, menjadi imam shalat jamaah, bahkan kadang-kadang hingga mengajarkan ilmu-ilmu agama.

Sebagian pendapat yang lain, misalnya KH. Bisri Mustofa, mengatakan bahwa kata “modin” berasal dari bahasa Arab *imâm al-dîn* (*imâmuddin*) yang berarti “*sesepuh* agama” (Bisri Mustofa, tt.).<sup>20</sup> Nama ini diberikan sesuai dengan kenyataan di masyarakat pedesaan sejak jaman dahulu bahwa segala sesuatu dalam kehidupan masyarakat yang berhubungan dengan agama dilaksanakan oleh modin. Tugas-tugas yang biasa yang dilaksanakan oleh seorang modin antara lain adalah merawat jenazah hingga acara setelah pemakaman, mengatur akad nikah dalam pernikahan, dan memimpin doa dalam berbagai acara *slametan*. Selain itu masih banyak tugas-tugas kemasyarakatan yang menjadi tanggung jawab modin dalam kapasitasnya sebagai *sesepuh* agama.

Sebagai *sesepuh* agama seorang modin memang dituntut bersikap luwes dalam interaksi sosial dan pergaulan, siap memberi pertolongan (ringan tangan/suka membantu), sigap, perhatian, dan kasih sayang terhadap warga masyarakat (Bisri Mustofa, tt.).<sup>21</sup> Dalam rangka memberikan pelayanan terbaik kepada warganya tugas seorang modin tidak dibatasi waktu selama 24 jam. Tidak peduli waktu tengah malam atau pagi buta, dalam kondisi hujan maupun gerimis, terang ataupun gelap, seorang modin harus siap melaksanakan tugas untuk memenuhi permintaan warga yang membutuhkan. Dengan kata lain seorang modin

---

<sup>20</sup> KH. Bisri Mustofa, *Primbon Imâmuddin*, (Kudus: Menara Kudus, tt.), hlm. 3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 5.

harus siap melaksanakan tugas kapan saja, di mana saja, dalam keadaan bagaimanapun, dan tugas apapun juga. Inilah yang disebut KH. Bisri Mustofa sebagai modin yang luwes.<sup>22</sup> Dengan demikian meskipun kedudukan modin sebagai pemimpin dan tokoh agama, tetapi dalam praktiknya ia juga harus mampu berperan sebagai pemimpin dan tokoh budaya.

## 1. Tokoh dan Pemimpin Agama

Sebagaimana telah disinggung dalam pembahasan sebelumnya bahwa modin, sesuai pengertian bahasanya, merupakan orang yang diberi tugas sebagai pemimpin agama dalam sebuah wilayah desa. Tugas tersebut dalam pelaksanaannya berjaln berkelindan dengan dua perannya yang melekat pada jabatannya itu dan saling berhubungan, yaitu peran keagamaan dan peran kebudayaan. Sebagai tokoh agama keberadaan modin berperan membimbing, mengarahkan, dan membantu warga dalam menjalani kehidupannya agar sesuai dengan ajaran-ajaran agama Islam. Dalam proses ini seorang modin pada gilirannya juga berperan sebagai penjaga dan pelestari budaya, karena dalam pelaksanaan tugas utamanya sebagai pemimpin agama selalu bersentuhan dengan kebudayaan masyarakat.

Sebagai pemimpin agama, peran keagamaan seorang modin yang paling utama berhubungan dengan tiga momen penting dalam siklus hidup setiap orang, yaitu kelahiran, pernikahan/perceraian, dan kematian. Bagi masyarakat Desa Ngadimulyo Kec. Kampak Kab. Trenggalek Jawa Timur ketiga fase dari siklus hidup tersebut dipandang sangat penting. Islam juga mengajarkan kepada manusia tentang pentingnya tiga momen hidup tersebut. Kepercayaan masyarakat yang sejalan dengan ajaran Islam itu pada gilirannya menjadikan kedudukan modin juga sangat penting. Dalam setiap acara yang berhubungan dengan tiga momen penting di atas seolah tidak lengkap jika tidak mengundang modin, meskipun terkadang hanya sebatas sebagai pembaca doa.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 6.

Dalam kasus kelahiran anak, peran keagamaan modin tampak dalam setiap upacara. Mulai dari upacara *brokohan*, *sepasaran*, *aqiqah*, *selapanan*, *puputan*, hingga *mitoni* modin seringkali dilibatkan. Peran Mbah Modin dalam berbagai upacara tersebut kadang-kadang sebagai penyembelih hewan yang akan digunakan untuk menjamu tamu atau untuk mendukung pelaksanaan upacara, tetapi peran yang umum adalah sebagai pembaca doa. Doa yang dibaca bukan sembarang doa. Sebelum Mbah Modin melafalkan doa *mu'tabar* yang dikutip dari teks-teks berbahasa Arab, beliau terlebih dahulu menguraikan seluruh maksud yang punya hajat (bahasa Jawa: *ngajatne*). Dalam *ngajatne* Mbah Modin menyampaikan maksud yang punya hajat berdasarkan makna yang terkandung dalam *uborampe* yang digunakan dalam upacara. Makna simbolik dalam *uborampe* itu disampaikan secara detail tanpa kecuali, sehingga prosesi ini terkadang memakan waktu yang cukup lama.

Sementara itu, dalam kasus pernikahan Mbah Modin berperan membantu masyarakat mengurus dan mengatur segala sesuatu yang berhubungan dengan pelaksanaan akad nikah. Mulai dari menerima laporan, pendataan calon pengantin, penjadwalan waktu akad nikah hingga pelaksanaannya. Dalam hal ini Mbah Modin berperan sebagai fasilitator dan penghubung antara warga masyarakat dengan pemerintah sebagai pemangku kebijakan dan kepentingan masyarakat. Hal yang sama juga dilakukan dalam kasus perceraian.

Untuk urusan kematian modin memiliki peran sosial keagamaan yang sangat besar dan bertanggung jawab penuh. Tanggung jawab itu meliputi memandikan, mengkafani, mensholatkan, dan menguburkan jenazah, bahkan hingga selamatan pasca kematian mulai dari *mitung dino*, *matang puluh*, *nyatus*, *mendhak pisan*, *nyewu*, hingga *haul*. Meskipun dalam praktik di lapangan sesungguhnya bisa saja tugas-tugas itu didelegasikan kepada tokoh masyarakat setempat, tetapi bagi sebagian masyarakat di Desa Ngadimulyo mengurus jenazah tanpa dihadiri Mbah Modin terasa tidak afdhol. Dalam tradisi keberagaman masyarakat yang menganut paham Aswaja dan berlatarbelakang NU setelah jenazah dimakamkan masih ada tugas keagamaan modin yang harus dilaksanakan, yaitu *mentalqin*

mayit. *Talqin* mayit dilaksanakan sesaat setelah jenazah dikuburkan sebelum para pengiring jenazah meninggalkan area pemakaman.

## 2. Penjaga dan Pelestari Budaya

Dalam masalah sosial kebudayaan modin memiliki peran yang melekat erat dengan tugasnya sebagai pemimpin agama. Hal ini karena pelaksanaan dan pengamalan ajaran agama di masyarakat selalu bersentuhan dengan kebudayaan masyarakat itu sendiri. Oleh karena itu ketika seorang modin melaksanakan peran sosial keagamaannya, pada saat yang ia sesungguhnya telah melaksanakan peran sosial budayanya. Itulah sebabnya modin tidak hanya sebagai pemimpin agama, tetapi juga sebagai penjaga dan pelestari budaya.

Sebagaimana peran sosial-keagamaannya, peran sosial kebudayaan seorang modin juga berhubungan dengan momen-momen penting dalam siklus hidup manusia, yaitu kelahiran, pernikahan/perceraian, dan kematian. Namun berbeda dengan peran sosial-keagamaan modin yang bersifat normatif dan baku sesuai dengan ajaran agama Islam, peran sosial kebudayaannya lebih bersifat luwes dan lentur sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakatnya. Artinya modin tidak memiliki ketentuan baku dalam melaksanakan perannya sebagai penjaga dan pelestari budaya. Satu-satunya ketentuan yang harus diperhatikan adalah norma sosial-budaya yang berlaku di masyarakat itu sendiri.

Sehubungan dengan momen-momen penting dalam hidup manusia di atas, masyarakat pedesaan di Jawa biasanya tidak akan melewatkan begitu saja setiap momen tersebut tanpa memberikan makna yang berarti. Bentuk paling sederhana dan umum dilakukan oleh masyarakat desa di Jawa dalam memaknai setiap fase di atas adalah mengadakan *slametan* atau *kenduri*. Dalam acara *slametan* atau *kenduri* keberadaan modin sebagai pemimpin agama akan selalu dibutuhkan oleh masyarakat desa yang pada umumnya masih awam dalam masalah agama.

Pada fase kelahiran masyarakat pedesaan di Jawa biasanya mengadakan berbagai acara tradisi. Berbagai tradisi kelahiran bayi yang pada umumnya melibatkan peran modin antara lain adalah:

### **a. Brokohan**

*Brokohan* merupakan salah satu upacara tradisi Jawa untuk menyambut kelahiran bayi yang dilaksanakan sehari setelah bayi lahir. Kata *Brokohan* sendiri berasal dari kata *brokoh* yang diambil dari bahasa Arab *barokah* dan diberi akhiran “an”, sehingga menjadi *barokahan* yang dalam penguapan masyarakat Jawa menjadi *brokohan*. Dalam bahasa Arab kata *barokah* artinya kebaikan yang selalu bertambah (*ziyâdatul al-khair*). Ketika kata tersebut di-Jawa-kan menjadi *brokohan* maka artinya memohon berkah, keselamatan, dan kebaikan atas bayi yang baru saja lahir ke dunia. Dengan kata lain tradisi *brokohan* dimaksudkan untuk mendoakan anak yang baru lahir agar selalu diberi kebaikan dalam hidupnya sehingga selamat sejak di dunia ini hingga akhirat nanti. Dalam acara ini biasanya para tetangga dekat dan sanak saudara berdatangan berkumpul sebagai tanda turut bahagia atas kelahiran bayi yang dapat berjalan dengan lancar. Tak sedikit para tetangga yang membawa bermacam oleh-oleh berupa perlengkapan bayi dan makanan untuk keluarga yang melahirkan. Tidak ketinggalan dalam upacara *brokohan* ini adalah pemberian shadaqah berupa makanan yang diwujudkan dalam berbagai bentuk simbol sebagai *uborampe* upacara.

### **b. Sepasaran**

*Sepasaran* menjadi salah satu upacara adat Jawa yang dilakukan setelah lima hari sejak kelahiran bayi. Dalam acara ini pihak keluarga mengundang tetangga sekitar beserta keluarga besar untuk ikut mendoakan atas bayi yang telah dilahirkan. Acara *sepasaran* secara sederhana biasanya dilakukan dengan kenduri, bagi yang memiliki rejeki yang lebih biasanya dilaksanakan seperti orang punya

hajat (mantu). Adapun inti dari acara sepasaran ini adalah upacara selamatn sekaligus mengumumkan nama bayi yang telah lahir.

**c. Aqiqah**

Akulturasn budaya Jawa-Islam sangat terlihat dalam upacara *Aqiqah*. Upacara yang dilakukan setelah tujuh hari kelahiran bayi ini biasanya dilaksanakan dengan penyembelihan hewan kurban berupa domba/kambing. Jika anak yang dilahirkan laki-laki biasanya menyembelih dua ekor kambing, dan bila anak yang dilahirkan adalah perempuan maka akan menyembelih satu ekor kambing.

**d. Selapanan**

Upacara Selapanan dilakukan 35 hari (*selapan*) setelah kelahiran bayi. Upacara selapanan ini dilangsungkan dengan rangkaian acara *bancakan weton* (kenduri hari kelahiran), pemotongan rambut bayi hingga gundul dan pemotongan kuku bayi. Pemotongan rambut dan kuku ini bertujuan untuk menjaga kesehatan bayi agar kulit kepala dan jari bayi tetap bersih. Sedangkan *bancakan selapanan* dimaksudkan sebagai rasa syukur atas kelahiran bayi, sekaligus sebah doa agar kedepannya si jabang bayi selalu diberi kesehatan, cepat besar, dan berbagai doa kebaikan lainnya.

**e. Puputan**

Upacara *puputan* dilakukan ketika tali pusar yang menempel pada perut bayi sudah putus. Pelaksanaan upacara ini biasanya berupa kenduri memohon pada Tuhan YME agar si anak yang telah *puput puser* selalu diberkahi, diberi keselamatan dan kesehatan. Orang tua jaman dulu melaksanakan upacara *puputan* dengan menyediakan berbagai macam sesaji, namun masyarakat Jawa modern biasa-

nya acara *puputan* dibuat bersamaan dengan upacara *sepasaran* ataupun *selapanan*, hal ini tergantung kapan tali pusar putus dari pusar bayi.

#### **f. Mitoni**

Upacara ini biasanya dilaksanakan pada saat anak berusia tujuh bulan. Istilah *mitoni* sendiri berasal dari *pitu* yang artinya “tujuh”, sehingga upacara *mitoni* berarti upacara tujuh bulanan.

Dalam berbagai upacara di atas, modin biasanya mendapat tugas khusus, yaitu membaca doa. Jika upacara disertai dengan kenduri dan menggunakan berbagai *uborampe* modin terlebih dahulu menjelaskan makna simbol-simbol dalam *uborampe* tersebut. Proses menjelaskan makna simbol-simbol dalam *uborampe* itu oleh masyarakat biasa disebut *ngajatne* (melahirkan maksud dan tujuan empunya hajat). Makna simbol-simbol dalam kenduri itu sangat filosofis dan selaras dengan maksud dan tujuan orang yang melaksanakannya.

## **F. PENUTUP**

Modin merupakan jabatan strategis di kalangan masyarakat desa. nilai strategis dari jabatan ini berkaitan dengan peran yang dimiliki oleh seorang modin dalam melaksanakan tugasnya, yaitu sebagai pemimpin agama sekaligus sebagai penjaga dan pelestari budaya. Sebagai pemimpin agama modin bertanggung jawab untuk membimbing, mengarahkan, dan membantu masyarakat dalam urusan kehidupan mereka menyangkut tiga fase kehidupan, yaitu kelahiran, pernikahan/perceraian, dan kematian.

Mbah Ahmad Musnadi adalah seorang kampung yang sejak kecil telah berjuang untuk menghidupi keluarganya karena ayahnya telah meninggal. Semangat dan perjuangan hidupnya yang tidak kenal lelah telah membawanya berhasil mencapai derajat hidup yang tinggi dan terhormat di masyarakat. Sejak usia remaja beliau telah menunjukkan

bakat-bakat kepemimpinannya dan memiliki budi pekerti yang luhur. Itulah modal besar yang pada gilirannya nanti mendapat kepercayaan dari pemerintah sebagai ketua Koperasi FBPKT dan pada tahun 1953 diangkat sebagai *modin*.

Dalam kedudukannya sebagai modin, Mbah Ahmad Musnadi memiliki dua peran sekaligus, yaitu sebagai pemimpin agama dan sebagai penjaga serta pelestari budaya. Dalam kapasitasnya sebagai pemimpin agama, Mbah Ahmad Musnadi berusaha membimbing, mengarahkan, dan memfasilitasi masyarakat dalam melaksanakan dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam dalam segala bidang kehidupan. Sementara dalam kapasitasnya sebagai penjaga dan pelestari budaya Mbah Ahmad Musnadi berusaha mendukung dan mempertahankan tradisi yang selama ini dilaksanakan oleh masyarakatnya. Beliau memiliki kontribusi yang besar dalam setiap upacara yang diselenggarakan oleh warga masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Alfian, T. Ibrahim. *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini*, (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1985).

Amin, Samsul Munir. *Karomah Para Kyai*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008).

Ankersmit, F. R. *Refleksi Tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern Tentang Filsafat Sejarah* Terj. Dick Hartoko, (Jakarta: PT Gramedia, 1984).

Barton, Greg. *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, cet. 2, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

Dhofir, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 2015).

Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 2013).

Mustofa, Bisri. *Primbon Imâmuddin*. Kudus: Menara Kudus, tt.

Sardar, Ziauddin. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, Terj Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan 1986).

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 1965 tentang Desapraja, pasal 30 ayat 1.

<http://www.trenggalekkab.go.id/>

### **Daftar Informan:**

1. Supardi, usia 65 tahun (anak pertama)
2. Mukayah, usia 53 tahun (anak keempat)
3. Jumair, usia 63 tahun (menantu)

# KOMUNITAS DIFABEL DALAM SEJARAH DAN HISTORIOGRAFI AWAL ISLAM

**NURUL HAK**

Dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## A. PENDAHULUAN

Tema-tema bahasan dalam sejarah Islam seringkali diliputi oleh kajian mengenai tema besar, elitis, dan politis. Tema-tema ini pada umumnya terkait dengan kekuasaan, para penguasa, dan peristiwa-peristiwa besar yang melibatkan tokoh-tokoh elite politik dan pemerintahan. Oleh karena itu, wajar jika dikatakan bahwa sejarah Islam itu adalah sejarah politik.<sup>1</sup> Sangat jarang dan sulit kita temukan dalam sejarah dan peradaban Islam tema bahasan yang “memihak” kepada masyarakat kecil, atau masyarakat terpinggirkan. Salah-satu masyarakat terpinggirkan dalam bahasan sejarah dan peradaban Islam itu adalah masyarakat difabel. Bahasan mengenai tema ini dalam kajian Sejarah dan historiografi Islam hampir sulit ditemukan, baik pada periode klasik, pertengahan, maupun modern. Selain karena faktor penguasa, kedekatan para penulis sejarah awal Islam dengan kekuasaan, dan konsepsi sejarah dalam konteks Sejarah dan Peradaban Islam yang cen-

---

<sup>1</sup> Muhammad Bin Syamil al-Sulmi Dr., *Manhaj Kitabah al-Tarikh al-Islami*, Riyadh: Dar al-Risalah, cet.1, 1987, hlm. 12. Pendapat yang hampir sama dengan beiau dinyatakan pula oleh Dr. Abdul Mun'im Majid dalam karyanya *Muqaddimah lidirasah al-Tarikh al-Islami: Ta'rif bi al-Mashadir al-Tarikh al-Islami wa manhajuh al-Hadithah*” Lihat Abdul Mun'im Majid, *Muqaddimah li Dirasah al-Tarikh al-Islami: Ta'rif bi Mashadir al-Tarikh al-Islami wa Minhajuh al-Hadithah*, Qahirah: Anglo al-Mishriyah, 1971. Lihat sama Badri Yatim, *Historiografi Islam*, hlm, 227.

derung elits, politis dan berpihak pada peristiwa besar, faktor sumber sejarah<sup>2</sup> pun menjadi bagian yang memberikan kontribusi terhadap penulisan sejarah Islam sebagai sejarah politik.

Konsekuensinya sebagai masyarakat minoritas, bahasan mengenai komunitas difabel menjadi termarginalkan, seolah-olah eksistensinya tidak ada dalam panggung sejarah tersebut. Padahal sejak masa pra dan awal Islam, khususnya masa kenabian Muhammad saw. dan masa sahabat, sebagaimana dinyatakan oleh al-Dainawari dalam karyanya *al-Ma'arif*,<sup>3</sup> terdapat cukup banyak komunitas difabel pada masa awal Islam. Sebagian mereka, berasal dari elite sosial suku terpandang, seperti Suku Quraisy, atau masih dari lingkaran di sekitar Nabi Muhammad saw. Boleh jadi karena kedua faktor inilah mereka masuk dalam catatan sebagian para penulis sejarah awal Islam.

Mereka tidak hanya eksis sebagai bagian dari masyarakat awal Islam masa kenabian dan masa sahabat, baik di Mekah terlebih lagi di Madinah, tetapi juga terlibat aktif dalam peran-peran sosial, politik dan budaya sebagaimana masyarakat awal Islam pada umumnya. Peran aktif ini misalnya diperlihatkan oleh Abdullah Bin Ummi Maktum, salah seorang sahabat dan Muazin Rasulullah saw. di Madinah difabel netra. Selain Abdullah Bin Ummi Maktum terdapat beberapa komunitas difabel yang lainnya masa Rasulullah saw., di antaranya Abu Talib, Abu Sufyan, Muad Bin Jabal dan yang lainnya, seperti akan dibahas berikut.

Fenomena komunitas difabel di atas yang “miskin” perhatian dalam historiografi Islam menarik untuk dikaji dan diteliti lebih lanjut. Hal ini bukan saja karena komunitas difabel bagian dari fakta sejarah masa awal Islam. Tetapi ia juga dapat diteliti lebih lanjut mengenai kedudukan dan peranan mereka dalam proses pembentukan peradaban Islam masa kenabian Muhammad saw. dan masa sahabat. Di samping itu, dapat diteliti pula persepsi dan perlakuan masyarakat awal Islam terhadap komunitas difabel.

---

<sup>2</sup> Abdul Majid Dayab, *Tahqiq al-Turath al-'Arabi: Manhajuh wa Tathawuruh*, Qahirah: al-Markaz al-'Arabi li al-Sahafah, 1983, hlm.30.

<sup>3</sup> al-Dainawuri, *al-Ma'arif*, hlm. 37.

Oleh karena itu, artikel ini dianggap penting untuk dihadirkan dalam suatu bahasan sejarah awal Islam berdasarkan beberapa pertimbangan berikut. Pertama, masih langkanya bahasan sejarah sosial komunitas difabel sebagai masyarakat yang terpinggirkan dan belum banyak ditulis dalam historiografi Islam. Kedua, keterlibatan dan peran aktif komunitas difabel dalam proses pembentukan peradaban Islam sejak masa awal Islam dan persepsi dan perlakuan masyarakat awal Islam terhadap mereka dapat dijadikan salah-satu model ideal dalam pembinaan dan pengembangan masyarakat difabel masa kini. Ketiga, artikel ini juga dapat dijadikan arah pengayaan dan pengembangan kajian sejarah dan peradaban Islam, terutama perubahan arah kajiannya dari dominasi sejarah politik dan perspektif sejarah elitis kepada sejarah sosial berbasis komunitas masyarakat yang terpinggirkan.

Sebagaimana disinggung di atas bahwa bahasan mengenai komunitas masyarakat difabel masih sangat jarang dilakukan dalam kajian sejarah dan historiografi Islam. Oleh karena itu, karya-karya historiografi mengenai hal ini juga masih sangat terbatas sekali. Di antara karya yang memuat bahasan komunitas difabel adalah *al-Ma'arif* karya Ibnu Qutaibah al-Dainawuri. Sebenarnya karya ini bukanlah karya yang membahas secara khusus mengenai komunitas difabel. Ia merupakan karya yang membahas sejarah awal Islam dari semenjak masa kenabian Muhammad saw. sampai dengan masa Abbasiyah. Di dalamnya dibahas juga mengenai *Sirah al-Nabi*, biografi para tokoh sahabat, khalifah, dan komunitas dari kalangan sosial tertentu. Komunitas difabel diulas sedikit di dalamnya dengan menyebutkan nama-nama mereka dan jenis difabel yang disandanginya. Selain *al-Ma'arif* karya al-Dainawuri, karya lain terkait komunitas masyarakat difabel adalah *Muruj al-Dahab wa Ma'adin al-Jauhar*, karya al-Mas'udi, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, atau *Taraikh al-Tabari* karya al-Tabari, dan *Tarikh al-Islam* karya al-Bahabi. Karya lain yang mengulas tentang komunitas difabel adalah *al-Tabaqat a-Kabir* karya Muhammad bin Sa'ad, sekretaris dan murid al-Waqidi. Hanya saja, karya-karya di atas sebatas mengulas sedikit mengenai komunitas difabel sebagai bagian dari para sahabat dan pengikut Nabi Muhammad saw., tidak memerincinya. Oleh karena itu, karya historiografi Islam, baik masa klasik, pertengahan, maupun modern, yang membahas secara

khusus mengenai komunitas difabel ini, sepanjang pengetahuan penulis belum ada atau belum ditemukan.

Untuk membahas peran komunitas masyarakat difabel akan digunakan teori peran dan tindakan sosial. Peran adalah tindakan yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang (komunitas) sesuai dengan kedudukannya. Oleh karena itu, teori peran juga erat kaitannya dengan teori tindakan sosial. Tindakan adalah sepele tingkah-laku yang dapat dilukiskan dalam arti seorang pelaku yang menyeleksi sarana atau cara untuk menyeleksi tujuan atau maksud tertentu.<sup>4</sup> Menurut Parsons setiap tindakan terjadi dalam suatu situasi atau kondisi yang terkontrol oleh pelakunya dan berhubungan dengan tindakan-tindakan lainnya dalam interaksi sosial yang membentuk sistem tindakan dalam sistem sosial.

Selain teori peran dan tindakan, dalam lingkup makro keduanya dapat dihubungkan juga dengan teori sosial fungsionalisme struktural. Secara sederhana strukturalisme fungsional terkait dengan struktur dan fungsi. Dalam pandangan Parsons, setiap masyarakat merupakan sebuah sistem yang tersusun dari bagian-bagian yang teridentifikasi dan saling berhubungan antara satu (bagian) dan (bagian) yang lainnya.<sup>5</sup> Dalam fungsionalisme, sistem sosial diasumsikan sebagai suatu organisme, yang bagian-bagiannya tidak hanya saling berhubungan satu dan yang lainnya. Tetapi ia juga memberikan andil (peran) bagi pemeliharaan, stabilitas dan kelestarian organisme itu sendiri.<sup>6</sup>

Kajian ini termasuk kajian sejarah, dalam konteks ini sejarah Islam klasik, sehingga digunakan metode penelitian sejarah. Menurut Garraghan metode penelitian berfungsi untuk menyusun suatu proses penelitian secara sistematis, terarah, efektif dan kritis.<sup>7</sup> Sebagai penelitian sejarah, maka metode yang digunakan adalah metode sejarah, mencakup empat tahapan. Pertama, pencarian dan penelusuran sumber-sumber sejarah (heuristik), baik berupa sumber primer maupun sekunder terkait dengan masyarakat difabel masa awal Islam, khususnya masa

---

<sup>4</sup> Tom Campbell, *Tujuh Teori Sosial*, (Yogyakarta : Kanisius, 1994), hlm. 223. Lihat juga George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, (New York : Mc Graw Hill Company, 1996), hlm.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> David Kaplan, *Teori Budaya*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, Cet. 2, 2000), hlm.77

<sup>7</sup> G.J.Garraghan, *A Guide to Historical Method*, (New York, Fordham University Press,1957), hlm. 35.

kenabian Muhammad saw. Kedua, verifikasi sumber, terdiri dari kritik intrn dan kritik ekstern. Kritik intern meliputi kritik terhadap isi kandungan teks, dengan mempertanyakan apakah teks-teks yang tertulis itu merupakan fakta sejarah atau mitos. Sedangkan kritik ekstern lebih menekankan pada orisinalitas dan otentisitas aspek di luar teks, seperti tinta dan kertas yang digunakan dalam teks tersebut sesuai dengan zaman atau masa di mana teks itu ditulis. Kritik intern dan ekstern dalam kajian sejarah juga sering disebut proses verifikasi data atau sumber sejarah. Ketiga, interpretasi, yaitu dengan cara menafsirkan data-data hasil penelitian berdasarkan pada hubungan antara satu data dengan sumber data lainnya, termasuk pemaknaan yang dilakukan oleh sejarawan. Keempat adalah historiografi, yaitu penulisan hasil kajian dalam suatu konstruksi sejarah komunitas masarakat difabel.

## B. PEMBAHASAN

### 1. Konsep Difabel

Kata *difable* merupakan akronim dari bahasa Inggris *Different Ability people*, berarti orang yang berkemampuan berbeda. Dalam bahasa Indonesia istilah itu menjadi difabel, yang merujuk arti yang sama. Istilah ini di Indonesia diperkenalkan oleh Mansour Fakih sejak tahun 1997. Sebelumnya, istilah identik yang sering digunakan *disability*, atau penyandang cacat, penyandang ketunaan.<sup>8</sup>

Dalam artikel ini, penulis lebih memilih istilah difabel daripada *disability*, penyandang cacat, penyandang ketunaan. Karena ini telah banyak digunakan dalam kajian-kajian ilmiah dan juga telah diserap ke dalam bahasa Indonesia mengenai penyandang cacat. Di samping itu, istilah ini juga dipandang lebih “egaliter” dan tidak mengandung makna diskriminatif.

Menurut Kamus Besar bahasa Indonesia, difabel adalah suatu kekurangan yang menyebabkan nilai atau mutunya kurang baik atau kurang sempurna, baik karena kecelakaan atau yang lainnya, yang menyebabkan keterbatasan pada dirinya secara fisik. Dalam

---

<sup>8</sup> Nisaelfatria.blogspot.co.id.

definisi John C. Maxwell, difabel tidak hanya memiliki keterbatasan atau kelainan fisik saja, tetapi juga mental, yang dapat mengganggu atau menjadi hambatan baginya untuk melakukan aktifitas secara normal. Keterbatasan atau kelainan yang disandang seorang difabel dapat disebabkan oleh suatu kecelakaan atau sudah bawaan sejak lahir.

Dari beberapa definisi di atas, secara garis besar difabel dapat dikelompokkan ke dalam dua macam, yaitu pertama difabel fisik dan kedua difabel mental. Pertama, difabel fisik dapat dikelompokkan lagi ke dalam tiga macam, yaitu difabel tubuh, difabel rungu dan difabel netra. Difabel tubuh merupakan keterbatasan atau kelainan pada tubuh, yang mengakibatkan adanya gangguan fungsi tubuh, baik berupa gerakan, penglihatan, pendengaran maupun pembicaraan, baik karena bawaan sejak lahir maupun kecelakaan. Misalnya, kaki atau tangan yang diamputasi, sehingga menjadikan seorang difabel memiliki keterbatasan atau kelainan dalam berjalan dan memegang.

Kedua, difabel rungu, merupakan keterbatasan atau kelainan pada pendengaran disebabkan oleh hilangnya atau kurangnya fungsi pendengaran pada telinga, baik karena bawaan lahir atau kecelakaan. Termasuk dalam kategori ini adalah difabel wicara. Ketiga adalah difabel netra, merupakan keterbatasan penglihatan, disebabkan oleh hilang atau kurangnya fungsi penglihatan pada mata, baik karena bawaan lahir maupun kecelakaan.

Dari kedua kategori di atas, konsep difabel yang dimaksud dalam artikel ini lebih mengacu kepada pengertian pertama, yaitu adanya kekuarangan atau keterbatasan pada fisik, baik difabel tubuh, difabel rungu maupun difabel netra, yang dialami oleh komunitas masyarakat masa kenabian Muhammad saw. Fokus utama dari komunitas difabel masa kenabian ini adalah pada peranannya, yang tidak (banyak) ditulis dalam sejarah awal Islam, bahkan seolah-olah seperti tidak ada. Padahal, dengan segala keterbatasannya mereka adalah komunitas sosial aktif dan partisipatif, yang terlibat langsung dalam kehidupan real masa kenabian serta memiliki peran-peran yang signifikan dalam ranah kehidupan sosial, budaya dan politik.

## 2. Difabel dalam Sejarah dan Historiografi Islam

Persoalan difabel dalam sejarah Islam memiliki kaitan erat dengan dua hal. Pertama, ia berkaitan dengan persoalan historiografi Islam. Kedua, ia juga berkaitan erat dengan konsepsi sejarah dalam konteks sejarah Islam. Kedua-duanya sangat berkaitan, yang pertama merupakan akibat dari yang kedua. Persoalan historiografi dapat ditengarai bahwa karya-karya historiografi Islam, baik karya-karya historiografi awal Islam maupun karya-karya historiografi modern sangat sedikit sekali menuliskan individu atau kelompok sosial difabel sebagai tema bahasannya. Artinya karya-karya sejarah Islam sebagai fakta subyektif, *Islamic history as really written*, yang kemudian menjadi historiografi, menunjukkan sangat sedikit sekali dan sulit ditemukan bahasan mengenai difabilitas dan individu-individu difabel dalam historiografi Islam. Hal ini dapat dilihat dalam karya-karya sejarah Islam, baik yang ditulis oleh sejarawan awal Islam maupun sejarawan modern tidak banyak menulis mengenai individu dan komunitas atau masyarakat difabel. Padahal sejarah Islam dalam pengertian sebagai fakta obyektif, *Islamic history as really happened*, menunjukkan banyaknya individu-individu difabel dalam konteks sejarah Islam. Akan tetapi, individu-individu difabel ini tidak menjadi tema bahasan khusus atau bukan sebagai tema dan bahasan utama dalam sejarah Islam.

Dari sisi konsepsi sejarah, khususnya sejarah pra Islam dan awal Islam, makna sejarah dalam kultur bangsa Arab mengacu kepada peristiwa-peristiwa elitis, politis, penting dan besar.<sup>9</sup> Peristiwa-peristiwa sejarah sosial dan komunal dari kelas pinggiran, masyarakat dan orang-orang kecil (*wong cilik*), jarang ditulis dan hampir terlupakan oleh para penulis dan sejarawan awal Islam. Oleh karena itu, dalam sejarah pra dan awal Islam, kita sulit menemukan karya-karya sejarah Islam yang membahas individu, golongan, dan komunitas difabel. Bahasan-bahasan mengenai mereka dapat ditemukan dalam sejarah Islam jika mereka berada dalam atau terkait dengan lingkaran elit kesukuan, kenabian, kekuasaan (daulah),

---

<sup>9</sup> Jawad Ali, *al-Mufashal fi Tarikh al-'Arab Qabl al-Islam*, (Beirut : Dar al-Ilm wa al-Malayin), juz 1, hlm. 46.

menjadi tokoh heroik yang berpengaruh dan terlibat dalam suatu peristiwa besar dan penting. Tujuan utama dari penulisan sejarah Islam pun pada awalnya tidak terlepas dari tiga kepentingan di atas; kesukuan, kenabian dan kekuasaan (daulah dan kerajaan). Padahal faktanya, di dalam sejarah awal Islam masa kenabian Muhammad saw. misalnya, terdapat banyak tokoh difabel yang cukup terkenal, seperti akan dikemukakan dalam sub bab berikut.

Sebagai konsekuensi dari konsepsi sejarah di atas, maka sumber-sumber sejarah awal Islam, baik sumber primer maupun sekunder, dan karya-karya historiografi Islam, baik klasik, tidak banyak membahas, atau bahkan sangat sedikit mengulas mengenai difabelitas. Hal ini juga berpengaruh terhadap karya-karya historiografis berikutnya, baik pada abad pertengahan maupun modern, meskipun pada abad modern konsepsi penulisan sejarah Islam sudah berubah ke arah penulisan sejarah sosial.

### 3. Fokus dan Perhatian Para Penulis Sejarah Awal Islam

Selain karena konsepsi sejarah di atas, ketidakterlibatan (ketidakhadiran) catatan-catatan mengenai komunitas difabel juga disebabkan oleh perhatian utama para penulis sejarah Islam lebih terfokus pada peristiwa-peristiwa penting yang dilakukan Nabi Muhammad saw., cerita dan sejarah bangsa Arab dan perluasan-perluasan wilayah Islam (*al-futuhat*), baik pada masa Nabi Muhammad saw., masa sahabat al-Khulafa al-Rashidun maupun pada masa Daulah Bani Umayyah. Hal ini dapat kita telusuri dan buktikan dari karya-karya historiografi Islam yang paling awal muncul dan berkembang meliputi *Sirah al-Nabi* (biografi Nabi Muhammad saw.), cerita mengenai sejarah (kehebatan dan kegemilangan) bangsa Arab kuno, *al-Maghazi* (peperangan) dan *al-Futuhat* (perluasan wilayah). Di dalam karya-karya tersebut, baik Ibn Ishaq, sebagai pengarang *Sirah al-Nabi*, Abid Bin Sariah al-Jurhumi sebagai penulis pertama sejarah bangsa Arab Selatan kuno, maupun al-Waqidi sebagai penulis awal tentang *al-maghazi* dan *al-futuhat* tidak membahas sedikitpun tema bahasan komunitas difabel.

Demikian pula Ibn Hisyam dalam karyanya *Sirah Ibn Hisyam* tidak sedikitpun menyinggungnya, Ibn Khayyat dalam karyanya *Tarikh Ibn Khayyat*, al-Baladuri dalam karyanya *Ansab al-Asyraf* dan *Futuh al-Buldan* dan yang lainnya. Karya Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*; *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk*, yang dianggap sebagai karya terbesar di zamannya pun tidak membincangkannya dalam tema khusus, atau mengulasnya secara khusus. Demikian juga al-Ya'qubi di dalam karyanya *Tarikh al-Ya'qubi*, yang muncul lebih awal dari al-Tabari, dan al-Mas'udi dalam karyanya *Muruj al-Dahab wa ma'adin al-Jauhar*, yang hampir sezaman dengan al-Tabari tidak juga membahasnya.

#### 4. Komunitas Difabel dalam Karya Historiografi Awal Islam

Meskipun demikian, masih ada beberapa karya historiografi awal Islam yang mengulas secara sepintas dan tidak langsung mengenai difabelitas. Di antara karya tersebut adalah *al-Ma'arif* karya Ibn Qutaibah al-Dainawuri (w. 276 H./898 M.),<sup>10</sup> seorang sejarawan Iraq, yang hidup pada masa periode kedua atau akhir Daulah Abbasiyah. *Ahl-al'Ahat* adalah istilah yang digunakan oleh Ibn Qutaibah al-Dainawuri dalam *al-Ma'arif* untuk individu-individu difabel. Jika ditinjau dari implikasi makna semantiknya, istilah *ahl-al-'Ahat* sebenarnya bermakna lebih luas. Ia tidak hanya mengacu kepada kekurangan, kecacatan dan tuna secara fisik, tetapi juga pada penyakit-penyakit fisik yang lain, seperti penyakit kusta dan yang lainnya. Atau ia juga menjadi ciri khusus bagi individu tertentu dalam bentuk fisiknya atau keadaannya. Orang-orang yang botak dalam sebagian rambut kepalanya, atau bau mulut bawaan, bermata juling dan rabun termasuk dalam kategori *ahl-al'ahat* dalam *al-Ma'arif* karya Ibn Qutaibah.

Dalam karyanya *al-Ma'arif*, al-Dainawuri menyebutkan beberapa daftar nama sahabat-sahabat Nabi Muhammad saw. yang difabel. Dia juga menulis kategori-kategori difabelitas yang

---

<sup>10</sup> Nama lengkapnya adalah Abu Muhammad Abdullah Bin Muslim Bin Qutaibah al-Dinawari.

disandang oleh para sahabat tersebut; tuna netra, tuna rungu, dan kekurangan anggota-anggota fisik yang lain.<sup>11</sup> Selain itu, dia juga membagi komunitas difabel berdasarkan pada pembawaan sejak lahir dan setelah dewasa.

Karya historiografi lain yang mengulas secara tidak langsung dan sepintas mengenai individu difabel adalah *Kitab al-Tabaqat al-Kabir* karya Muhammad Ibn Sa'ad, seorang penulis awal biografi Nabi Muhammad saw. dan ensiklopedi para sahabat dan tabi'in, murid dan sekretaris al-Waqidi.

Dalam karya tersebut, Ibn Sa'ad, sebagaimana al-Dainawuri, sebenarnya tidak secara khusus membahas komunitas difabel dan tidak banyak individu difabel yang dituliskannya. Ibn Sa'ad hanya sekilas menyebutkan fakta individu tertentu yang difabel. Seperti Urwah Bin Zubair, putra sahabat Nabi Muhammad saw. Zubair Bin Awam, yang disebutnya mengalami penyakit ganas dan kronis pada kakinya sehingga harus diimputasi dan menjadi seorang difabel.<sup>12</sup>

## 5. Nama-nama Individu Difabel dari Keluarga Nabi dan Sahabat

Ibn Qutaibah di dalam karyanya *al-Ma'arif* mencatat nama-nama komunitas difabel pada masa kenabian Muhammad saw. Mereka merupakan sebagiannya terdiri dari keluarga atau kerabat Nabi Muhammad saw. dan sebagian lainnya terdiri dari para sahabat dan putra sahabat. Sementara kategori difabel yang disebutkan oleh Ibnu Qutaibah terdiri atas difabel netra (tuna netra), difabel fisik/tubuh (seperti kakinya pincang) dan difabel rungu (tuna rungu). Dari ketiga kategori itu, ada difabel yang merupakan bawaan sejak lahir, ada pula difabel setelah dewasa, baik karena peperangan, kecelakaan atau karena faktor yang lainnya.

---

<sup>11</sup> Sebenarnya Ibn Qutaibah mengulas difabelitas dalam konteks ulasan tentang penyakit-penyakit dan kekurangan-kekurangan fisik yang dimiliki ("disandang") oleh beberapa orang dari masa awal Islam, baik dari kelompok masyarakat non Muslim, para sahabat maupun para tabi'in. Dia tidak secara khusus membahas tema tersebut. Ibn Qutaibah menyebutnya dengan *Ahl al-'Ahat*, yang di dalamnya termasuk kecacatan fisik dan kekurangan pada anggota badan. Lihat Ibn Qutaibah al-Dainawari, *al-Ma'arif*, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah), hlm. 320-324.

<sup>12</sup> Ibn Sa'ad *Kitab Tabaqat al-Kabir*, juz 7, hlm. 180.

### a. Nama-nama Individu Difabel Kategori Difabel Netra

Abu Sufyan Bin Harb, al-'Asy'ath Bin Qais, al-Mughirah Bin Syu'bah, Jarir Bin Abdullah al-Bajli, Adi Bin Hatim, Utbah Bin Abu Sufyan, Qubaidah Bin Du'aib, al-Asytar al-Nakh'i, al-Mukhtar Bin Abu Ubaid, Malik Bin Masma', Qais Bin Maksuh al-Muradi, Ibrahim Bin Nakh'i, al-Hatif Bin al-Sajf, Ali Bin Haitham, Ibn Maqbal Abdullah Bin 'Umair, Akhu Ubaidillah, al-Aswad Bin Yazid, al-Harth al-A'war sahabat Ali, Abu Makhlid al-Sudusi, Habib Bin Abu Thabit, Jabir Bin Zaid Abu al-Sya'tha.<sup>13</sup>

### b. Nama-nama Individu Difabel Tubuh/Fisisk (Kategori Pincang/ Cacat Kaki)

Abu Talib, paman Nabi Muhammad saw. (sebelah matanya tidak melihat), Muadz Bin Jabal, al-Khaufazan Bin Syark, Abdullah Bin Jad'an al-Laithi, Amr Bin Jamu', Ziyad Bin Khasfah, al-Rubai' Bin Mas'ud al-Kalbi, Abdul Hamid Bin Abdurrahman Bin Zaid Bin Khattab, 'Alqamah Bin Zaid, sahabat Abdullah Bin Mas'ud, Rashid al-Hijri, Sa'id Bin Abu 'Arubah, Ibrahim Bin Muhammad Bin Talhah Bin Ubaidillah, Abu Hazm al-Madani, al-Ghamar Bin Yazid Bin Abdul Malik, Abdullah Bin Raja al-Muhadith, Mujalid Bin Mas'ud (sahabat nabi), Ahnaf Bin Qais, Abu al-Aswad al-Daili dan lain-lain.<sup>14</sup>

### c. Nama-nama Individu Difabel Rungu

Abban Bin Usman Bin 'Affan r.a., Ubaidah al-Silmani, Muhammad Bin Saironi, Abdullah Bin Yazid Bin Hurmuz, al-Kamit. Selain ketiga kategori di atas, sebenarnya Ibn Qutaibah mencantumkan kategori penyakit dan kekurangan fisik yang lain, seperti kusta, bermata juling dan rabun, termasuk dalam kategori *ahl al-'Ahat*, yang identik dengan difabel. Dari ketiga kekurangan

---

<sup>13</sup> Ibn Qutaibah al-Dainawari, *Op.Cit.*, hlm. 324.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 320 dan 322.

dan penyakit fisik tersebut, kategori orang yang menderita sakit kusta merupakan komunitas terbanyak yang disebutkannya. Di antara mereka adalah Anas Bin Malik, Bal'a Bin Qais, Yarbu' Bin Handalah Bin Malik, al-Safah al-Taghlabi, al-Mughirah Bin Hanba (penyair), Rubai' Bin Ziyad al-Abasi, Qusyair Bin Ka'ab, al-Abyadh Bin Majasyi, Abdurrahman Bin Abdullah al-Qusyairi, Aiman Bin Kharim dan yang lainnya.<sup>15</sup>

## 6. Persepsi dan Sikap Masyarakat Awal Islam terhadap Komunitas Difabel

Sub bab ini, secara khusus akan mengulas persepsi, sikap masyarakat awal Islam masa kenabian Muhammad saw. dalam memperlakukan komunitas difabel. Pertanyaan pertanyaan berikut menjadi fokus yang akan diulas. Bagaimanakah masyarakat awal Islam masa kenabian Muhammad saw. dan masa sahabat memandang dan memberlakukan komunitas difabel? Dan bagaimana kedudukannya dalam masyarakat masa kenabian tersebut? Apakah mereka termasuk komunitas yang dimarginalkan atau diperlakukan secara diskriminatif, atautkah diperlakukan sama (dan egaliter) seperti komunitas masyarakat lainnya yang normal? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, perlu terlebih dahulu dijelaskan kondisi sosio-historis masyarakat Arab dan pandangan dunianya dalam konteks kemanusiaan dalam hirerarki sosialnya.

Baik masyarakat Arab pra Islam maupun masyarakat Arab awal Islam adalah termasuk masyarakat Arab yang masih "natural" dan murni dari sisi tradisi dan kebudayaannya, sehingga mereka menjadi representasi dari masyarakat Arab yang sebenarnya. Walaupun dari sisi masa dan pandangan dunia keduanya agak berbeda, namun dalam konteks tradisi dan kebudayaannya masih relatif sama. Tradisi kesukuan yang menjadi sistem sosial-politik, kecintaan terhadap syair (puisi), seperti tercermin di dalam *ayyam al-'Arab*, al-Ansab (genealogy), keberanian, kedermawanan, heroisme dan fanatisme adalah bagian dari kebudayaan asli masyarakat Arab tersebut.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

Di dalam konteks masyarakat Arab pra Islam, asal-usul nasab dan kesukuan menjadi tolak ukur utama untuk memposisikan kemuliaan seseorang dalam struktur sosial-politik. Selain itu, kekayaannya, kedermawanannya dan kemahiran serta kemampuannya yang luar biasa dalam menciptakan syair (puisi), sehingga mengungguli para penyair dari suku-suku lainnya juga dapat mengangkat status dan strata sosialnya. Kategori-kategori seperti itu, khususnya tentang asal-usul nasab, kesukuan dan kemahiran dalam bersyair, menjadi pembeda status dan kedudukan seseorang dalam struktur masyarakat Arab pra Islam. Dari sini pula terpola pandangan dunia masyarakat Arab mengenai individu; kemuliaannya, status sosialnya dan kedudukannya dalam masyarakat.

Pandangan dunia masyarakat Arab pra Islam seperti di atas tentunya memandang asal-usul suku sebagai dasar statusnya dalam sosial, sehingga keberadaan komunitas difabel tidak begitu dipersoalkan atau didiskriminasikan, apalagi jika mereka dari kalangan suku terpandang, seperti Suku Quraisy. Maka kecacatan atau kekurangan fisik bukan bagian dari keaiban atau kelemahan bagi yang menyandangnya, atau bagi kesukuan yang menjadi institusi sosial-politiknya.

Kasus dialami oleh Abu Talib, paman Nabi Muhammad saw., dapat menjadi bukti sosio-historis mengenai sikap dan cara pandang mereka terhadap individu dan komunitas difabel. Secara fisik, Abu Talib adalah seorang difabel fisik, yang mana seperti dinyatakan oleh Ibn Qutaibah dalam *al-Ma'arif*, merupakan seorang yang cacat kakinya (pincang). Akan tetapi posisi dan kedudukannya di dalam struktur sosial-politik masyarakat Arab pra dan awal Islam tetap terhormat dan mulia, karena berasal dari Bani Hasyim, Suku Quraisy, yang terpandang dan terhormat di kalangan suku-suku Arab yang lainnya sejak masa pra Islam. Meskipun difabel fisik, ia tetap menjadi salah-seorang pemimpin Suku Quraisy pada masa pra dan awal Islam.

Pada masa awal Islam, cara pandang mengenai kemuliaan seseorang bergeser dari cara pandang masyarakat pra Islam sebelumnya. Islam lebih egaliter dalam memandang individu. Asal-usul kesukuan,

etnisitas, nasab, kekayaan, kedermawanan seseorang tidak lagi menjadi tolak ukur utama untuk memandang kemuliaan seseorang. Islam menempatkan nilai yang lebih universal dalam memposisikan kemuliaan seseorang dengan kategori kekuatan iman, perilaku dan perbuatan baiknya, kesalehan sosial dan komitmen moralnya yang terwujud dalam ketaqwaan. Dalam al-Qur'an kemuliaan berdasarkan kategori ketaqwaan itu ditegaskan secara eksplisit, yang artinya:

*“Wahai manusia sekalian, sesungguhnya Kami telah menciptakan kalian (terdiri dari jenis) laki-laki dan perempuan, menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kalian saling mengenal (berkomunikasi). Sesungguhnya orang yang paling mulai di sisi Tuhan adalah orang yang paling taqwa di antara kalian.”<sup>16</sup>*

Demikian pula, secara lebih tegas lagi Hadis menyebutkan posisi dan kedudukan manusia sama. “Tidak ada keutamaan bagi bangsa Arab atas bangsa lainnya (non Arab), kecuali (keutamaan itu dibedakan dengan) ketaqwaannya. Kalian semua sama berasal dari (keturunan) Adam dan Adam berasal dari tanah.”

Cara pandang ini lebih terbuka bagi setiap individu dan komunitas sosial untuk menjadi mulia dan terpuja, terutama dalam pandangan Tuhan, ketimbang cara pandang pra Islam sebelumnya yang mengaitkan kemuliaan dengan institusi kesukuan atau asal-usul nasabnya. Hal ini dapat kita saksikan fakta-fakta individu pada masa kenabian Muhammad saw. Bilal Bin Abu Rabah, seorang muazin yang berasal dari Afrika dan berkulit hitam legam, Zaid Bin Harithah yang menjadi anak angkat Nabi Muhammad saw., Abdullah Bin Ummi Maktum, seorang difabel netra yang menjadi mu'adzin kedua Nabi Muhammad saw. mendapatkan perlakuan yang sama dan memiliki hak, kedudukan dan peran atau fungsi sosial-politik yang sama dalam masyarakat awal Islam.

---

<sup>16</sup> Q.S. al-Hujurat [49]: 13.

Dengan konsepsi dan pandangan dunia yang egaliter dan terbuka terhadap manusia secara keseluruhan, tentu sikap dan pandangan masyarakat awal Islam terhadap difabel sama seperti individu lainnya; tidak ada diskriminatif. Hal ini akan tampak secara jelas dalam peran-peran sosial-politik individu difabel yang telah dilaksanakan dan tanggung-jawab yang diemban pada masa awal Islam, khususnya masa kenabian.

## **7. Peran Individu dari Komunitas Difabel dalam Ranah Publik Masa Nabi Muhammad Saw. dan Sahabat**

Individu difabel merupakan bagian dari komunitas masyarakat Arab pra dan awal Islam. Sejak masa awal Islam, seseorang difabel mendapatkan tempat dan kedudukan di masyarakat dan dalam struktur sosial-politik, sebagaimana individu lainnya. Ia memiliki hak dan kewajiban yang sama, sebagaimana ia memiliki peran yang sama dengan individu dan komunitas yang lainnya dalam struktur pemerintahan dan kultur kehidupan daulah Islam. Kultur dan struktur sosial-politik Arab dan Islam pada masa klasik lebih menempatkan aspek *previllage* (keistimewaan) dan perbedaan dalam kedudukan dan peran sosial-politik dari sisi *zuriat* (*genealogy*), suku dan ras, seperti perbedaan Arab Qahthan dan Arab Adnan, Quraisy dan bukan Quraisy, dan Arab dan non Arab, daripada aspek perbedaan dari kategori kekurangan fisik (difabelitas)nya. Selain itu, *previllage* juga pada umumnya dimiliki oleh keluarga khalifah masa daulah Islam, orang-orang yang berada di dalam lingkarannya.

Abu Talib, sebagai paman Nabi Muhammad saw. yang seperti ditulis dalam al-Ma'arif karya Ibn Qutaibah al-Dainawuri, memiliki peran signifikan dalam kesukuan Arab (Suku Quraisy) dan masyarakat Arab pra dan Islam secara lebih luas, baik dari aspek struktural maupun sosio-kultural. Dia adalah pemimpin suku dari Bani Hasyim yang berperan besar dalam memimpin Suku Quraisy pada masa pra dan awal Islam dan secara spesifik melindungi kelangsungan hidup Muhammad saw. dan dakwahnya

sampai akhir hayatnya. Peran dan fungsi Abu Talib juga cukup dominan pada awal kedatangan Islam dan penyebar-luasannya di Mekkah. Meskipun dalam pelbagai Hadis dikatakan bahwa Abu Talib tidak masuk Islam. Namun perlindungan dan pembelaannya terhadap Nabi Muhammad saw., selama lebih kurang 10 tahun di Mekah, menunjukkan perannya dalam sosial politik awal Islam. Tentunya, Abu Talib sebagai bagian dari masyarakat Arab pra Islam dan awal Islam, berkontribusi besar dalam penyebar-luasan Islam dan perkembangannya di Mekah melalui sikap dan pembelaannya terhadap Nabi Muhammad saw.

Pada masa Nabi Muhammad saw. di Madinah, Abdullah Bin Ummi Maktum bukan saja sebagai Mu'adzin kedua setelah Bilal. Tetapi beliau juga sering dipercaya oleh Nabi Muhammad saw. untuk menjadi "pemimpin sementara" atau pelaksana harian menggantikan kepemimpinan Nabi Muhammad saw. di Madinah, ketika nabi dan sahabat-sahabat yang lainnya bertugas melaksanakan melakukan peperangan.<sup>17</sup> Tugas ini tampaknya tidak dibebankan kepada Bilal, Muazhin dan sahabat Nabi Muhammad saw. yang justru normal.

Ibn Sa'ad dalam karyanya, *Kitab Tabaqat al-Kabir*, menyebutkan keterlibatan peran Abdullah Bin Ummi Maktum sebagai pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad saw. di Madinah tidak kurang dari sembilan kali dalam berbagai peperangan berbeda; peperangan kecil dan besar. Abdullah Bin Ummi Maktum menjadi pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad saw. di Madinah dalam Perang Qarqarah al-Qudri,<sup>18</sup> Perang Bani Sulaim,<sup>19</sup> Perang Uhud (3 H.),<sup>20</sup> Perang Hamra al-Asad,<sup>21</sup> Perang Bani Nadhir (Suku Yahudi),<sup>22</sup> Perang Khandaq atau Perang al-Ahzab (5 H.),<sup>23</sup> Perang Bani Quraidah

---

<sup>17</sup> Mengambil pengganti sementara pelaksanaan harian dalam jabatan penting seperti gubernur dilakukan juga oleh para sahabat nabi al-Khulafa al-rasyidun berikutnya, sehingga ia menjadi sebuah tradisi berkelanjutan selama masa al-Khulafa al-Rasyidun. Lihat Abdul Aziz Ibrahim al'Umri, Dr., *al-Wilayah 'ala al-Buldan fi 'Ashr al-Khulafa al-Rasyidin*, (Saudi Arabia : Dar Asybalia, 2001), hlm. 228.

<sup>18</sup> Ibn Sa'ad, *Kitab Tabaqat al-Kabir*, juz 2, hlm. 28.

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm. 32.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 35.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 36.

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 54.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 63.

(Suku Yahudi) (5 H.),<sup>24</sup> Perang Bani Lihyan (6 H.),<sup>25</sup> Perang al-Ghabah<sup>26</sup> dan Hudaibiyah.<sup>27</sup> Jika jumlah peperangan yang diikuti Nabi Muhammad saw. selama di Madinah sebanyak 27 kali, seperti dijelaskan al-Waqidi dalam karyanya al-Maghazi, maka paling tidak sepertiga dari jumlah peperangan tersebut kepemimpinan Madinah dipegang oleh Abdullah Bin Ummi Maktum, seorang difabel netra.

Pembagian tugas dan peranan sebagai pengganti kepemimpinan di Madinah atau sebagai pemimpin dalam pasukan rahasia (*intelligent*) atau al-Siriyah juga berlaku bagi individu lainnya. Sebagai wali Madinah, beliau bertanggung-jawab menjaga stabilitas, keamanan dan ketenteraman penduduk Madinah, di samping juga menjadi imam sholat pengganti dalam setiap sholat fardhu.

Abu Sufyan juga termasuk seorang tokoh Suku Quraisy yang difabel netra, meskipun bukan bawaan sejak lahir, seperti Abdullah Bin Ummi Maktum. Disebutkan dalam beberapa periwayatan bahwa difabel netranya disebabkan oleh banyaknya peperangan yang diikutinya. Ia memeluk agama Islam pada waktu peristiwa *Fath Makkah* tahun ke-8 H./630 M. Setelah memeluk agama Islam, ia ikut dalam pelbagai sisa peperangan yang terjadi, seperti dalam Perang Mu'tah dan Perang Hunain.

Muad Bin Jabal, yang ditengarai sebagai difabel fisik (cacat kakinya) juga memiliki peran penting dalam penyebraran Islam dan keilmuan. Ia adalah salah seorang sahabat yang diutus oleh Nabi Muhammad saw. untuk menyebarkan agama dan ilmu-ilmu Islam di Yaman, Arab Selatan dalam usia yang masih belia. Ia merupakan pelopor penyebaran dan pengatan agama Islam di Yaman, sehingga melaluinya masyarakat Yaman mengerti tentang agama Islam.

Pada masa sahabat kecil (akhir masa sahabat) dan tabi'in besar (awal masa tabi'in), Abban Bin Uthman Bin Affan, salah-seorang putra Khalifah Uthman Bin 'Affan yang seperti dinyatakan al-Dainawuri sebagai seorang difabel yang tuna rungu, juga memiliki peran dan kontribusi yang besar baik secara kultural maupun

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 70.

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 74.

<sup>26</sup> *Ibid.*, hlm. 77.

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 91.

struktural. Secara kultural, dia termasuk tabi'in besar pertama yang menulis *sirah al-nabi* dan *al-maghazi* (biografi dan peperangan) masa Nabi Muhammad saw. *Sirah al-nabi* dan *al-maghazi* karya 'Abban Bin Uthman Bin 'Affan merupakan sumber primer pertama dirujuk oleh para penulis dan sejarawan Muslim berikutnya, seperti *al-Maghazi* karya Ibn Sihab al-Zuhri dan *Sirah al-Nabi* karya Ibn Ishaq. Sedangkan secara struktural, dalam pemerintahan Daulah Bani Umayyah di Syria, Abban Bin Uthman Bin Affan berkali-kali menjadi Gubernur untuk wilayah Mekkah (Hijaz) pada masa Khalifah Marwan Bin Hakam (64 – 65 H./680 – 681 M.) dan masa Khalifah Abdul Malik Bin Marwan (65 – 85 H./681 – 700 M.).<sup>28</sup> Dengan demikian, Abban Bin Uthman Bin Affan, seorang putra sahabat utama yang difabel, menjadi seorang penulis hadith dan *sirah al-nabi* dan menjadi seorang birokrat sekaligus.

Sebagaimana halnya Abban in Uthman Bin Affan, Urwah Bin Zubair, putra sahabat Zubair Bin Awam yang termasuk difabel setelah usianya menginjak dewasa, juga termasuk kategori orang pertama yang menulis tentang *Sirah al-Nabi* dan *al-Maghazi*. Dia termasuk ulama terkemuka Madinah pada masa sahabat kecil (akhir masa sahabat dan tabi'in,<sup>29</sup> guru Muhammad Bin Sihab al-Zuhri dalam bidang hadith, fiqh dan *sirah al-nabi* dan *al-maghazi*. Dari Urwah Bin Zubair inilah Ibn Sihab belajar hadith, *sirah al-nabi* dan *al-maghazi*, sehingga pada masa Khalifah Umar Bin Abdul Aziz, al-Zuhri termasuk seorang ulama hadith yang dipercaya untuk mengkodifikasi hadith-hadith nabi.

Sebagai seorang ulama terkemuka, Urwah Bin Zubair pada masa Daulah Bani Umayyah juga suka dimintai fatwa-fatwa hukum baik untuk kepentingan umat maupun kekuasaan (daulah Islam). Tentunya, pada masa Daulah Bani Umayyah ini, yang mana wilayah kekuasaannya telah sangat luas meliputi tiga benua besar di dunia; benua Asia, Afrika dan Eropa (khususnya Andalusia, Spanyol), masih banyak lagi individu-individu difabel lain yang berperan

---

<sup>28</sup> Muhammad Dhaifullah Bathanah, *Dirasah fi Tarikh al-Khulafa al-Amawiyin*, (Jordania: Dar al-Furqan li al-Nasyr wa al-Tauzi'), hlm. 85-95. Lihat juga al-Qalqasandi, *Ma'athir al-Inafah fi Ma'alim al-Khilafah*.

<sup>29</sup> al-Dainawuri, *Op.Cit.*, hlm.130.

dalam proses peradaban Islam, meskipun tidak tercatat dalam sejarah Islam.

### C. PENUTUP

Komunitas difabel merupakan bagian dari komunitas sosial yang secara historis eksis pada masyarakat awal Islam, khususnya masa kenabian Muhammad saw. dan masa sahabat. Meskipun bagian dari realitas masyarakat awal Islam, namun perhatian para penulis awal Islam terhadap mereka sangat minim. Hanya ada sedikit ulasan mengenai mereka yang ditulis oleh beberapa penulis awal Islam, sehingga fenomena historisnya banyak yang belum diungkapkan dalam kaitannya sebagai komunitas difabel. Padahal di antara tokoh-tokoh terkemuka awal Islam sebagiannya termasuk ke dalam komunitas difabel.

Pada masa awal Islam, khususnya kenabian Muhammad SAW. dan masa sahabat, komunitas difabel mendapatkan pengakuan sosial yang sepadan dengan masyarakat normal pada umumnya. Hal ini tampak dari diberikannya kesempatan yang sama bagi mereka untuk berperan dalam ranah publik, baik dalam bidang sosial-politik, maupun sosial-budaya. Dalam ranah sosial-politik, tokoh seperti Abu Talib, Abu Sufyan Bin Harb, dan Abdullah Bin Ummi Maktum, merupakan di antara komunitas difabel yang berperan dalam membela dan melindungi Nabi Muhammad saw. dari pelbagai ancaman dalam menyebar-luaskan agama Islam, menjaga keamanan negara Madinah (pemerintahan), dan ikut berpartisipasi dalam melaksanakan peperangan yang dilakukan pada masa Nabi Muhammad saw.

Dalam ranah sosial-budaya, para peran-peran komunitas difabel masa awal Islam juga dilakukan dalam bidang pendidikan dan pengajaran dan penulisan karya-karya keislaman, seperti yang dilakukan oleh Mu'ad Bin Jabal. Dari kalangan putra sahabat juga muncul beberapa tokoh, seperti Urwah Bin Zubair, putra Zubair Bin Awwam r.a. dan Abban Bin Usman Bin Affan r.a.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al'umri, Abdul Aziz Ibrahim. *al-Wilayah 'ala al-Buldan fi 'Ashr al-Khulafa al-Rasyidin*, Saudi Arabia: Dar Asybalia, 2001.
- Al-Dainawari, Qutaibah. *al-Ma'arif*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ali, Jawad. *al-Mufashal fi Tarikh al-'Arab Qabl al-Islam*, Beirut: Dar al-Ilm wa al-Malayin, juz 1.
- Al-Qalqasandi, *Ma'athir al-Inafah fi Ma'alim al-Khilafah*.
- Bathanah, Muhammad Dhaifullah. *Dirasah fi Tarikh al-Khulafa al-Amawiyin*, Jordania: Dar al-Furqan li al-Nasyr wa al-Tauzi'
- Campbell, Tom. *Tujuh Teori Sosial*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Dayab, Abdul Majid. *Tahqiq al-Turath al-'Arabi: Manhajuh wa Tathawuruh*, Qahirah: al-Markaz al-'Arabi li al-Sahafah, 1983.
- Garraghan, G.J. *A Guide to Historical Method*, New York, Fordham University
- Kaplan, David. *Teori Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 2, 2000.
- Majid, Abdul Mun'im. *Muqaddimah li Dirasah al-Tarikh al-Islami: Ta'rif bi Mashadir al-Tarikh al-Islami wa Minhajuh al-Hadithah*, Qahirah: Anglo al-Mishriyah, 1971.
- Muhammad Bin Syamil al-Sulmi, *Manhaj Kitabah al-Tarikh al-Islami*, Riyadh: Dar al-Risalah.
- Nisaelfatria.blogspot.co.id.
- Ritzer, George. *Modern Sociological Theory*, New York: Mc Graw Hill Company, 1996.
- Sa'ad, Ibn. *Kitab Tabaqat al-Kabir*.
- Yatim, Badri. *Historiografi Islam*.

# KEPATUHAN MALAIKAT DAN PERSETERUAN ADAM DAN IBLIS (KISAH DALAM Q.S. AL-A'RAF: 11-25 DAN Q.S. TAHA: 115-123)

**MOH. HABIB**

Dosen Bahasa dan Sastra Arab  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## A. PENDAHULUAN

Sebagaimana kita tahu bahwa alquran adalah kitab suci dan pedoman hidup bagi umat Islam, yang di dalamnya terkandung banyak pelajaran yang berguna untuk kehidupan. Diantara segenap informasi dan keterangan yang ada di dalamnya sebagian besarnya adalah narasi-narasi tentang kisah bangsa-bangsa terdahulu dan kajadian-kejadian yang pernah terjadi.<sup>1</sup> Dalam kitab agama samawi terakhir ini, narasi seputar kisah terdahulu memang memiliki porsi yang cukup besar bahkan sebagian besar informasi disajikan dalam bentuk kisah yang naratif.

Di dalam alquran kata yang secara literal merujuk pada makna kisah, yakni kata *Qhashash* dan beberapa derivasinya, disebutkan sebanyak 26 kali yang tersebar di 21 ayat dalam 12 surat.<sup>2</sup> Bahkan, secara khusus di dalam alquran terdapat surat yang bernama *al-Qhashash*. Hal ini menunjukkan bahwa perhatian alquran terhadap kisah-kisah memang besar, sehingga kita patut menduga bahwa alquran menuntun kita untuk memperhatikan kisah-kisah tersebut dengan seksama dan

---

<sup>1</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, Ilmu-ilmu Al-Quran, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), edisi. Ke-1, hlm. 179.

<sup>2</sup> Muhammad Amin Suma, Ulumul Qur'an. (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), cet. I, hlm. 107.

mendalam karena di dalamnya terkandung banyak sekali pelajaran dan ajaran yang sangat berguna. Model penuturan kisah-kisah ini dinilai lebih efektif dalam memberi pemahaman dan memberi kesan yang kuat bagi audiens alquran.<sup>3</sup>

Kisah-kisah yang terhimpun di dalam alquran disajikan dengan redaksi yang bervariasi dan memiliki pesan dan pelajaran yang berdeda-beda. Seperti kisah tentang nabi-nabi atau umat terdahulu, kisah tentang perang, dan kisah-kisah lain memiliki karakter dan keunikannya masing-masing. Dari sekian banyak kisah yang terhimpun, kisah tentang nabi-nabi terdahulu paling banyak dituturkan dan diulang-ulang di dalam alquran. Mulai dari kisah nabi Adam AS sampai nabi Muhammad SAW yang tentunya memberikan pelajaran dan bimbingan yang sangat penting, serta mengingatkan agar senantiasa mengikuti dan menjalankan ajaran-ajarannya. Di antara banyak kisah tentang nabi-nabi terdahulu, satu kisah yang sangat populer adalah kisah nabi Adam AS, dan banyak diulang-ulang oleh alquran di dalam beberapa surat. Tidak kurang tujuh kali alquran mengulang kisah tentang nabi Adam AS ini dalam tujuh surat.

Ketujuh surat tersebut, menurut tartib mushaf adalah (1) Surat al-Baqarah: 30-38. (2) Surat al-`A`raf: 11-25. (3) Surat al-Hijr: 28-44. (4) Surat al-Isrâ` : 61-65. (5). Surat al-Kahfi: 50. (6) Surat Taha: 115-124. (7) Surat Shâd: 85-71. Semuanya berupa surat *Makkiyyah* kecuali al-Baqarah yang berupa surat *Madaniyah*. Jika diurutkan berdasarkan turunnya ayat, maka surat yang pertama menyinggung kisah nabi Adam AS adalah surat Shâd, disusul secara berturut-turut dengan surat al-`A`raf, Taha, al-Isrâ`, al-Hijr, al-Kahfi, al-Baqarah. Secara garis besar kisah tentang Adam dan Iblis yang terkandung di dalam masing-masing surat bisa dikatakan mempunyai makna dan benang merah yang hampir sama persis, baik dari segi alur, tokoh dan konflik cerita. Perbedaan dalam setiap suratnya hanya pada detail cerita. Satu fragmen atau penggalan cerita disebutkan di satu ayat, namun di ayat lain tidak disebutkan. Hal ini seolah memberikan kesan bahwa setiap cerita dalam suatu surat memiliki penekanan makna yang berbeda.

---

<sup>3</sup> Manna' Khalil Al-Qattan "Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran" terj. Mudzakir AS, (Bogor: Pustaka LiteraNusa, 2013), Cet, Ke-16, hlm. 435.

Bila kita cermati, kita akan menemukan beragam tema pokok yang terkandung dalam kisah-kisah Adam tersebut, seperti kisah penciptaan manusia pertama, fungsi dan kedudukan *khalifah* di bumi, kepatuhan malaikat dan perseteruan Adam dan Iblis. Satu tema yang menarik dalam tema terakhir yakni kisah tentang kepatuhan malaikat dan perseteruan Adam dan Iblis. Kisah ini menarik bagi penulis karena dalam banyak redaksi dari keseluruhan redaksi, narasi tentang tema ini paling sering diulang, dibanding misalnya narasi tentang kehendak Allah SWT untuk menciptakan manusia sebagai *khalifah*. Selain itu, narasi tentang Iblis juga digambarkan agak lebih detail dan berulang ketimbang misalnya, dialog antara Allah SWT dan malaikat. Hal inilah yang mendorong penulis untuk lebih mendalami, mengurai dan mendiskusikan tema.

Dalam makalah ini, penulis memilih dua narasi yang disampaikan di dalam Q.S. al-A'raf dan Q.S. Taha, sebagai narasi primer untuk mewakili kisah-kisah serupa di dalam surat-surat yang lain. Alasan memilih dua surat ini antara lain adalah karena fragmen cerita yang disusun dalam dua surat ini relatif lebih panjang dan lengkap, untuk menggambarkan tema yang akan penulis diskusikan. Metode penafsiran yang akan penulis gunakan adalah dua metode atau pendekatan yakni; *pertama*, *ijmali* (global) yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mengemukakan isi dan kandungan Al-Qur'an melalui pembahasan umum dan luas; *kedua*, *tahlili* (analisis) yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mendeskripsikan makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengikuti tata tertib susunan atau urutan-urutan surat yang diikuti oleh sedikit banyak analisis tentang kandungan ayat itu.

## B. AYAT-AYAT KISAH

### 1. QS. AL-A'raf: 11-25

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا  
إِلَّا إِبْلِيسَ ۖ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ۝ ١١

*Dan sungguh, Kami telah menciptakan kamu, kemudian membentuk (tubuh)mu, kemudian Kami berfirman kepada para malaikat, "Bersujud-*

lah kamu kepada Adam," maka mereka pun bersujud kecuali Iblis. Ia (Iblis) tidak termasuk mereka yang bersujud (al-A'raf/11).

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ  
وَخَلَقْتَهُمْ مِنْ طِينٍ ١٢

(Allah SWT) berfirman, "Apakah yang menghalangimu (sehingga) kamu tidak bersujud (kepada Adam) ketika Aku menyuruhmu?" (Iblis) menjawab, "Aku lebih baik dari pada dia. Engkau ciptakan aku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah." (al-A'raf/12).

قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ  
الصُّغُرَيْنِ ١٣

(Allah SWT) berfirman, "Maka turunlah kamu darinya (surga); karena kamu tidak sepatutnya menyombongkan diri di dalamnya. Keluarlah! Sesungguhnya kamu termasuk makhluk yang hina." (al-A'raf/13).

قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ١٤

(Iblis) menjawab, "Berilah aku penangguhan waktu, sampai hari mereka dibangkitkan." (al-A'raf/14).

قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ١٥

(Allah SWT) berfirman, "Benar, kamu termasuk yang diberi penangguhan waktu." (al-A'raf/15).

قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ١٦

(Iblis) menjawab, "Karena Engkau telah menyesatkan aku, pasti aku akan selalu menghalangi mereka dari jalan-Mu yang lurus." (al-A'raf/16).

ثُمَّ لَا تَأْتِيهِمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ  
وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ١٧

*Kemudian pasti aku akan mendatangi mereka dari depan, dari belakang, dari kanan dan dari kiri mereka. Dan Engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur.” (al-A’raf/17).*

قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لِّمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ  
أَجْمَعِينَ ١٨

*(Allah SWT) berfirman, “Keluarlah kamu dari sana (surga) dalam keadaan yang terhina dan terusir! Sesungguhnya barang siapa di antara mereka ada yang mengikutimu, pasti akan Aku isi neraka Jahanam dengan kamu semua.” (al-A’raf/18).*

وَيَادِمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا  
هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ١٩

*Dan (Allah SWT berfirman), “Wahai Adam! Tinggallah engkau bersama istrimu dalam surga dan makanlah apa saja yang kamu berdua sukai. Tetapi janganlah kamu berdua dekati pohon yang satu ini. (Apabila didekati) kamu berdua termasuk orang-orang yang zhalim.” (al-A’raf/19).*

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وَّرِيَّ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِرِهِمَا  
وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْتَكُونَا مَلَائِكَةٌ أَوْ تَكُونَا مِنَ  
الْخَالِدِينَ ٢٠

*Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepada mereka agar menampakkan aurat mereka (yang selama ini) tertutup. Dan (setan) berkata, “Tuhanmu hanya melarang kamu berdua mendekati pohon ini, agar kamu berdua tidak menjadi malaikat atau menjadi orang yang kekal (dalam surga).” (al-A’raf/20).*

## وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا مِّنَ النَّاصِحِينَ ٢١

Dan dia (setan) bersumpah kepada keduanya, "Sesungguhnya aku ini benar-benar termasuk para penasihatmu," (al-A'raf/21).

فَدَلَّهُمَا بِعُرْوَةٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا  
يَخِصِفْنَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا  
الشَّجَرَةِ وَأَقُلُّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ٢٢

Dia (setan) membujuk mereka dengan tipu daya. Ketika mereka mencicipi (buah) pohon itu. tampaklah oleh mereka auratnya, maka mulailah mereka menutupinya dengan daun-daun surga. Tuhan menyeru mereka, "Bukankah Aku telah melarang kamu dari pohon itu dan Aku telah mengatakan bahwa sesungguhnya setan adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?" (al-A'raf/22).

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ  
الْخَاسِرِينَ ٢٣

Keduanya berkata, "Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi." (al-A'raf/23).

قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ  
إِلَىٰ حِينٍ ٢٤

(Allah SWT) berfirman, "Turunlah kamu! Kamu akan saling bermusuhan satu sama lain. Bumi adalah tempat kediaman dan kesenanganmu sampai waktu yang telah ditentukan." (al-A'raf/24).

قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ٢٥

(Allah SWT) berfirman, "Di sana kamu hidup, di sana kamu mati, dan dari sana (pula) kamu akan dibangkitkan." (al-A'raf/25).

## 2. QS. Taha: 115-124

وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ١١٥

Dan sungguh telah Kami pesankan-\*2 kepada Adam AS dahulu, tetapi dia lupa, dan Kami tidak dapati kemauan yang kuat padanya." (Taha/115).

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ ١١٦

Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, "Sujudlah kamu kepada Adam AS!" Lalu mereka pun sujud kecuali Iblis; dia menolak." (Taha/116).

فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ١١٧

Kemudian Kami berfirman, "Wahai Adam AS! Sungguh ini (Iblis) musuh bagimu dan bagi istrimu, maka sekali-kali jangan sampai dia mengeluarkanmu berdua dari surga, nanti kamu celaka." (Taha/117).

إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ١١٨

Sungguh, ada (jaminan) untukmu di sana, engkau tidak akan kelaparan dan tidak akan telanjang." (Taha/118).

وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ١١٩

Dan sungguh, di sana engkau tidak akan merasa dahaga dan tidak akan ditimpa panas matahari." (Taha/119).

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ  
لَّا يَبُلَى ۚ ١٢٠

Kemudian setan membisikkan (pikiran jahat) kepadanya, dengan berkata, "Wahai Adam AS! Maukah aku tunjukkan kepadamu sebuah pohon keabadian (khuldi) dan kerajaan yang tidak akan binasa?" (Taha/120).

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لُهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفْنَ عَلِمِهُمَا مِنْ وَّرَقِ  
الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ۝ ١٢١

Lalu keduanya memakannya, lalu tampaklah kedua aurat mereka dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di) surga, dan telah durhakalah Adam AS kepada Tuhannya, dan sesatlah dia-\*1 (Taha/121).

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ۝ ١٢٢

Kemudian Tuhannya memilih dia,-\*2 maka Dia menerima tobatnya dan memberinya petunjuk. (Taha/122).

قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي  
هُدًى ۖ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدًى فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ۝ ١٢٣

Dia (Allah SWT) berfirman, "Turunlah kamu berdua dari surga bersama-sama, sebagian kamu menjadi musuh sebagian yang lain. Jika datang keAdam ASu petunjuk dari-Ku, maka (ketahuilah) barang siapa mengikuti petunjuk-Ku, dia tidak akan sesat dan tidak akan celaka. (Taha/123).

### C. PENAFSIRAN QS. AL-A'RAF: 11-25

Manusia disediakan tempat menetap dan persinggahan untuk hidup di dunia,hal ini merupakan sebuah konsekuensi Nabi Adam AS memakan buah yang dilarang untuk dimakan di surga. Lalu ayat ini menjelaskan

asal-usul manusia, bahwa manusia diciptakan oleh Allah SWT swt dengan dua acara, yaitu dengan menciptakan sebuah *nuthfah* kemudian membentuknya menjadi seorang manusia. Akan tetapi, menurut al-Qurthubi dalam tafsirnya menyebut, bahwa Adam AS diciptakan dari *turab*, sedangkan Hawa diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam AS. Menurut Mujahid yang dianggap sebagai *qaul* yang paling cocok oleh al-Nahhas, bahwasanya penciptaan dan pembentukan manusia itu berada di punggung Nabi Adam AS ketika Allah SWT memberi janji kepada mereka. Ada pendapat lain bahwa manusia diciptakan di punggung Adam lalu dibentuk di dalam rahim. Beberapa pendapat di atas masih kemungkinan, akan tetapi yang pasti adalah penciptaan Adam itu berasal dari saripati tanah liat, berdasarkan firman Allah SWT di ayat lain. Al-Qurthubi melanjutkan kesimpulannya bahwa Nabi Adam AS diciptakan dari saripati tanah liat, Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, sedangkan keturunannya diciptakan dari *nuthfah* di dalam rahim.<sup>4</sup>

Kemudian ayat selanjutnya menjelaskan mengenai perintah kepada para malaikat untuk “sujud” kepada Nabi Adam AS. Bentuk sujudnya sudah pasti bukan sujud sebagaimana kepada Allah SWT, melainkan para malaikat diperintah untuk memberi penghormatan dan pengagungan kepada manusia (Adam). Kemudian mereka semua sujud kepada Adam kecuali Iblis yang gengsi untuk bersujud menghormat kepada Adam. Hal ini juga membuktikan bahwa Iblis termasuk dalam komponen malaikat. Ia beralasan bahwa Adam tidaklah pantas untuk dihormati, hanya terbuat dari tanah, sedangkan malaikat tercipta dari cahaya ataupun api. Iblis merasa lebih daripada Adam yang tidak pantas menerima kedudukan yang tinggi. Oleh karena itu, Allah SWT tidak memberinya ampunan atas dosa keangkuan Iblis.<sup>5</sup>

Setelah perbuatan tersebut dilakukan oleh Iblis, Allah SWT langsung menghukum Iblis seraya berfirman, “turunlah kamu dari surga, sebab kesombonganmu, keluarlah! Sungguh kalian itu termasuk makhluk yang kecil.” Hal ini menjadikan Iblis terlempar ke neraka

---

<sup>4</sup> Muhamad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Maktabah Syamilah, hlm 168.

<sup>5</sup> AbuHasan Ali bin Ibrahim al-Khazin, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, MaktabahSyamilah, hlm. 185.

selamanya, atas apa yang dilakukannya. Kemudian ayat selanjutnya menginformasikan bahwa Iblis memohon kepada Allah SWT untuk diberi waktu penangguhan sampai hari kiamat untuk bisa menggoda manusia supaya mereka hancur lebur dimasukkan ke Jahannam sebagaimana para Iblis dimasukkan ke neraka Jahannam. Bagi manusia yang mengikuti Iblis, niscaya akan dimasukkan ke neraka sebagaimana Iblis. Iblis akan senantiasa menghalangi manusia menuju ke 'jalan yang lurus' yang ditafsiri oleh Mujahid dengan sebuah kebenaran, dari sisi manapun, dengan cara apapun. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa Iblis akan memperlihatkan keelokan dunia dan menjadikan kemaksiatan itu sebuah kenikmatan bagi manusia.<sup>6</sup>

Selanjutnya, Allah SWT memerintahkan Nabi Adam AS dan istrinya masuk ke dalam surga. Hal ini menimbulkan sebuah pertanyaan, apakah Hawa diciptakan sesudah atau sebelum masuk surga. Ibnu Ishaq berpendapat sebagaimana sama dengan ayat ini, bahwa Hawa diciptakan sebelum Adam berada di surga, kemudian mereka berdua dimasukkan ke surga. Tapi ada pendapat lain yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan sesudah Adam masuk surga. Ada pendapat lain juga yang menyatakan bahwa kata 'pasangan' ini merupakan sebuah hal yang belum ada, tapi sudah diketahui Allah SWT yang nantinya akan ada. Mereka berdua dipersilahkan untuk memakan makanan di surga dimanapun itu, tapi dilarang mendekati pohon yang biasa disebut pohon khuldi. Jika mereka berdua mengelak, maka keduanya akan menjadi golongan orang zhalim yang tidak pantas berada di surga.<sup>7</sup>

Ada sebuah riwayat yang dijelaskan oleh Syekh Nawawi, bahwasanya awalmula Iblis menggoda Adam dan Hawa adalah karena mereka hidup bahagia dan nikmat di surga, ia merasa iri kepada mereka berdua. Kemudian Iblis menunggu di pintu surga selama 300 tahun sama dengan 3 tahun di akhirat. Lalu Iblis membisiki Adam dan Hawa, "wahai Adam dan Hawa kalian hanya akan dijadikan malaikat yang tidak memiliki hawa nafsu, dan akan dikekalkan di surga." Iblis bersumpah dan mengaku bahwa ia menjadi penasihat Adam dan Hawa. Iblis pun menunjukkan kepada Adam dan Hawa kebohongan-kebohongan. Adam

---

<sup>6</sup> Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, MaktabahSyamilah, hlm. 390.

<sup>7</sup> Shadiq Khan bin Hasan al-Husaini, *Fathul Bayan fi Maqashid al-Qur'an*, MaktabahSyamilah, hlm. 317.

dan Hawa akhirnya terlena dan memakan sedikit dari buah pohon tersebut dengan niat hanya mencicipi rasanya, dan tidak dapat menahan rasa ingin tahunya, bukan karena percaya terhadap omongannya Iblis. Tatkala mereka berdua merasakan rasanya, langsung tampak qubul ataupun dubur dari masing-masing mereka berdua, dan hilang pakaian dan cahaya yang terpancar dari keduanya. Allah SWT lalu memanggil mereka, “wahai Adam, wahai Hawa! Tidakkah aku telah melarang kalian mendekati pohon ini, padahal Iblis adalah musuh paling nyata bagi kalian.” Dikatakan sebagai musuh karena selain sebagai penggoda, juga telah meremehkan mereka dengan tidak mau menghormati kepada mereka. Keduanya lantas berdoa, “wahai Tuhan kami, kami telah berbuat zhalim kepada diri kami, jikalau engkau tidak mengampuni dan mengasihi kami, niscaya kami menjadi orang yang sangat merugi.” Setelah itu, Allah SWT tetap menghukum mereka untuk turun ke bumi sebagai tempat kediaman bagi mereka, dan akan terjadi permusuhan di antara manusia dan Iblis. Adam diturunkan di Gunung Sarnadib India, Hawa di Jeddah, dan Iblis di Gunung Ubulah dekat Basrah.<sup>8</sup>

#### D. PENAFSIRAN QS. TAHA: 115-123

Adam dan Hawa telah diberikan pesan oleh Allah SWT untuk tidak mendekati pohon terlarang, tapi mereka melalaikannya. Lalu mereka diingatkan Allah SWT akan kejahatannya Iblis telah menghina mereka, yaitu ketika para malaikat diperintah oleh Allah SWT untuk bersujud ataupun menghormati kepada Adam, semuanya ikut tunduk dan memuliakan Adam kecuali Iblis yang tidak mau. Al-Zamakhsyari menyebut sebuah pandangan bahwa Iblis itu termasuk bangsa jin berdasarkan firman Allah SWT:

كان من الجن ففسق عن أمر ربه

*Ia (Iblis) termasuk dari bangsa jin tidak mau menaati perintah dari Tuhannya.*

---

<sup>8</sup> Muhammad Nawawi bin Umar al-Jawi, *Marah Labid*, MaktabahSyamilah, hlm. 366.

Tapi ada yang mengatakan bahwa Iblis termasuk malaikat, berdasarkan ayat Q.S. Taha: 116. Di sana, disebut bahwa pengecualian dari malaikat adalah Iblis, hal ini menunjukkan bahwa Iblis itu termasuk dari bangsa malaikat.<sup>9</sup>

Sejak saat Iblis menolak untuk sujud kepada Adam AS, menjadikan ia adalah musuh terbesar Adam dan anak keturunannya. Allah SWT pun memerintah Adam dan Hawa untuk jangan sekali-kali taat, ikut kepada Iblis, karena mereka akan menyesatkan keduanya juga membuat mereka berdua celaka. Di dalam surga, mereka akan mendapat jaminan berupa pakaian, makanan, minuman, dan tempat tinggal, tapi seumpama mereka melanggar, maka tidak akan ada jaminan barang-barang tersebut. Al-Qurthubi lalu menyimpulkan bahwa kewajiban Adam sebagai laki-laki kepada Hawa sebagai perempuan mulai diturunkan ke dunia ada empat, yaitu bertanggung jawab terhadap makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal bagi istrinya, karena ketika di surga keempat hal tersebut telah dijamin oleh Allah SWT.<sup>10</sup> Sebelumnya Allah SWT telah mewanti-wanti demikian, agar jangan mendekati pohon tersebut, dan menghindari dari Iblis yang akan selalu membisiki dan menggoda mereka. Iblis dengan godaannya selalu mendekati Adam dan Hawa seraya berkata, “bukankah aku telah menunjukkan kepadamu bahwa pohon tersebut adalah pohon yang menjadikan engkau abadi tidak akan binasa?” padahal sudah jelas Allah SWT pada awal tadi telah berpesan agar tidak mendekati pohon sekaligus jangan mendengar apapun dari Iblis karena dia adalah musuh yang nyata. Tetapi Adam lalai terhadap pesan tersebut, dan justru ikut godaan Iblis. Seketika mereka berdua itu makan buah dari pohon tersebut, lalu tampaklah aurat mereka berdua, lantas mereka berdua bingung mencari penutupnya, akhirnya memetik daun dari pohon tersebut untuk menutup auratnya. Tapi apapun yang dilakukan mereka, maka akan dapat konsekuensinya. Akhirnya Allah SWT memerintahkan mereka berdua untuk turun ke dunia, agar berusaha untuk kembali ke surga, bagi siapapun yang mengikuti petunjuk Allah SWT, maka dia akan kembali ke asalnya yaitu surga, dan bagi siapapun yang tidak

---

<sup>9</sup> Mahmud bin Muhammad az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf*, Maktabah Syamilah, hlm. 91.

<sup>10</sup> Muhamad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Maktabah Syamilah, hlm 253.

mau mengikuti petunjuknya, maka dia akan bersama Iblis menempati neraka.<sup>11</sup>

Lebih jauh, mufassir kontemporer menyebut tafsir kisah Adam AS yang ada di dalam Al-Qur'an ini memiliki tiga kata kunci (tokoh) utama yaitu Adam AS, Malaikat dan Iblis. Tafsir kisah Adam AS membuat para mufassir, baik itu dari kalangan klasik maupun kontemporer, mencoba menggali lebih jauh apakah aktor yang ada di kisah tersebut benar-benar ada (person) ataukah hanya sebagai simbolik saja. Dalam kajiannya, para penafsir klasik menafsirkan kata kunci yang ada dalam kisah tersebut sebagai nama person sebagai contoh dalam menafsirkan Iblis, dalam kitab at-Tabari Iblis disebutkan sebagai salah satu kelompok malaikat (al-kinu) yang di ciptakan dari api dan disebut pula al-haris Iblis yang menjaga pintu surga. Akan tetapi, perkembangan tafsir dari waktu ke waktu telah membetuk suatu penafsiran yang berbeda dengan tafsir yang telah ada dan tidak membahas apakah Iblis dan malaikat sebagai person seperti contohnya dalam menafsirkan tiga kata kunci di atas, Muhammad Abduh dan Riffat Hasan memaknai bahwa malaikat dan Iblis dalam kisah yang ada di dalam Al-Qur'an sebagai sifat-sifat dasar yang ada di dalam manusia yang mana terwakili oleh Adam AS.<sup>12</sup>

Dalam penafsiran yang dikemukakan oleh Muhammad Abduh, beliau mencoba untuk mengungkapkan pesan fundamental-universal yang ingin disampaikan oleh Al-Qur'an yaitu potensi dasar internal yang ada di dalam diri manusia (*human essence*) baik itu laki-laki maupun perempuan. Sifat dasar yang ada di dalam diri manusia itu kemudian diwakili dengan bisikan hati nurani yang baik (malaikat) dan bisikan yang buruk (Iblis). Kemudian diceritakan pula keengganan Iblis untuk bersujud, hal itu mengindikasikan bahwa manusia tidak mampu menundukkan bisikan-bisikan (keinginan) buruk yang mengarah kepada perselisihan dan perpecahan. Hal yang ingin ditegaskan oleh Abduh pada penafsirannya yaitu mengenai potensi yang dimiliki oleh manusia untuk melakukan hal yang baik dan buruk, karena ia berkemampuan mengetahui masalah kehidupan dan memecahkannya melalui formulasi ilmu.

---

<sup>11</sup> Fakhruddin ar-Razi, *Mafatihul Ghaib*, Maktabah Syamilah, hlm. 108.

<sup>12</sup> Alim Roswanto, *Filsafat Manusia Muhammad 'Abduh*, jurnal studi ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis vol. 2, No. 1 juli 2001, hlm. 24.

Pada kisah tersebut, kita dapat mengambil suatu kesimpulan bahwa turunnya Adam AS ke bumi merupakan awal mula dari adanya agama (petunjuk). Agama diturunkan untuk menunjukkan jalan bagi Adam AS setelah terusir dari surga, karena sesungguhnya ketika Adam AS ada di dalam surga, dia belum mengenal ajaran agama.<sup>13</sup>

## E. PESAN MORAL DALAM KISAH NABI ADAM AS DAN IBLIS

### 1. Menjauhi sifat angkuh

Seorang muslim yang benar-benar beriman tidak akan berlaku sombong, karena ia mengetahui bahwa Allah SWT tidak menyukai orang-orang yang membanggakan diri karena sombong. Seseorang yang memiliki sifat sombong merasa dirinya lebih tinggi, lebih mampu dan lebih sempurna dibandingkan orang lain. Sehingga dia akan dengan mudah menghina orang lain dan menganggap remeh. Hal itu sebagaimana dikisahkan oleh Al-Qur'an bahwa Iblis tidak mau bersujud kepada Adam AS dikarenakan ia merasa lebih tinggi dan lebih terhormat.

### 2. Rendah hati

Rendah hati merupakan lawan sifat dari takabbur, sifat rendah hati dicontohkan dalam kisah tersebut berupa sujudnya malaikat kepada Adam AS, walaupun malaikat diciptakan dari cahaya sedangkan Adam AS diciptakan dari tanah, hal itu tidak membuat malaikat kemudian sombong dan tidak mau bersujud sebagaimana yang dilakukan oleh Iblis. Seorang muslim dituntut untuk bersikap rendah hati dan tunduk terhadap perintah Allah SWT. Sifat rendah hati (*tawadhu'*) telah diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW melalui tutur kata maupun tindak-tanduk dalam berperilaku.

---

<sup>13</sup> Nurcholis Madjid, Kalam Kekhalifahan Manusia dan Reformasi Bumi, Jakarta: 1998, hlm. 4.

### 3. Mawas diri dan hati-hati

Diturunkannya Adam AS ke bumi, seperti dituturkan di dalam alquran, adalah karena keteledorannya, tidak mematuhi perintah Allah SWT untuk tidak mendekati *al-syajarah*. Pesan moral yang dapat kita ambil dari kisah Adam AS dan Iblis ini adalah bahwa manusia harus senantiasa untuk bersikap hati-hati terhadap setiap syahwat (keinginan) yang belum tentu baik. Hendaknya manusia harus selalu mawas diri dan memperhitungkan dengan matang ketika akan melakukan sesuatu. Tujuannya jelas, agar tindakan yang ia lakukan pada akhirnya tidak membuatnya menyesal.

## F. KONTEKSUALISASI DAN PROBLEM KEKINIAN

Dalam interaksi sosial manusia dengan manusia yang lainnya, akhlak menempati posisi teratas untuk diperhatikan oleh manusia. Dari kisah nabi Adam AS di atas, setelah beliau dan juga istrinya dikeluarkan oleh Allah SWT dari surga karena telah melanggar perintah Allah SWT, dengan serta merta beliau dan istrinya bertaubat kepada Allah SWT dan menyesali apa yang sudah dikerjakan tanpa mengelak ataupun mencari kambing hitam atas kesalahan yang telah diperbuat. Hal itu selayaknya kita tiru dalam kehidupan sehari-hari kita. Jika kita melakukan kesalahan baik itu terhadap orang lain maupun terhadap Allah SWT alangkah baiknya kita mengakui kesalahan kita dan segera meminta maaf, dan tidak mencari-cari kambing hitam atas kesalahan yang kita perbuat.

Kemudian dalam hal pendidikan, nabi Adam AS diberi kecerdasan yang begitu luar biasa, sehingga beliau mengetahui apa yang tidak diketahui oleh para Malaikat dan Iblis. Kecerdasan yang dimiliki oleh manusia berasal dari Allah SWT dan hasil usahanya sendiri. Agar memiliki kecerdasan, hendaknya kita berusaha dengan tekun dan berdo'a kepada Allah SWT, Dzat yang Maha Cerdas. Imam al-Ghazali mengibaratkan ilmu seperti kolam yang kosong, sedangkan pengetahuan dan kecerdasan seperti air dan indra yang lima seperti anak sungai. Ada dua cara agar kolam tersebut penuh dengan air, pertama yaitu membiarkan

anak sungai tersebut mengalir seperti biasa (melalui usaha manusia) dan yang kedua, menghentikan aliran anak sungai tersebut kemudian menggali ke dasar kolam yang paling dalam hingga muncul mata air. Dari keterangan tersebut dapat kita artikan bahwa manusia agar cerdas selain belajar yaitu dibarengi dengan mendekati diri kepada Allah SWT Swt.

Lebih dari itu, bila kita amati seringkali banyak orang beranggapan bahwa semua keburukan dan hal-hal yang bernuansa negatif dilekatkan kepada dan dianggap bersumber dari ulah setan, Iblis dan jin. Anggapan ini, seperti kita tahu, mungkin saja disebabkan oleh pemahaman yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi sehingga membentuk sebuah kebulatan doktrin yang menancap kuat dalam pikiran dan keyakinan manusia, utamanya mereka yang beriman, bahwa setan, jin dan Iblis adalah musuh utama manusia dan segala hal yang ditimbulkannya harus dihindari dan dikutuk. Benar bahwa doktrin ini tidak salah karena memang di dalam kitab suci umat Islam, alquran, hal ini disebutkan bahkan disampaikan berulang-ulang dalam beberapa surat secara jelas dan tegas.

Masalahnya, jika doktrin ini tidak dipahami secara menyeluruh dan baik, efek samping yang ditimbulkannya juga dapat mengarah pada hal-hal yang dapat diasosiasikan sebagai perbuatan setan. Misalnya saja, sekarang ini banyak kita temui orang-orang yang gemar mencela dan memberikan cap kepada orang atau kelompok lain yang berbeda pandangan dengannya sebagai kafir, setan, Iblis dll, karena dianggap tidak sejalan dengan ajaran agama. Padahal hal semacam ini, mencela dan memaki, meski mungkin saja perbuatan atau pendapat kelompok yang dicela tadi memang salah, tetapi tetap tidak dibenarkan oleh agama. Dan masih banyak kasus yang dapat kita rujuk sebagai contoh akan pengaruh buruk dari doktrin setan adalah musuh ini jika tidak dipahami dengan baik dan menyeluruh.

## G. PENUTUP

Kisah Nabi Adam AS dan Siti Hawa ini merupakan sejarah permulaan dari adanya kehidupan manusia di dunia. Sebelum diturunkan ke

dunia, mereka berdua hidup di surga dengan banyak kenikmatan yang diterima. Setelah diturunkan di dunia, mereka mendapati berbagai tantangan, yang pertama adalah terpisahnya mereka di dunia, Adam AS di Sarna di India sedangkan Hawa di Jeddah. Kisah tersebut oleh sebagian ulama kontemporer ada yang menyebut Adam AS dan Hawa hanya memiliki peran simbolik saja, bahkan ada yang menganggap kisah fiksi, lain halnya dengan mufassir klasik yang mengedepankan konteks *I'tiqadiy* dalam memahami kisah ini. Penafsiran mengenai hal yang ghaib seperti ini tidak bias dipastikan mana yang benar, tapi hanya diyakiniakan kebenarannya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Husaini, Shadiq Khan bin Hasan. tt. *Fathul Bayan fi Maqashid al-Qur'an*, Maktabah Syamilah.
- Al-Jawi, Muhammad bin Umar. tt. *Marah Labid*, Maktabah Syamilah.
- Al-Khazin, AbuHasan Ali bin Ibrahim. tt. *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, Maktabah Syamilah
- Al-Qatan, Manna' Khalil. 2013. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran*, terj. Mudzakir AS, Bogor: Pustaka Litera Nusa, Cet, Ke-16.
- Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. tt. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Maktabah Syamilah.
- Al-Razi, Fakhrudin. tt. *Mafatihul Ghaib*, Maktabah Syamilah.
- Al-Zamakhsyari, Mahmud bin Muhammad. tt. *Al-Kasyaf*, Maktabah Syamilah
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. 2009. *Ilmu-ilmu Al-Quran*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, edisi. Ke-1.
- Katsir, Ismail Ibnu. tt. *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, Maktabah Syamilah.
- Madjid, Nurcholish. 1998. *Kalam Kekhalifahan Manusia dan Reformasi Bumi*, Jakarta.
- Roswanto, Alim. 2001. Filsafat Manusia Muhammad 'Abduh, jurnal *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* vol. 2, No. 1 juli.
- Suma, Muhammad Amin. 2013. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pers, cet. I.

# SEJARAH EJAAN BAHASA INDONESIA (DARI MASA PEMERINTAHAN BELANDA HINGGA MASA PEMERINTAHAN JOKO WIDODO)

**ENING HERNITI**

Dosen Bahasa dan Sastra Arab  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## A. PENDAHULUAN

Ejaan bahasa Indonesia mengalami perubahan dalam kurun waktu 114 tahun, yakni dari tahun 1901 sampai dengan tahun 2015. Pada tahun 1901 merupakan tonggak awal pembaruan ejaan dalam bahasa Melayu (bahasa Indonesia). Pembaharuan ejaan tersebut sebagai imbas gerakan pembaruan ejaan yang telah dilakukan lebih dari 31 bahasa modern sejak awal abad ke-19. Pembaruan ejaan (*spelling reform*) adalah tindakan untuk memperbaiki sistem ejaan dengan membuatnya lebih menggambarkan fonem yang ada dalam suatu bahasa. Pembaruan ejaan sangat penting karena ejaan merupakan salah satu kaidah bahasa, terutama dalam bahasa tulis, yang harus dipatuhi oleh pemakai bahasa demi keteraturan dan keseragaman bentuk. Keteraturan tersebut akan berimplikasi pada ketepatan dan kejelasan makna.

Pembaharuan ejaan dalam bahasa Indonesia mengalami tujuh kali perubahan seiring perubahan kebijakan pemerintah, yakni pada masa pemerintahan Belanda hingga masa pemerintahan Joko Widodo. Pembaharuan ejaan juga dilakukan karena kebutuhan pemakai bahasa Indonesia. Perubahan ini dilandasi untuk memperkokoh jati diri bahasa Indonesia.

Dilihat dari kesejarahannya, bahasa Indonesia merupakan varian dan pengembangan dari bahasa Melayu yang telah dipakai sejak abad ke-7 tidak hanya di Nusantara, tetapi juga hampir di seluruh Asia Tenggara. Bahasa Melayu menjadi bahasa Indonesia, yakni menjadi bahasa persatuan pada saat deklarasi Sumpah Pemuda pada 28 Oktober 1928 dan diakui secara yuridis pada 18 Agustus 1945 melalui UUD 1945 (Samsuri, 1985:14). Pada awal abad ke-20, bahasa Melayu terpecah menjadi dua. Indonesia di bawah Belanda mengadopsi Ejaan van Ophuijsen pada tahun 1901, sedangkan Malaysia di bawah Inggris mengadopsi ejaan Wilkinson pada tahun 1904.

Sejarah ejaan bahasa Indonesia diawali dengan ditetapkannya Ejaan van Ophuijsen. Ejaan ini dengan menggunakan huruf Latin dan sistem ejaan bahasa Belanda yang rancang oleh Charles A. van Ophuijsen. Dalam pelaksanaannya, Ch. van Ophuijsen mendapat bantuan dari Engku Nawawi dan Moehammad Taib Soetan Ibrahim. Dengan adanya perubahan pada sistem ejaan, maka ejaan bahasa Melayu yang pada awalnya menggunakan aksara Arab Melayu (abjad Jawi) berubah menjadi aksara Latin.

Aksara atau abjad Jawi adalah salah satu dari abjad pertama yang digunakan untuk menulis bahasa Melayu, dan digunakan sejak zaman Kerajaan Pasai, sampai zaman Kesultanan Malaka, Kesultanan Johor, dan juga Kesultanan Aceh serta Kesultanan Patani pada abad ke-17. Bukti dari penggunaan ini ditemukan di Batu Bersurat Terengganu, bertarikh 1303 Masehi (702 H). Penggunaan alfabet Romawi pertama kali ditemukan pada akhir abad ke-19. Abjad Jawi merupakan tulisan resmi dari negeri-negeri Melayu tidak bersekutu pada zaman kolonialisme Britania.

Sebelum kemerdekaan, ejaan yang diberlakukan adalah Ejaan van Ophuijsen yang diresmikan pada 190. Ejaan ini berlaku sampai dengan tahun 1947. Setelah kemerdekaan, bahasa Indonesia mengalami enam kali perubahan ejaan, Ejaan Republik atau Ejaan Soewandi (1947–1956), Ejaan Pembaharuan (1956–1961), Ejaan Melindo (1961–1967), Ejaan Baru/Lembaga Bahasa dan Kasusastraan (LBK) (1967–1972), Ejaan yang Disempurnakan (EYD) (1972–2015), dan Ejaan Bahasa Indonesia (EBI) (2015 sampai sekarang).

Penelitian yang terkait dengan perkembangan ejaan dalam bahasa Indonesia masih sangat minim. Hal ini terbukti dari hasil penelusuran penulis bahwa baru ada satu penelitian, yakni penelitian Karyati yang berjudul “Antara EYD dan PUEBI: Suatu Analisis Komparatif” (2016). Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa adanya perubahan dari EYD ke PUEBI. Perubahannya meliputi penambahan, penghilangan, pengubahan, dan pemindahan klausul. Tulisannya fokus pada perubahan ejaan dari EYD ke EBI, sedangkan tulisan ini berupaya memaparkan perubahan-perubahan ejaan dari Ejaan van Ophuijsen (1901) sampai dengan Ejaan Bahasa Indonesia (2015).

Tulisan ini menjabarkan persoalan perkembangan ejaan bahasa Indonesia, yakni dari sebelum menjadi bahasa Indonesia sampai dengan sekarang. Tentu saja perkembangan ejaan tersebut karena adanya perubahan kebijakan dari pemerintah pada saat menjabat.

## **B. EJAAN**

Ejaan pada hakikatnya konvensi grafis, yakni perjanjian di antara anggota masyarakat pemakai suatu bahasa untuk menuliskan bahasanya. Bunyi bahasa yang seharusnya dilafalkan diganti dengan huruf-huruf dan lambang lainnya. Ejaan mengatur cara penulisan kata dan penulisan kalimat beserta tanda-tanda bacaannya (Chaer, 2002:36).

Putrayasa (2014: 21) memaparkan bahwa ejaan adalah keseluruhan peraturan bagaimana melambangkan bunyi ujaran dan bagaimana hubungan antara lambang-lambang dipisahkan dan digabungkan dalam suatu bahasa. Dalam KBBI, ejaan diartikan sebagai sejumlah kaidah tentang cara penulisan bahasa dengan menggunakan huruf, kata, kalimat, dan tanda baca sebagai sarannya (KBBI Daring, 2016). Secara teknis, ejaan adalah penulisan huruf, penulisan kata, dan penggunaan tanda baca.

Ejaan berbeda dengan mengeja. Mengeja merupakan kegiatan melafalkan huruf, suku kata, atau kata, sedangkan ejaan mengatur cara penulisan bahasa secara keseluruhan. Aturan dalam ejaan ini harus dipatuhi agar terdapat keteraturan dan keseragaman bentuk, khususnya dalam bahasa tulis.

## 1. Pengertian Ejaan

Ejaan (*spelling*) adalah penggambaran bunyi bahasa dengan kaidah tulis-menulis yang distandardisasikan. Ejaan adalah aturan menuliskan bunyi ucapan dalam bahasa dengan tanda-tanda atau lambang-lambang. Dapat juga dikatakan bahwa ejaan adalah keseluruhan peraturan bagaimana menggambarkan lambang-lambang bunyi ujaran dan bagaimana interrelasi antarlambang-lambang itu (pemisahannya, penggabungannya) dalam suatu bahasa. Ejaan memiliki tiga aspek, yakni aspek fonologis, morfologis, dan sintaksis. Aspek fonologis menyangkut penggambaran fonem dengan huruf dan penyusunan abjad. Aspek morfologis berkaitan dengan penggambaran satuan-satuan morfemis, sedangkan aspek sintaksis menyangkut penanda ujaran berupa tanda baca atau punctuation (Kridalaksana, 1993:48; Herniti, 2005:6). Dalam KBBI Daring (2016) disebutkan bahwa ejaan adalah kaidah cara menggambarkan bunyi-bunyi (kata, kalimat, dan sebagainya) dalam bentuk tulisan (huruf-huruf) serta penggunaan tanda baca. Secara teknis, ejaan adalah penulisan huruf, penulisan kata, dan pemakaian tanda baca.

Dari beberapa definisi ejaan sebagaimana diungkapkan oleh pakar di atas, dapat dijelaskan bahwa ejaan adalah kaidah yang mengatur pelambangan bunyi ujar, tata cara penulisan kata, penulisan kalimat, dan tanda bacanya.

## 2. Fungsi Ejaan

Ejaan berfungsi sebagai (1) landasan pembakuan tata bahasa, (2) landasan pembakuan kosakata dan peristilahan, (3) alat penyaring masuknya unsur-unsur bahasa lain ke dalam bahasa Indonesia, dan (4) membantu pembaca dalam memahami informasi yang disampaikan penulis (Winarto, 2016: 251).

## C. PRINSIP DASAR PERUBAHAN EJAAN DALAM BAHASA INDONESIA

Perubahan ejaan dalam bahasa Indonesia memiliki prinsip dasar yang menjadi patokannya, yakni prinsip kecermatan, prinsip kehematan, prinsip keluwesan, dan prinsip kepraktisan (Kushartanti, 2007:84; Wahyudi, 2017: 46–48). Prinsip-prinsip tersebut dijabarkan sebagai berikut.

### 1. Prinsip Kecermatan

Sistem ejaan tidak boleh mengandung kontradiksi. Jika sebuah tanda digunakan untuk melambangkan satu fonem, tanda tersebut harus selalu dipakai seterusnya untuk menandai fonem itu. Misalnya, tanda “n” untuk menandai fonem /n/, maka tidak boleh diubah dengan tanda “c” karena akan membingungkan pemakai bahasa.

### 2. Prinsip Kehematan (Efisiensi)

Pada hakikatnya, sebuah bahasa mempunyai prinsip kehematan, yaitu satu ejaan disusun dan disepakati untuk menghemat tenaga dan pikiran pemakai bahasa dalam berkomunikasi. Misalnya, dalam Ejaan van Ophuijsen menggunakan vokal *oe* diubah menjadi vokal *u* dalam sistem Ejaan Soewandi.

### 3. Prinsip Keluwesan

Keluwesan berarti kemampuan adaptasi terhadap perkembangan zaman. Sebagaimana dipaparkan di atas bahwa perubahan ejaan terjadi pada 31 bahasa modern sejak awal abad ke-19. Ini artinya bahwa perubahan ejaan sangat penting dilakukan agar tidak ketinggalan zaman.

### 4. Prinsip Kepraktisan

Prinsip kepraktisan ini terkait dengan penggunaan tanda diakritik. Tanda diakritik adalah tanda tambahan pada huruf yang

sedikit banyak mengubah nilai fonetis huruf itu, misalnya tanda [´] pada é. Tanda diakritik biasanya dipakai oleh bahasa yang bertonal, seperti bahasa Mandarin, Jerman, Ceko, Vietnam, Islandia, atau Spanyol. Tanda diakritis tetap dipertahankan di negara-negara tersebut karena adanya perbedaan makna yang dikandung. Sementara itu, tanda diakritik dalam ejaan bahasa Indonesia kurang signifikan untuk membedakan makna.

## **D. PERUBAHAN EJAAN**

Perubahan ejaan bahasa Indonesia ini dilatarbelakangi oleh dampak kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni yang telah menyebabkan penggunaan bahasa Indonesia dalam berbagai ranah pemakaian, baik secara tulis maupun tulisan, menjadi semakin luas. Di samping itu, perubahan ejaan bahasa Indonesia diperlukan karena untuk memantapkan fungsi bahasa Indonesia sebagai bahasa negara juga menjadi alasan dilakukannya perubahan (Karyati, 2016: 175).

Dalam sejarahnya, ejaan bahasa Indonesia telah mengalami tujuh kali perubahan, yaitu Ejaan van Ophuijsen (1901–1947), Ejaan Repoeblik/Ejaan Soewandi (1947–1956), Ejaan Pembaharuan (1956–1961), Ejaan Melindo (1961–1967), Ejaan Baru/Lembaga Bahasa dan Kesusastraan (1967–1972), Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (1972–2015), dan (2015–sekarang). Dari ketujuh perubahan tersebut, terdapat tiga sistem ejaan yang tidak sempat diberlakukan, yaitu Ejaan pembaharuan, Ejaan Melindo, dan Ejaan LBK. Perubahan-perubahan sistem ejaan tersebut akan dijabarkan sebagai berikut.

### **1. Ejaan van Ophuijsen (1901–1947)**

Aksara Arab Melayu dipakai secara umum di daerah Melayu dan daerah-daerah yang telah menggunakan bahasa Melayu. Akan tetapi, karena terjadi kontak budaya dengan dunia Barat, sebagai akibat dari kedatangan orang Barat dalam menjajah di Tanah Melayu itu, di sekolah-sekolah Melayu telah digunakan aksara Latin secara tidak terpimpin. Melihat hal tersebut, pemerintah kolonial Hindia-Belanda mulai menyadari bahasa Melayu dapat dipakai oleh

pegawai pribumi untuk keperluan administrasi karena pegawai pribumi lemah dalam penguasaan bahasa Belanda. Sejumlah sarjana Belanda mulai terlibat dalam standarisasi bahasa Melayu. Bahasa Melayu yang distandardisasikan adalah bahasa Melayu ragam tinggi, yakni bahasa Melayu yang digunakan untuk komunikasi formal. Promosi bahasa Melayu pun dilakukan di sekolah-sekolah dan didukung oleh penerbitan karya sastra dalam bahasa Melayu. Akibat pilihan ini terbentuklah “embrio” bahasa Indonesia yang secara perlahan mulai terpisah dari bentuk semula bahasa Melayu Riau-Johor.

Pada awal abad ke-20, perpecahan dalam bentuk baku tulisan bahasa Melayu mulai terlihat. Pada tahun 1901, Indonesia (sebagai Hindia-Belanda) mengadopsi Ejaan van Ophuijsen dan pada tahun 1904 Persekutuan Tanah Melayu (kelak menjadi bagian dari Malaysia) di bawah Inggris mengadopsi Ejaan Wilkinson. Ejaan van Ophuijsen diawali dari penyusunan *Kitab Logat Melayu* (dimulai tahun 1896) yang diprakarsai oleh Charles A. van Ophuijsen, dibantu oleh Nawawi Soetan Ma'moer dan Moehammad Taib Soetan Ibrahim. Ejaan tersebut dikenal dengan nama *Ejaan van Ophuijsen* atau *Ejaan Balai Pustaka*. Dinamakan Ejaan van Ophuijsen karena yang membuat adalah Charles van Ophuijsen. Ejaan tersebut banyak mengalami perubahan dari tahun ke tahun dan baru pada tahun 1926 mendapat bentuk yang tetap. Ejaan van Ophuijsen digunakan selama 46 tahun. Ejaan ini baru diganti setelah dua tahun Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya.

Charles Adriaan van Ophuijsen yang lahir di Solok, Sumatera Barat, pada tahun 1856 dan meninggal pada tanggal 19 Februari 1917 di Leiden adalah seorang ahli bahasa berkebangsaan Belanda. Ia gemar mempelajari bahasa berbagai suku di Hindia Belanda dan seorang Kepala Sekolah pertama SMA Negeri 2 Bukittinggi. Ia juga pernah menjadi inspektur sekolah di maktab perguruan Bukittinggi, Sumatera Barat. Kemudian ia menjadi guru besar pada bidang bahasa Melayu di Universitas Leiden, Belanda. Charles van Ophuijsen pada tahun 1879 menerbitkan buku berjudul *Kijkjes in Het Huiselijk Leven Volkdicht* (Pengamatan Selintas Kehidupan

Kekeluargaan Suku Batak) dan *Maleische Spraakkunst* (Tata Bahasa Melayu). Pada tahun 1904 Pemerintah kolonial kemudian mengangkatnya menjadi guru besar ilmu bahasa dan kesusasteraan Melayu di Universitas Leiden. Charles van Ophuijsen cukup produktif menulis. Hal ini terbukti setelah menerbitkan *Kitab Logat Melajoe*, pada tahun 1910 ia menerbitkan *Maleische Spraakkunst*. Buku ini kemudian diterjemahkan oleh T.W. Kamil dengan judul *Tata Bahasa Melayu* dan menjadi panduan bagi pemakai bahasa Melayu di Indonesia.

Intervensi pemerintah semakin kuat dengan dibentuknya *Commissie Voor de Inlansche School en Volkslectuur* (Komisi Bacaan Rakyat yang disingkat KBR atau Taman Bacaan Rakyat) pada 14 September 1908. Pada 17 September 1917 lembaga ini menjadi Balai Poestaka (Ensiklopedi Sastra Indonesia, 2004:116). Balai Pustaka adalah sebuah perusahaan penerbitan dan percetakan milik negara yang menerbitkan kira-kira 350 judul buku per tahun yang meliputi kamus, buku referensi, keterampilan, sastra, sosial, politik, agama, ekonomi, dan penyuluhan. Balai Pustaka menerbitkan beberapa novel, seperti novel *Layar Terkembang*, *Siti Nurbaya*, dan *Salah Asuhan*. Novel-novel tersebut sangat berperan penting dalam perkembangan bahasa dan sastra Indonesia. Pada 16 Juni 1927, Jahja Datoek Kajo berpidato menggunakan bahasa Indonesia dalam sidang Volksraad (Dewan Rakyat). Inilah kali pertama bahasa Indonesia digunakan pada forum resmi. Selanjutnya pada kongres Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928, Muhammad Yamin mengusulkan bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan dan tercantum dalam deklarasinya. Majalah sastra *Poedjangga Baroe* pertama kali diterbitkan di Jakarta pada 1933 dan didirikan oleh para sastrawan seperti Sutan Takdir Alisjahbana, Amir Hamzah, dan Armijn Pane, yang sekarang dikenal sebagai angkatan Pujangga Baru. Pada 18 Agustus 1945, bahasa Indonesia ditetapkan sebagai bahasa resmi negara berdasarkan pasal 36 UUD 1945. Berikut beberapa sistem kaidah Ejaan van Ophuijsen.

**Tabel 1. Ejaan van Ophuijsen**

Huruf <i>y</i>	Ditulis <i>j</i>
Saying	Sajang
Saya	Saja
Huruf <i>u</i>	Ditulis <i>oe</i>
Umur	oemoer
sempurna	sempoerna
Huruf <i>j</i>	Ditulis <i>dj</i>
Jangan	djangan
Jarum	djaroem
Huruf <i>c</i>	Ditulis <i>tj</i>
Cara	Tjara
Cucu	tjoetjoe
Huruf <i>kh</i>	Ditulis <i>ch</i>
Ikhlās	ichlas
Ikhtiar	ichtiar
Huruf <i>k</i> pada akhir kata atau suku kata ditulis dengan tanda koma di atas (‘)	
Maklum	ma’loem
Rakyat	ra’yat

Ejaan Latin untuk bahasa Melayu mulai ditulis oleh Pigafetta, selanjutnya oleh de Houtman, Casper Wiltens, Sebastianus Dancaert, dan Joannes Roman. Setelah tiga abad kemudian ejaan ini baru mendapat perhatian dengan ditetapkannya Ejaan van Ophuijsen pada tahun 1901.

Kelemahan Ejaan van Ophuijsen adalah (1) adanya gugus konsonan dalam bahasa Indonesia tidak menimbulkan kesulitan apapun dalam lafal bagi pemakai bahasa Indonesia; (2) pemakai bahasa cenderung menghendaki agar ejaan kata pungut dalam bahasa Indonesia sedapat-dapatnya dekat dengan ejaan asli kata asalnya; (3) dalam pemungutan kata asing sukar dihindari adanya gugus tugas konsonan, misalnya, kata *instruktur* dipungut menjadi *in-se-te-ruk-tur*, dan (4) penggunaan tanda diakritik seperti koma ain, koma wasla, dan tanda trema, misalnya, pada kata *so’al*, *ta’*, *pa’* dan

sebagainya. Tanda tersebut digunakan ketika mengindonesiakan kosakata dari bahasa Arab.

## 2. Ejaan Repoeblik atau Ejaan Soewandi (1947–1956)

Keinginan untuk menyempurnakan Ejaan van Ophuijsen dibicarakan dalam Kongres Bahasa Indonesia I, tahun 1938 di Solo. Hasil Kongres menyebutkan bahwa Ejaan van Ophuijsen untuk sementara waktu masih dapat digunakan, tetapi karena mengingat kehematan dan kesederhanaan, perlu dipikirkan perubahannya (Muslich, 2010:160). Sembilan tahun kemudian, harapan Kongres Bahasa Indonesia tersebut baru terwujud, yakni dengan adanya Putusan Menteri Pengadjaran Pendidikan dan Kebudayaan pada 15 April 1947 tentang perubahan ejaan baru. Perubahan ejaan baru tersebut tertuang dalam surat keputusan dengan No. 264/Bhg. A/47 yang berisi perubahan ejaan bahasa Indonesia agar lebih sederhana. Ejaan baru ini dikenal dengan nama Ejaan Soewandi yang diresmikan pada 19 Maret 1947. Berikut adalah perubahan dalam Ejaan Soewandi.

**Tabel 2. Ejaan Soewandi**

Pasal	Edjaan van Ophuijsen	Edjaan Soewandi	Keterangan
1	a	A	ha, an, nah, Ahmad, hawa, naskah
2	i	ai	hai, air, kail, pakai, pakian, mulai disukai, mengenai Dalam kata-kata mulai, disukai, mengenai (mula, suka, kena, dengan achiran i) tak oesah dinjatakan titik doea diatas hoeroef i
3	au	au	kau, engkau, tembakau, gurau, lampau. Berhoeboeng dengan pasal 19 au djoega akan dipakai oentoek menggantikan aoe, misalnja, kaum, laut, saur, pauh, amu, bau (titik dua di atas u ta' dipakai, seperti pada i djoega; lihat pasal 2)
4	B	B	batoe, baboe, sebab, nasib, lembab
5	D	D	di, dik, dari, ahad, tekad, Ahmad

## Islam dalam Goresan Pena Budaya

6	Dj	dj	djoega, hoedjan, djandji
7	E	E	emas, soember, sate, tauge, heran. Tanda-tanda diatas e dalam praktik (soerat-menjoerat, tik dan tjetak) memang soedah banyak dihapoeskan.
8	G	G	gelang, gampang, balig
9	H	H	ha, ah, tahoen, tahan
10	I	I	ia, ilmu, kail, hasil
11	J	J	ja, saja, jakin, sajang
12	K	K	kami, anak, soekar
13	L	L	lama, hal, laloe
14	M	m	moe, kamoe, mau, mandi, kolam
15	N	n	tani, nikmat, nenas, teman
16	Ng	ng	telinga, loebang, lengang
17	Nj	nj	njaman, anaknja, mengengjam
18	O	o	oleh, bohong
19	Oe	u	guru, mau, laut (lihat pasal 3)
20	P	p	loepa, asap, pasir
21	R	r	baroe, rasa, pasar
22	S	s	bisa, soedah, basah, balas
23	T	t	satoe, toean, patah, koeat
24	Tj	tj	tjerita, tjertja, tjemburu, tjukur. Katjang
25	W	w	sewa, wakil, kawan
26	Boenji hamzah selaloe ditulis dengan <i>k</i> pada achir soekoe, misalnja, tak, rakjat, tidak, makna		
27	Oelangan boleh ditoelis dengan angka doea (2), tetapi haroes diperhatikan bagaimana jang dioelang itoe, misalnja boekoe-boekoe, sekali-sekali, sekali-kali, mudah-mudahan, berhoeboeng-hoeboengan, perlahan-lahan, loekisan-loekisan, loekis-loekisan		
28	Kata-kata baroe Bahasa Indonesia tidak oesah mendapat pepet, misalnja: praktik (boekan peraktek), administrasi (boekan administerasi), gledek (boekan geledek), stang (boekan setang). Kata-kata lain jang e pepetnja dihilangkan, ditetapkan dalam kamoos.		

Beberapa perubahan penting dalam Ejaan Soewandi adalah preposisi *di* pada *diatas* tidak dipisahkan. Huruf *oe* diganti menjadi *u*. Misalnya, kata *toetoeep* menjadi *tutup*. Bunyi sentak diganti dengan huruf *k*. Misalnya, *ra'yat* menjadi *rakyat*. Kata ulang boleh

ditulis dengan angka dua dengan pengulangan pada kata dasarnya, isalnya, *bermain-main* menjadi *ber-main*<sup>2</sup>. Tanda trema dihilangkan. Contohnya, kata *taät* menjadi *taat*. Huruf *e* tidak dibedakan sehingga tidak perlu adanya garis pada bagian atas huruf. Contohnya, kata *beras*, *sejuk*, *bebas*, dan *merah*. Kosakata yang dalam bahasa sumbernya tidak memakai pepet, maka dalam kosakata bahasa Indonesia juga tidak memakai pepet. Contohnya, *sastera* menjadi *sastra*.

### 3. Ejaan Pembaharuan (1956–1961)

Pada tahun 1954 diadakan Kongres Bahasa Indonesia II di Medan. Kongres ini diprakarsai oleh Menteri Moehammad Yamin. Kongres ini membicarakan perubahan sistem ejaan. Beberapa keputusan Kongres adalah (1) ejaan menggambarkan satu fonem dengan satu huruf, (2) ejaan ditetapkan oleh badan yang kompeten, dan (3) ejaan tersebut hendaknya praktis dan ilmiah. Oleh karena itu, Menteri Pengajaran, Pendidikan, dan Kebudayaan mengeluarkan surat keputusan pada 19 Juli 1956 bernomor 44876/S tentang pembentukan panitia perumus ejaan baru. Panitia ini diketuai oleh Priyono-Katoppo. Setelah bekerja selama setahun, Badan yang dibentuk oleh Menteri berhasil merumuskan patokan-patokan baru pada tahun 1957. Patokan-patokan tersebut terumus dalam Ejaan Pembaharuan.

Ejaan Pembaharuan dimaksudkan untuk menyempurnakan ejaan Soewandi. Ejaan Pembaharuan membuat pedoman satu fonem dengan satu huruf. Misalnya, kata *menyanyi* dalam ejaan Soewandi ditulis *menjanji* menjadi *meñañi* dalam ejaan Pembaharuan. Selain itu, berdifong *ai*, *au*, dan *oi* diucapkan menjadi *ay*, *aw*, dan *oy*. Misalnya, *kerbau* menjadi *kerbaw*, *sungai* menjadi *sungay* dan *koboi* menjadi *koboy*. Namun sayangnya, ejaan ini tidak jadi diresmikan sehingga belum pernah diberlakukan. Perubahan ejaan itu tampak pada tabel di bawah ini.

**Tabel 3. Ejaan Pembaharuan**

No.	Gabungan konsonan	Menjadi
1.	dj	j
2.	tj	ts
3.	ng	ŋ
4.	nj	ñ
5.	sj	š

Pada tabel di atas terlihat penyederhanaan ejaan, yakni huruf yang berupa gabungan konsonan disederhanakan menjadi satu huruf tunggal. Namun, sistem Ejaan Pembaharuan memiliki kelemahan, yakni sulitnya menulis huruf *ŋ*, *ñ*, dan *š* bila menulis menggunakan mesin ketik karena pada mesin ketik tidak ada tuts huruf *ŋ*, *ñ*, dan *š*. Oleh karena itu, sistem ejaan tersebut sangat menyulitkan bagi penggunanya.

#### 4. Ejaan Melindo (1961–1967)

Ejaan Melindo adalah sistem ejaan Latin yang termuat dalam Pengumuman Bersama Edjaan Bahasa Melaju-Indonesia (Melindo) sebagai hasil usaha penyatuan sistem ejaan dengan huruf Latin di Indonesia dan Persekutuan Tanah Melayu. Keputusan ini dilakukan dalam Perjanjian Persahabatan Indonesia dan Malaysia pada tahun 1959.

Pengupayaan perubahan ini karena pada akhir tahun 1950-an para pemakai ejaan Ejaan Republik mulai merasakan kelemahan ejaan tersebut. Hal ini terjadi karena adanya kosakata yang menyulitkan dalam penulisannya, yakni adanya satu fonem yang dilambangkan dengan dua huruf, misalnya, *dj*, *tj*, *sj*, *ng*, dan *ch*. Oleh karena itu, agar tidak menyulitkan dalam penulisannya, para pakar bahasa menghendaki satu lambang untuk satu bunyi. Di samping karena faktor internal kelemahan sistem ejaan Republik, juga karena adanya amanah dari hasil Kongres Bahasa Indonesia II di Medan (1954). Perubahan yang terjadi antara lain sebagai berikut.

**Tabel 4. Melindo**

Ejaan Indonesia (sebelum 1972)	Ejaan Malaysia (sebelum 1972)	Sejak Tahun 1972
tj	ch	c
dj	j	j
ch	kh	kh
nj	ny	ny
sj	sh	sy
j	y	y
oe*	u	u

Pembaharuan ejaan tersebut menghasilkan satu fonem dilambangkan dengan satu huruf. Misalnya, huruf *dj* diganti menjadi *j*, huruf *tj* diganti menjadi *c*, huruf *ng* menjadi *ŋ*, dan huruf *nj* menjadi konsep bersama itu memperlihatkan bahwa satu bunyi bahasa dilambangkan dengan satu huruf. Salah satu lambang itu adalah huruf *j* sebagai pengganti *dj*, huruf *c* sebagai pengganti huruf *tj*, huruf *ŋ* sebagai pengganti *ng*, dan huruf *ŋ̣*. Berikut adalah pemakaiannya.

**Tabel 5. Perubahan Ejaan Soewandi menjadi Ejaan Melindo**

No.	Ejaan Soewandi	Ejaan Melindo
1.	Sedjadjar	Sejajar
2.	Mentjutji	Mencuci
3.	menganga	menṅaṅa
4.	Berjanji	berṅaṅji

Rencana peresmian ejaan bersama pada 1962 tersebut gagal karena terdapat beberapa kesulitan teknis penulisannya dan adanya konfrontasi Indonesia dengan Malaysia.

## 5. Ejaan Baru/Lembaga Bahasa dan Kesusastran (LBK) (1967-1972)

Pemerintah terus berupaya mengadakan pembaharuan ejaan. Oleh karena itu, pada tahun 1967 Lembaga Bahasa dan

Kesusastraan (sekarang bernama Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa) mengeluarkan Ejaan Baru (Ejaan LBK). Ejaan ini merupakan kelanjutan dari upaya yang sudah dirintis oleh panitia Ejaan Melindo. Para pelaksananya pun di samping terdiri dari panitia Ejaan LBK, juga dari panitia ejaan dari Malaysia. Panitia itu berhasil merumuskan suatu konsep ejaan yang kemudian diberi nama Ejaan Baru. Panitia itu bekerja atas dasar surat keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan tertanggal 19 September 1967 No.062/67. Menteri P dan K saat itu bernama Sarino Mangunpranoto.

Perubahan yang terdapat dalam Ejaan Baru (Ejaan LBK) adalah huruf *tj* diganti *c*, *j* diganti *y*, *nj* diganti *ny*, *sj* menjadi *sy*, dan *ch* menjadi *kh*. Huruf asing seperti *z*, *y*, dan *f* disahkan menjadi ejaan bahasa Indonesia. Hal ini disebabkan oleh pemakaian yang sangat produktif. Huruf *e* tidak dibedakan pepet atau bukan, alasannya tidak banyak kata yang berpasangan dengan variasi huruf *e* yang menimbulkan salah pengertian. Pada intinya, hampir tidak ada perbedaan berarti di antara ejaan LBK dan EYD, kecuali pada rincian kaidah-kaidah saja. Namun, ejaan ini juga tidak sempat diresmikan karena menimbulkan reaksi dari publik karena dianggap meniru ejaan Malaysia, serta keperluan untuk mengganti ejaan belum benar-benar mendesak.

## 6. Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (1972-2015)

Ejaan Soewandi berlaku sampai tahun 1972 yang kemudian digantikan oleh Ejaan yang Disempurnakan (EYD) pada masa menteri Mashuri Saleh. Pada 23 Mei Menteri Pelajaran Malaysia, Tun Hussein Onn, dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia, Mashuri Saleh, menandatangani pernyataan bersama tentang Ejaan Baru dan Ejaan yang Disempurnakan. Sebagai menteri, Mashuri menandai pergantian ejaan itu dengan mencopot nama jalan yang melintas di depan kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dari tulisan *Djl. Tjilatjap* menjadi *Jl. Cilacap*.

Pada tanggal 16 Agustus 1972, sistem ejaan Latin dan bahasa Indonesia mulai berlaku berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 57 tahun 1972. Ejaan baru bersama di Malaysia dikenal dengan nama Ejaan Rumi Bersama (ERB). Sementara itu, di Indonesia dikenal dengan nama Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (EYD). EYD resmi berlaku pada tanggal 17 Agustus 1972 berdasarkan pidato kenegaraan ketika memperingati hari Kemerdekaan Republik Indonesia yang ke-27. EYD ditetapkan oleh Keputusan Presiden No. 57 tahun 1972. ⇒

Selanjutnya pada tanggal 12 Oktober 1972, Panitia Pengembangan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan menerbitkan buku “Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan” dengan penjelasan kaidah penggunaan yang lebih luas. Setelah itu, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan dengan Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan tanggal 27 Agustus 1975 Nomor 0196/U/1975 memberlakukan “Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan” dan “Pedoman Umum Pembentukan Istilah”. Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (EYD) mengalami perubahan, yakni EYD Edisi I (1972–1987), EYD Edisi II (1987–2009), dan EYD Edisi III (2009–2015). Hal ini tampak pada paparan berikut.

#### **a. EYD Edisi I (1972–1987)**

Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan atau yang lebih akrab disebut Ejaan yang Disempurnakan (EYD) adalah penyempurnaan dari ejaan-ejaan sebelumnya yang merupakan hasil kerja dari panitia ejaan bahasa Indonesia yang dibentuk oleh LBK (Lembaga Bahasa dan Kesusastraan) pada 1966. Ejaan ini diresmikan dalam pidato kenegaraan memperingati HUT Kemerdekaan RI ke-27, 17 Agustus 1972. Selanjutnya dikukuhkan dalam Surat Keputusan Presiden No. 57 tahun 1972.

##### **1) Perubahan huruf**

Ada perubahan huruf dari Soewandi ke EYD. Hal ini tampak pada tabel berikut.

**Tabel 6. Perubahan Ejaan Soewandi menjadi EYD**

Ejaan Soewandi	EYD
dj ⇒ djadjan	j ⇒ jajan
j ⇒ sajang	y ⇒ saying
nj ⇒ monjet	ny ⇒ monyet
sj* ⇒ masjarakat	sy ⇒ masyarakat
tj ⇒ tjara	c ⇒ cara
ch* ⇒ achir	kh ⇒ akhir
y ⇒ panitya	i ⇒ panitia

Tabel di atas memperlihatkan bahwa kedua gabungan huruf *sj* dan *ch* belum terdapat pada ejaan sebelum EYD. EYD juga meresmikan huruf *f* (*fasih*), *v* (*universitas*), *z* (*zakat*), *q* (*Quran*), dan *x* (*xenon*). Ejaan van Ophuijsen dan Ejaan Soewandi hanya menerapkan satu sistem ejaan, sedangkan EYD menggunakan dua sistem ejaan, yakni (1) ejaan fonemik sebagai basis EYD dan (2) ejaan etimologi. Dengan perkataan lain, EYD adalah sistem dwitunggal ejaan yang merupakan hasil pembakuan dalam bidang ejaan karena bahasa Indonesia berstatus bahasa negara atau kebangsaan.

## 2) Penyerapan Huruf

Huruf yang diserap adalah *f*, *v*, *z*, *q*, dan *x*. Misalnya, pemakaian huruf *f* dalam kata *maaf* dan *fakir*. Huruf *v* dipakai dalam kata *universitas* dan *valuta*. Huruf *z* dipakai dalam kata *lezat* dan *zeni*. Huruf *q* dan *x* dipakai dalam ilmu eksakta, misalnya, pemakaian huruf *q* dalam rumus  $a:b=p:q$ . Pemakaian huruf *x* dalam istilah *Sinar-X*. Dengan adanya perubahan huruf dan penyerapan huruf, maka huruf dalam bahasa Indonesia berjumlah 26, yakni *a, b, c, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t, u, v, w, x, y, dan z*. Huruf-huruf tersebut dibagi menjadi dua, yakni huruf vokal dan huruf konsonan. Dalam bahasa Indonesia terdapat lima huruf vokal, yaitu huruf vokal *a, i, u, e, dan o*. Huruf konsonan

terdiri atas huruf *b, c, d, f, g, h, j, k, l, m, n, p, q, r, s, t, v, w, x, y*, dan *z*.

### **3) Penulisan Awalan**

Penulisan awalan *di-* dirangkai dengan kata yang mengikutinya, misalnya, kata *diminum* dan *dilawan*. Sementara itu, penulisan *di* sebagai kata depan dipisahkan dengan kata yang mengikutinya, misalnya, *di hati*, *di Yogyakarta*, *di desa*, dan *di kampus*.

EYD menyempurnakan kaidah ejaan, yakni tentang nama dan penulisan huruf, pemakaian huruf, penulisan kata, penulisan unsur serapan, dan pemakaian tanda baca.

#### **b. EYD Edisi II (1987–2009)**

Pada tanggal 9 September 1987, Menteri Fuad Hasan sebagai Menteri Pendidikan dan Kebudayaan mengeluarkan Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No. 054a/U/1987 tentang penyempurnaan “Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan”. Keputusan ini merupakan penyempurnaan terhadap EYD edisi I yang diresmikan tahun 1972 (Depdiknas, 2000).

Upaya penyempurnaan tersebut atas usulan dari Kepala Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan tertanggal 6 Desember 1986 No. 5965/F8/UI.7/86. Pertimbangan perubahannya atas dasar a) Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan tanggal 27 Agustus 1975 No. 0196/U/1975 tentang berlakunya “Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan” dan “Pedoman Umum Pembentukan Istilah”, b) bahasa senantiasa berubah dan berkembang sesuai dengan kehidupan masyarakat, dan c) perlu penyempurnaan “Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan” ((Depdiknas, 2000).

Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan edisi kedua tersebut dicermatkan pada rapat kerja ke-30 Panitia Kerja Sama Kebahasaan di Tugu pada tanggal 16–20 Desember 1990 dan diterima pada sidang ke-30 Majelis Bahasa Brunei Darussalam-Indonesia-Malaysia di Bandar Seri Begawan pada tanggal 4–6 Maret 1991.

**c. EYD Edisi III (2009–2015)**

Pada 31 Juli 2009, Menteri Pendidikan Nasional, Bambang Sudibyo, mengeluarkan Peraturan Menteri Pendidikan Nasional No. 46 tahun 2009 tentang Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (EYD) edisi III. Dengan demikian, EYD edisi II yang ditetapkan pada 1987 dinyatakan tidak berlaku lagi.

Penyempurnaan terhadap EYD dengan mempertimbangkan adanya perkembangan kehidupan masyarakat. Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan dipergunakan bagi instansi pemerintah, swasta, dan masyarakat dalam penggunaan bahasa Indonesia yang baik dan benar.

**d. Perubahan dari EYD Edisi II ke EYD Edisi III**

Ada beberapa perubahan dari EYD edisi II ke EYD edisi III (Depdiknas, 2000; Depdiknas, 2009). Perubahan tersebut sebagaimana dipaparkan sebagai berikut.

- 1) Pada EYD edisi II hanya terdapat dua kolom huruf abjad, yakni kolom huruf dan nama huruf tersebut. Sementara itu, pada EYD edisi III terdapat tiga kolom, yaitu kolom huruf kapital, huruf kecil, dan nama huruf. Sebenarnya, dalam EYD edisi II sudah ada pembedaan penulisan huruf kapital dan kecil, tetapi tidak dipisahkan dalam kolom yang berbeda.
- 2) Pada EYD edisi III ada penambahan catatan pada **E. Gabungan Huruf Konsonan** “Nama orang, badan hukum, dan nama diri yang lain ditulis sesuai dengan

Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan, kecuali jika ada pertimbangan khusus”.

- 3) Adanya penambahan pada EYD edisi III, yakni penambahan pada pemakaian huruf kapital “Huruf kapital tidak dipakai sebagai huruf pertama seperti pada *de*, *van*, dan *der* (dalam nama Belanda), *von* (dalam nama Jerman), atau *da* (dalam nama Portugal), misalnya, *J.J. de Hollander*, *J.P. van Bruggen*, *Otto von Bismarck*, dan *Vasco da Gama*”. Huruf kapital juga tidak dipakai untuk menuliskan huruf pertama kata *bin* atau *binti*. Misalnya, *Ahmad Bahiej bin Sholeh Muslim* dan *Ening Herniti binti Harun Tjiptodiharjo*.
- 4) Ada penambahan aturan pemakaian huruf kapital pada EYD edisi III, yakni huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama semua unsur nama resmi negara, lembaga resmi, lembaga ketatanegaraan, badan, dan nama dokumen resmi, kecuali kata tugas, seperti *dan*, *oleh*, *atau*, dan *untuk*. Misalnya, *Badan Kesehatan Ibu dan Anak*.
- 5) Adanya penambahan tentang pemakaian huruf kapital, yaitu “Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama pada kata, seperti *keterangan*, *catatan*, dan *misalnya* yang didahului oleh pernyataan lengkap dan diikuti oleh paparan yang berkaitan dengan pernyataan lengkap itu”.
- 6) Pada EYD III terdapat aturan baru tentang pemakaian huruf kapital.

## 7. Ejaan Bahasa Indonesia (2015-sekarang)

Pembenahan terhadap Ejaan Bahasa Indonesia masih terus diupayakan oleh Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Indonesia karena ejaan merupakan salah satu aspek penting dalam pemakaian bahasa Indonesia yang benar. Adapun latar belakang pembaharuan ejaan bahasa Indonesia adalah kemajuan iptek, seni, beragama ranah pemakaian bahasa Indonesia, dan memantapkan

fungsi bahasa Indonesia. Di samping itu, adanya perubahan nama Ejaan yang Disempurnakan menjadi Ejaan Bahasa Indonesia karena adanya kritik atau tidak kepuasan masyarakat perihal nama Ejaan yang Disempurnakan. Nama *Ejaan yang Disempurnakan* mengimplikasikan bahwa ejaan bahasa Indonesia sudah sempurna sehingga tidak perlu diubah lagi. Namun, pada kenyatannya Ejaan yang Disempurnakan mengalami tiga kali perubahan, yakni EYD pada edisi pertama yang berlaku sejak tahun 1972 sampai dengan tahun 1987. Kemudian ada perubahan lagi pada EYD edisi kedua yang dari tahun 1987 sampai dengan 2009. EYD edisi ketiga berlaku dari tahun 2009 sampai dengan 2015.

Setelah 43 tahun, yakni dari 1972 sampai dengan 2015, terjadi perubahan ejaan lagi, yakni perubahan dari Ejaan yang Disempurnakan (EYD) menjadi Ejaan Bahasa Indonesia (EBI). Perubahan ini terjadi pada masa pemerintahan Joko Widodo dan Anis Baswedan sebagai Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. Dengan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 50 Tahun 2015, EBI diresmikan pada tanggal 26 November 2015 di Jakarta. Pada tanggal 30 November 2015, EBI diundangkan di Jakarta dengan ditandatangani oleh Direktur Jendral Peraturan Perundang-undangan Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia, Widodo Ekajatjahjana. Berita acara salinan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia ditandatangani oleh Kepala Biro Hukum dan Organisasi, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Aris Soviyani (Kemendikbud, 2016: vi-vii).

Penetapan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan tentang Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia termuat dalam Pasal 1 (1) Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia dipergunakan bagi instansi pemerintah, swasta, dan masyarakat dalam penmggunaan bahasa Indonesia secara baik dan benar; (2) Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia sebagaimana dimaksud pada ayat (1) tercantum dalam Lampiran yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari Peraturan Menteri ini. Pasal 2 berbunyi “Pada saat Peraturan Menteri ini mulai berlaku, Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor

46 Tahun 2009 tentang Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan dicabut dan dinyatakan tidak berlaku”. Pasal 3 Peraturan Menteri ini mulai berlaku pada tanggal diundangkan, yakni pada tanggal 30 November 2015. Ketetapan tersebut ditandatangani oleh Direktur Jenderal Peraturan Perundang-Undangan Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Widodo Ekadjahjana.

## E. PERUBAHAN DARI EYD KE EBI

Beberapa perubahan dari EYD dan EBI sebagaimana tertuang pada lampiran Permendiknas RI No. 46 Tahun 2009 (Pedoman Umum EYD) dan lampiran Permendikbud RI No. 50 Tahun 2015 (PUEBI). Adanya perubahan dari EYD dan EBI berupa 20 penambahan, 10 penghilangan, 4 pengubahan, dan 2 pemindahan (Karyati, 2016: 175-185).

### 1. Penambahan Klausul

Berikut perincian dua puluh penambahan klausul yang terdapat pada Ejaan Bahasa Indonesia.

- a. Penambahan informasi tentang pelafalan penggunaan diakritik *é* dan *è*.
- b. Penambahan keterangan bahwa huruf *x* pada posisi awal kata diucapkan [s].
- c. Penambahan diftong *ei*, misalnya, pada kata *survei*.
- d. Penambahan penjelasan unsur nama orang, yaitu yang termasuk julukan ditulis dengan huruf kapital, misalnya, *Jenderal Kancil* dan *Dewa Pedang*.
- e. Penambahan penjelasan unsur nama orang yang bermakna “anak dari”, seperti *bin*, *binti*, *boru*, dan *van*, tidak ditulis dengan huruf kapital.
- f. Penambahan cara pembedaan unsur nama geografi yang menjadi bagian nama diri dan nama jenis.
- g. Penambahan contoh gelar lokal, misalnya, *daeng*, *datuk*, dan *tubagus*.

- h. Penambahan penjelasan penulisan kata atau ungkapan lain yang digunakan sebagai penyapaan ditulis dengan huruf kapital, misalnya, “Hai, Kutu Buku, sedang menulis apa?”
- i. Penambahan catatan bahwa nama diri dalam bahasa daerah atau bahasa asing tidak perlu ditulis dengan huruf miring.
- j. Penambahan klausul bahwa huruf tebal dipakai untuk menegaskan bagian tulisan yang sudah ditulis dengan huruf miring.
- k. Penambahan contoh bagian karangan yang ditulis dengan huruf tebal.
- l. Penambahan catatan bahwa imbuhan yang diserap dari unsur asing, seperti *-isme*, *-man*, *-wan*, atau *-wi*, ditulis serangkaian dengan bentuk dasarnya.
- m. Penambahan klausul, yaitu singkatan nama diri dan gelar yang terdiri atas dua huruf atau lebih tidak dipenggal. Selain itu juga, ditambahkan contoh dan catatan.
- n. Penambahan keterangan seperti partikel *pun* yang merupakan unsur kata penghubung ditulis serangkaian dan dilengkapi pula dengan contoh pemakaiannya dalam kalimat.
- o. Penambahan klausul bahwa bilangan yang digunakan sebagai unsur nama geografi ditulis dengan huruf, misalnya, Kelapadua, Simpanglima, dan Tigaraksa.
- p. Penambahan klausul penggunaan tanda hubung antara (1) kata dengan kata ganti Tuhan, (2) huruf dan angka, dan (3) kata ganti dengan singkatan.
- q. Penambahan klausul bahwa tanda hubung digunakan untuk menandai bentuk terikat yang menjadi objek bahasan. Misalnya, kata *pasca-* berasal dari bahasa Sanskerta. Akhiran *-isasi* pada kata *betonisasi* sebaiknya diubah menjadi *pembetonan*.
- r. Penambahan klausul, yaitu tanda petik dipakai untuk mengapit judul sajak, lagu, film, sinetron, artikel, naskah, atau bab buku yang dipakai dalam kalimat.
- s. Penambahan klausul bahwa tanda garis miring dipakai untuk mengapit huruf, kata, atau kelompok kata sebagai koreksi atau pengurangan atas kesalahan atau kelebihan di dalam naskah asli yang ditulis orang lain.

- t. Penambahan atau pendetailan banyak unsur serapan dari bahasa Arab.

## 2. Penghilangan

Berikut perincian sepuluh penghilangan klausul yang terdapat pada Ejaan Bahasa Indonesia.

- a. Penghilangan keterangan bahwa huruf *k* di sini melambangkan bunyi hamzah.
- b. Catatan pada bagian “Gabungan Huruf Konsonan” EYD yang menyatakan bahwa “Nama orang, badan hukum, dan nama diri yang lain ditulis sesuai dengan Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan, kecuali jika ada pertimbangan khusus” dihilangkan.
- c. Penghilangan klausul “Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama pada kata, seperti keterangan, catatan, dan misalnya yang didahului oleh pernyataan lengkap dan diikuti oleh paparan yang berkaitan dengan pernyataan lengkap itu.
- d. Penghilangan bagian 3c, yaitu klausul “Ungkapan asing yang telah diserap ke dalam bahasa Indonesia penulisannya diperlakukan sebagai kata Indonesia.
- e. Penghilangan klausul bahwa bukan huruf tebal yang dipakai untuk menegaskan,
- f. melainkan huruf miring.
- g. Penghilangan klausul penggunaan huruf tebal dalam kamus.
- h. Penghilangan bagian B.1.b, yaitu klausul “Imbuhan dirangkaikan dengan tanda hubung jika ditambahkan pada bentuk singkatan atau kata dasar yang bukan bahasa Indonesia.
- i. Penghilangan klausul “Bentuk-bentuk terikat dari bahasa asing yang diserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti *pro*, *kontra*, dan *anti*, dapat digunakan sebagai bentuk dasar”.
- j. Penghilangan klausul “Kata tak sebagai unsur gabungan dalam peristilahan ditulis serangkaian dengan bentuk dasar yang mengikutinya, tetapi ditulis terpisah jika diikuti oleh bentuk berimbuhan.

- k. Penghilangan klausul “Kata ganti itu (-ku, -mu, dan -nya) dirangkaikan dengan tanda hubung apabila digabung dengan bentuk yang berupa singkatan atau kata yang diawali dengan huruf kapital”.

### 3. Perubahan

Berikut perincian empat perubahan klausul yang terdapat pada Ejaan Bahasa Indonesia.

- a. Perubahan “bukan bahasa Indonesia” menjadi “dalam bahasa daerah atau bahasa asing” ditulis dengan huruf miring.
- b. Pada Bag II.F. terdapat perubahan judul. Jika pada EYD, judul pada bagian ini ialah “Kata Depan *di*, *ke*, dan *dari*”, pada PUEBI judulnya diubah menjadi “Kata Depan”
- c. Perubahan klausul bahwa tanda hubung (-) dipakai untuk merangkai unsur bahasa Indonesia dengan unsur bahasa daerah atau bahasa asing, misalnya, “*di-sowan-i*.”
- d. Perubahan klausul “Tanda kurung mengapit angka atau huruf yang memerinci satu urutan keterangan” menjadi “Tanda kurung dipakai untuk mengapit huruf atau angka yang digunakan sebagai penanda pemerincian”.

Dari beberapa perubahan di atas yang paling menonjol adalah adanya penambahan diftong *ei* pada EBI. Pemakaian diftong *ei* sudah ada sejak lama, misalnya, terdapat pada kata *survei* dan *geiser*. Namun keberadaan diftong tersebut baru ditetapkan pada sistem ejaan EBI. Hal ini menambang deretan diftong bahasa Indonesia, yakni diftong *ai*, *au*, *oi*, dan *ei*.

### 4. Pemindahan

Terdapat dua pemindahan, yakni 1) Pemindahan bagian B.2. yaitu klausul “Jika bentuk dasarnya berupa gabungan kata, awalan atau akhiran ditulis serangkaian dengan kata yang langsung mengikuti atau mendahuluinya” ke bagian D.3. (Gabungan Kata); dan 2) Pemindahan bagian B.3., yaitu klausul “ Jika bentuk dasar yang

berupa gabungan kata mendapat awalan dan akhiran sekaligus, unsur gabungan kata itu ditulis serangkai” ke bagian D.4. (Gabungan Kata).

## F. PENUTUP

Ejaan bahasa Indonesia telah mengalami tujuh kali perubahan dalam kurun waktu 114 tahun, yakni dari tahun 1901 sampai dengan tahun 2015. Pada tahun 1901 merupakan tonggak awal pembaruan ejaan dalam bahasa Melayu (bahasa Indonesia). Sebelum kemerdekaan, berlaku ejaan yang bernama Ejaan van Ophuijsen yang resmi diakui pada tahun 1901. Ejaan ini berlaku sampai dengan tahun 1947. Setelah kemerdekaan, bahasa Indonesia mengalami beberapa kali perubahan ejaan, yakni Ejaan Republik atau Ejaan Soewandi (1947–1956), Ejaan Pembaharuan (1956–1961), Ejaan Melindo (1961–1967), Ejaan Baru/Lembaga Bahasa dan Kesusastraan (LBK) (1967–1972), Ejaan yang Disempurnakan (EYD) (1972–2015), dan Ejaan Bahasa Indonesia (EBI) (2015 sampai sekarang). Meskipun telah mengalami tujuh kali perubahan, yang diberlakukan hanya empat, yakni Ejaan van Ophuijsen, Ejaan Soewandi, dan Ejaan Bahasa Indonesia. Sementara itu, tiga ejaan, yakni Ejaan Pembaharuan, Ejaan Melindo, dan Ejaan Baru/Lembaga Bahasa dan Kesusastraan (LBK) tidak diberlakukan karena alasan politik.

# DAFTAR PUSTAKA

## A. BUKU, ARTIKEL ILMIAH, DAN JURNAL

- Chaer, Abdul. 2002. *Tata Bahasa Praktis Bahasa Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Depdiknas. 2000. *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Depdiknas. 2009. *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Depdiknas. 2009. *Pedoman Umum Pembentukan Istilah*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Kemendikbud. 2016. *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa,
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Sastra Indonesia. 2004. *Ensiklopedi Sastra Indonesia*. Bandung: Titian Ilmu.
- Herniti, Ening, Sriharini, dan Navilah Abdullah. 2005. *Bahasa Indonesia*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga.
- Karyati, Zetty, "Antara EYD dan PUEBI: Suatu Analisis Komparatif", jurnal *SAP* Vol. 1 No. 2 Desember 2016, hlm. 175-185, diunduh dari <http://journal.lppmunindra.ac.id/index.php/sap/article/view/1024>.
- Kridalaksana, Harimurti. 1993. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia.
- Kushartanti, Untung Yuwono, Multamia RMT Lauder. 2007. *Pesona Bahasa Indonesia: Langkah Awal Memahami Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Muslich, Mansur dan I Gusti Ngurah Oka. 2010. *Perencanaan Bahasa pada Era Globalisasi*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Putrayasa, Ida Bagus. 2014. *Kalimat Efektif*. Bandung: Refika Aditama.

- Samsuri. 1985. *Tata Kalimat Bahasa Indonesia*. Jakarta: Sastra Hudaya.
- Wahyudi, Isnaeni Praptanti, dan Bivit Anggoro Prasetyo Nugroho. 2017. *Bahasa Indonesia Kesehatan*. Yogyakarta: Penerbit Andi.
- Winarto, Yunita T., Totok Suhardiyanto, dan Ezra M. Choesin. 2016. *Karya Tulis Ilmiah Sosial: Menyiapkan, Menulis, dan Mencermatinya*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Mulyadi, Yadi. 2017. *Ejaan Bahasa Indonesia*. Bandung: Yrama Widya.
- van Ophuijsen, Ch. A. 1983. *Tata Bahasa Melayu*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

## B. INTERNET

<https://kbbi.kemdikbud.go.id>, diunduh 1 Juni 2018.

# **KOLABORASI PUSTAKAWAN ANTAR DAN LINTAS PROFESI: SEBUAH OPINI**

**THORIQ TRI PRABOWO**

Dosen Program Studi Ilmu Perpustakaan  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## **A. KARAKTER PUSTAKAWAN INDONESIA**

Saat ini, profesi pustakawan di Indonesia sudah mulai dikenal, berbeda dengan beberapa waktu yang lalu saat pustakawan Indonesia masih sibuk mencari pengakuan. Banyak perguruan tinggi yang membuka program studi Ilmu Perpustakaan dengan beragam nama program studinya, yang pada intinya adalah mempersiapkan lulusannya untuk menjadi pustakawan dan profesional bidang informasi. Jenjang pendidikannya pun bisa dibilang sangat komplit, mulai dari Diploma (D-I, D-II, D-III, dan D-IV), Sarjana (S-1), Magister (S-2), bahkan saat ini di Indonesia sudah dibuka Program Doktor (S-3) bidang Ilmu Perpustakaan dan Informasi yaitu di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Meskipun masing-masing perguruan tinggi memiliki ciri khas keilmuannya masing-masing dalam membekali calon-calon pustakawan, tetapi hal tersebut justru memberikan warna tersendiri bagi dunia kepustakawanan Indonesia.

Beragamnya khazanah keilmuan pustakawan di Indonesia dilatarbelakangi salah satunya oleh pendidikan yang ditempuh sebelumnya. Sepengetahuan penulis, sampai saat ini bidang Ilmu Perpustakaan masih terus diperdebatkan inti keilmuannya. Pada salah satu forum yang

diikuti penulis bahkan ada yang mengatakan dengan ekstrem bahwa ilmu perpustakaan bukanlah ilmu karena susah sekali membuktikan inti dari keilmuan bidang perpustakaan. Sehingga tidak mengherankan apabila kemudian pendidikan tinggi bidang perpustakaan sangat cair dengan warna institusi yang menaunginya. Filosofi mengenai keilmuan tentu tidak bisa dibahas dalam satu makalah sederhana ini, dan penulis menyadari belum memiliki keilmuan yang cukup untuk membahasnya. Akan tetapi satu hal yang pasti bahwa fenomena tersebut turut menyumbang warna bagi dunia kepustakawanan Indonesia.

Berdasarkan hasil pengamatan penulis, Program Studi Ilmu Perpustakaan di Indonesia sangat beragam mulai dari namanya, gelar akademiknya, serta fakultas yang menaunginya. Sebagai contoh di Universitas Indonesia Ilmu Perpustakaan bernaung di bawah Ilmu Budaya (S-1 dan S-2), di Universitas Padjadjaran bernaung dalam Fakultas Ilmu Komunikasi (S-1 dan S-2), di Universitas Gadjah Mada bernaung di Kajian Budaya dan Media (S-2), di UIN Sunan Kalijaga bernaung di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (S-1) serta *Interdisciplinary Islamic Studies* (S-2 dan S-3), di UIN Malang bernaung di Fakultas Sains dan Teknologi (S-1), dan banyak lainnya yang mungkin belum penulis ketahui. Keluaran dari proses pendidikan adalah pengetahuan, keterampilan, serta sikap yang baik. Keberagaman yang sudah disebutkan di atas sedikit banyak akan membentuk karakter lulusan yang beragam pula. Hal yang tidak bisa dihindari kemudian adalah munculnya banyak sekali pendekatan-pendekatan dalam pengembangan perpustakaan lantaran hal tersebut.

Dalam tesisnya, Thoriq Tri Prabowo mengungkapkan bahwa ternyata lulusan bidang Ilmu Perpustakaan dan Informasi tidak lantas memiliki kompetensi yang tinggi bila dibandingkan lulusan bidang studi yang lain.<sup>1</sup> Tentu tesis tersebut masih bisa diperdebatkan dalam penelitian yang lebih lanjut untuk diuji kebenarannya. Namun tesis tersebut justru menjadi bukti bahwa tidak mungkin bagi seseorang untuk menjadi sempurna tanpa bantuan dari orang lain. Semangat gotong-royong inilah yang menjadi karakter kepustakawanan Indonesia.

---

<sup>1</sup> Thoriq Tri Prabowo, "Hubungan Antara Implementasi Manajemen Pengetahuan dan Kompetensi Pustakawan di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta" (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

Selain keragaman dalam latar belakang pendidikan, karakter geografis yang beragam juga menyumbangkan 'sesuatu' bagi kepustakawanan Indonesia. Salah satu contoh sederhananya adalah kegiatan pustakawan di perpustakaan umum yang menyelenggarakan kegiatan perpustakaan keliling. Bagi pustakawan di Pulau Jawa yang infrastruktur jalannya sudah relatif baik mungkin akan terasa biasa saja, namun kita perlu menengok usaha dari pustakawan yang beada di luar Pulau Jawa yang infrastruktur jalannya tidak sebaik di Pulau Jawa, mereka tentu memiliki strategi-strategi khusus untuk tetap menjalankan tugasnya. Dari salah satu kasus sederhana saja, dapat dibayangkan bahwa betapa kompleksnya keragaman pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki pustakawan Indonesia.

Ida Fajar Priyanto, dalam sebuah sesi perkuliahan di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga mengatakan bahwa di tengah minimnya perhatian dari pemerintah dan organisasi asosiasi profesi pustakawan, pustakawan Indonesia memiliki kegigihan dan kreativitas yang tinggi jika dibandingkan dengan pustakawan di negara-negara ASEAN lainnya, yang tentu saja perhatian dari pemerintah dan organisasi asosiasi profesi pustakawannya sudah relatif lebih baik.<sup>2</sup> Hal tersebut menunjukkan bahwa sebenarnya pustakawan Indonesia memiliki modal pengetahuan dan keterampilan yang unik dan orisinal.

Banyaknya pendekatan-pendekatan dalam pengembangan perpustakaan lantaran keunikan pustakawan memunculkan peluang untuk mengolaborasikannya. Kemajuan teknologi informasi dan komunikasi di era ini harusnya memudahkan pustakawan yang satu dengan yang lain untuk menjalin komunikasi. Namun komunikasi dan kolaborasi antar-pustakawan masih didominasi aktivitas fisik saja, seperti kegiatan seminar dan pelatihan. Masih belum banyak kegiatan diskusi ilmiah yang mengoptimalkan perangkat teknologi informasi. Padahal perkembangan pengetahuan dan dunia praktis bidang perpustakaan cepat sekali berkembang, artinya isu-isu tersebut perlu untuk segera dibahas tanpa perlu menunggu seminar fisik.

---

<sup>2</sup> Ida Fajar Priyanto adalah Doktor dalam bidang *Information Science* alumnus University of North Texas, Ia juga Pengajar Bidang Perpustakaan dan Informasi di beberapa Perguruan Tinggi (UGM dan UIN Sunan Kalijaga).

## B. BERBAGI PENGETAHUAN, KEGIATAN INTI KOLABORASI

Pengetahuan individu pustakawan merupakan aset yang berharga bagi pustakawan untuk menjalankan tugasnya. Jika pengetahuan individu adalah aset yang berharga, maka pengetahuan yang dibagikan adalah sesuatu hal yang lebih berharga. Di dalam kerja sama tersebut terdapat peluang yang luar biasa bagi kemajuan dunia kepustakawanan Indonesia. Namun, sayangnya kesadaran untuk berbagi pengetahuan antar-pustakawan, meskipun sudah ada masih tergolong sedikit. Hal tersebut dirasa wajar terjadi karena menurut pengamatan penulis masing-masing individu memiliki ego terhadap pengetahuan yang dimilikinya. Terkadang di satu sisi ada yang merasa superior dan di sisi yang lain ada yang merasa kurang percaya diri.

Diskusi antar pustakawan perlu dilakukan sebagai proses berbagi pengetahuan antar-pustakawan melalui kegiatan ilmiah. Keluaran dari diskusi tersebut kemudian akan diimplementasikan di tempat kerjanya masing-masing. Forum tersebut memungkinkan pustakawan yang memiliki latar belakang pendidikan, kondisi geografis, ataupun unsur pembeda lainnya bertukar pengetahuan. Melalui kegiatan semacam itu, pustakawan bisa terus meningkatkan dan memperbaharui pengetahuannya tentang tren dan perkembangan perpustakaan.

Ada sebuah kutipan bijak yang mengatakan bahwa “setiap orang adalah guru dalam hal tertentu”. Pernyataan tersebut sangat sesuai dengan konsep berbagi pengetahuan, karena pernyataan tersebut meyakini bahwa dalam pribadi manusia pasti ada kelebihan yang dimiliki pada aspek tertentu. Lalu jika kita melihat konsep itu dalam konteks Indonesia, maka kita akan disadarkan bahwa Indonesia memiliki pustakawan yang luar biasa dengan potensi yang dimilikinya.

Ada pustakawan yang gemar menulis, ada pustakawan yang menggemari bidang teknologi, dan sebagainya. Jika melihat SKKNI Bidang Perpustakaan, pustakawan memang harus memiliki kompetensi dalam berbagai bidang. Akan tetapi, dalam hal ini yang dimaksud dengan potensi adalah terkait keahlian spesifik dalam aspek pekerjaan yang

diminatinya.<sup>3</sup> Disebut sebagai kompetensi spesifik adalah karena ada kemungkinan tidak banyak orang yang menguasai bidang keahlian tersebut.

Seperti yang sudah dibahas sebelumnya, syarat mutlak untuk bertukar pengetahuan adalah adanya perbedaan pengetahuan di antara pustakawan. Artinya, pustakawan tidak harus menjadi sama dengan pustakawan lainnya. Dalam tataran praktis mungkin hal tersebut akan sulit diimplementasikan, karena lingkup pekerjaan yang luas sering kali terhambat oleh minimnya sumber daya manusia. Namun hal ini perlu menjadi wacana yang layak untuk diupayakan untuk kemajuan perpustakaan. Upaya ini memerlukan peran Manajer/Direktur/Kepala Perpustakaan untuk sebisa mungkin menempatkan pustakawan pada posisi yang sesuai dengan keahlian yang dimilikinya.

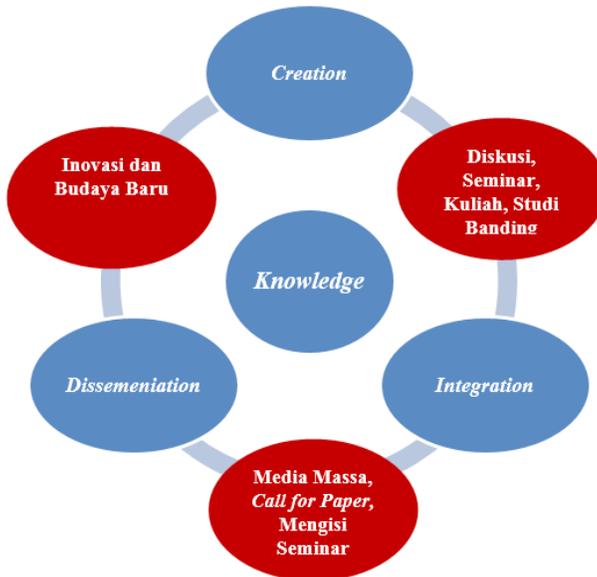
Pustakawan yang melakukan pekerjaan sesuai dengan keahliannya tentu akan bekerja dengan sepenuh hati, serta tidak ada rasa ragu dan rugi untuk mengeksplorasi pengetahuannya lebih dalam lagi. Setelah manajer memastikan bahwa pustakawan bekerja pada bidang pekerjaan yang menjadi keahliannya, maka langkah selanjutnya yang perlu ditempuh adalah memberikan kesempatan kepada pustakawan tersebut untuk menjadi 'tutor' dalam hal yang dikuasainya. Beberapa kegiatan yang bisa dilakukan untuk membagikan pengetahuan tersebut di antara lain; seminar, *workshop*, *call for paper*, diskusi formal dan nonformal, dan sebagainya. Berbagi pengetahuan antar-pustakawan memiliki beberapa manfaat di antara lain:

1. Meningkatkan kompetensi pustakawan;
2. Meningkatkan rasa percaya diri pustakawan;
3. Meningkatkan loyalitas pustakawan;
4. Menciptakan peluang untuk membuat inovasi dalam pelayanan perpustakaan; dan
5. Mempercepat penyelesaian masalah dalam perpustakaan.

---

<sup>3</sup> Kementerian Tenaga Kerja dan Transmigrasi RI, "Keputusan Menteri Tenaga Kerja dan Transmigrasi Republik Indonesia Nomor 83 Tahun 2012 Tentang Penetapan Rancangan Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia Sektor Jasa Kemasyarakatan, Sosial Budaya, Hiburan dan Perorangan lainnya Bidang Perpustakaan Menjadi Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia" (Kementerian Tenaga Kerja dan Transmigrasi RI, 2012).

Di bawah ini adalah gambaran proses berbagi pengetahuan antar-pustakawan:



**Gambar 1. Ilustrasi Proses Berbagi Pengetahuan Antar-Pustakawan.<sup>4</sup>**

Jika melihat gambar di atas istilah *creation* (penciptaan) tersebut jelas sudah menjadi ranah privat masing-masing pustakawan, yaitu dengan cara apa saja pustakawan memperoleh pengetahuannya. Tahap selanjutnya *integration* (integrasi) adalah kegiatan yang menjadi pokok bahasan tulisan ini, yaitu kolaborasi antar-pustakawan. Pengetahuan pustakawan yang satu dengan yang lain akan menghasilkan pengetahuan baru ketika diintegrasikan. Dan tahap yang paling akhir adalah *dissemination* (penyebarluasan) melalui beberapa media. Gagasan yang luar biasa hanya akan berhenti pada konsep, jika tidak disebarluaskan. Beberapa kegiatan semacam menulis untuk *call for paper*, menulis di berbagai media, menjadi pembicara seminar, dan kegiatan lainnya adalah beberapa upaya yang bisa dilakukan untuk menyebarluaskan gagasan. Proses tersebut akan menghasilkan pengetahuan baru (*creation*) bagi pustakawan yang membaca ide dan gagasan yang telah

<sup>4</sup> Gambar diadaptasi dari Gerhard Fischer dan Jonathan Ostwald, "Knowledge Management: Problem, Promises, Realities, and Challenges," *IEEE Intelligent System*, Februari 2001, 60–73.

ditulis atau disampaikan langsung sehingga pengetahuan tidak akan pernah berhenti, dan justru terus berkembang.

Selain manfaat yang berkaitan dengan pekerjaan teknis, kegiatan berbagi pengetahuan yang dilakukan secara teratur akan menciptakan budaya baru yang baik di dalam perpustakaan karena perpustakaan akan terbiasa dengan pendekatan-pendekatan baru hasil dari proses berbagi pengetahuan. Keberanian suatu perpustakaan untuk mencoba pendekatan-pendekatan baru dalam proses penyelesaian masalah akan memicu tumbuhnya kreativitas pustakawan. Pustakawan akan semakin percaya diri karena gagasannya tidak hanya ditulis dan menjadi wacana saja, tetapi juga diaplikasikan.

## C. KOLABORASI: MENGUBAH KETERBATASAN MENJADI PELUANG

Perlahan tapi pasti, perpustakaan telah bertransformasi menjadi fasilitator bagi masyarakat modern untuk memenuhi kebutuhan informasinya yang kompleks. Sesuai dengan salah satu prinsip dari *S. R. Ranganathan's Five Laws of Library Science* bahwa perpustakaan adalah organisasi yang berkembang (*the library is growing organism*).<sup>5</sup> Perpustakaan tidak boleh menjadi “bonsai”, oleh karena itu perpustakaan harus tetap berkembang. Perkembangan tersebut meliputi berbagai aspek, mulai dari segi sumber daya manusia, koleksi, ruangan, layanan, dan aspek-aspek lainnya. Meningkatnya kompleksitas kebutuhan informasi masyarakat, menjadikan pustakawan perlu memperbaharui pengetahuan dan keterampilannya. Pustakawan yang kaku dan pasif sudah tidak relevan lagi untuk melayani masyarakat modern yang menginginkan segala sesuatunya tersedia dengan waktu yang cepat dan pelayanan yang sempurna.

Jika keterbatasan sumber daya yang dimiliki perpustakaan selalu dijadikan alasan pustakawan untuk tidak melayani secara prima, maka perpustakaan akan lekas ditinggalkan oleh pemustakanya. Ada ungkapan populer yang menyatakan “tiada gading yang tak retak”,

---

<sup>5</sup> B. K. Sen, “Ranganathan's Five Laws,” *Annals of Library and Information Studies* 55 (2008): 87–90.

artinya memang tidak ada satu perpustakaan pun yang sempurna. Ketidaksempurnaan itulah yang membuat setiap perpustakaan untuk bekerja sama, termasuk pustakawannya pun juga demikian. Seperti yang telah disebutkan di atas bahwa *gap* sumber daya perpustakaan di Indonesia cukup tinggi, sehingga menyebabkan sifat egosentris yang tinggi. Perpustakaan yang memiliki sumber daya yang lebih cenderung akan merasa unggul daripada perpustakaan yang lainnya. Sikap yang demikian akan menjadikan dunia kepustakawanan Indonesia “terbonsai” dan “terkotak-kotak”.

Kompetisi memang diperlukan dalam konteks untuk memicu perkembangan kualitas perpustakaan, tetapi berkompetisi dalam kondisi kepustakawan Indonesia yang belum mapan tentu hanya akan melahirkan “Jago Kandang” atau pemenang yang unggul di lingkungannya sendiri. Perkembangan dunia kepustakawanan Indonesia saat ini menurut hemat penulis lebih memerlukan kolaborasi daripada kompetisi. Karena dengan melakukan kolaborasi bukan hanya satu pihak saja yang menikmati kemenangan, melainkan kedua belah pihak yang menikmati manfaatnya.

Keunikan pengetahuan dan keterampilan pustakawan Indonesia adalah modal yang sangat berharga melakukan kolaborasi sehingga menghasilkan banyak inovasi dalam bidang kepustakawanan. Selain menghasilkan inovasi, kolaborasi juga akan menjadi solusi di tengah keterbatasan sumber daya yang dimiliki perpustakaan-perpustakaan di Indonesia. Semakin unik pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki pustakawan, maka semakin penting juga pustakawan tersebut untuk membagi pengetahuan dan keterampilannya. Hal tersebut diperlukan, terutama dalam kondisi apabila orang dengan keterampilan spesifik tersebut tiada, maka hilanglah sudah pengetahuan yang sangat berharga tersebut. Kata kunci dari berbagi pengetahuan adalah mewariskan pengetahuan untuk dikembangkan di kemudian hari. Maka tidak berlebihan rasanya menganggap bahwa pengetahuan adalah aset yang sama berharganya dengan aset lain seperti uang, emas, dan sumber daya lainnya.

Pesatnya perkembangan teknologi komunikasi memungkinkan bagi siapa saja untuk berkolaborasi dengan siapa pun dan kapan pun, bahkan

dengan orang di belahan bumi yang lain. Muncul beberapa perangkat teknologi yang mendukung dan memudahkan tercapainya kolaborasi. *Google Document* misalnya, dalam satu wadah tersebut beberapa orang mampu membuat satu karya tulis meskipun tidak pernah bertatap muka secara fisik sekalipun. Setiap orang yang diberikan akses menuju file tersebut mampu menuangkan gagasannya, di waktu yang sama anggota yang lain juga bisa memberikan kritik dan rekomendasi kepada gagasan tersebut.

Jika *Google Document* adalah salah satu contoh sebuah teknologi untuk membuat sebuah karya dengan cara kolaborasi. Ada juga perangkat teknologi yang memfasilitasi penggunaannya untuk berkomunikasi secara langsung dengan orang-orang yang memiliki ketertarikan terhadap subyek ilmu tertentu, sehingga mereka bisa berkomunikasi untuk bertukar pengetahuan mengenai topik yang digemari. Portal komunikasi ilmiah tersebut di antaranya adalah *Research Gate*, *Academia Edu*, *Microsoft Academia*, *Linkedin*, dan lainnya. Dengan mengatur preferensi di media tersebut, maka siapa saja bisa menemukan karya-karya yang beragam mengenai topik yang diminati. Tidak sekadar mampu membaca, tetapi pengguna mampu memberi komentar, kritik, saran, bahkan mampu melontarkan sebuah pertanyaan. Portal tersebut bisa diilustrasikan sebagai sebuah ekosistem pengetahuan, dimana semua orang yang ada di dalamnya bisa berkontribusi untuk pengembangan pengetahuan. Semakin banyak kontribusi dan jaringan yang ditebar melalui portal-portal semacam ini akan memperluas kesempatan pustakawan untuk menciptakan karya-karya inovatif.

Perpustakaan sebagai sebuah institusi memiliki potensi masalah yang cukup kompleks, baik persoalan mengenai sumber daya manusia, keuangan, infrastruktur, pelayanan, pengguna, keamanan, dan masalah lainnya memerlukan pendekatan-pendekatan yang kontekstual dan tepat guna. Penyelesaian masalah di era ini selalu harus melibatkan data dan kajian-kajian strategis dari orang yang menguasai akar permasalahan agar menghasilkan putusan yang objektif. Sebagai contoh, pustakawan dapat melibatkan arsitek untuk keperluan pengadaan interior dan eksterior dan sebagainya.

Pengambilan keputusan berbasis data dan hasil penelitian memang belum populer digunakan di Indonesia. Para pemangku kebijakan lebih cenderung menggunakan pendekatan yang mudah atau pendekatan yang berbasis pada pengalaman terdahulu. Perpustakaan yang notabene organisasi yang sangat dinamis sudah saatnya memiliki unit khusus dalam bidang penelitian dan pengembangan (Litbang). Memang di beberapa perpustakaan sudah ada, akan tetapi jumlahnya belum banyak.

Tugas dari staf di bagian tersebut adalah melakukan penelitian untuk mengetahui perkembangan kebutuhan pengguna, sehingga perpustakaan mampu mengambil sikap atas perubahan perilaku dan kebutuhan pengguna. Namun, sayangnya kegiatan penelitian bagi pustakawan masih dianggap sebagai kegiatan yang terlalu mewah sehingga kegiatan tersebut sering diabaikan. Walaupun ada, kegiatan penelitian hanya berhenti di kertas saja tanpa ada tindak lanjut implementasi. Meskipun tidak mudah dan murah, penelitian untuk pengembangan perpustakaan sangat mungkin dilakukan. Ada banyak mahasiswa, dosen, akademisi, pustakawan, dan bidang profesi lain yang aktif meneliti bidang perpustakaan. Mengomunikasikan persoalan yang ada di perpustakaan lalu menawarkan kerja sama dengan pihak-pihak tersebut akan memberikan banyak keuntungan. Apabila hal tersebut bisa dioptimalkan, maka pengambil kebijakan tinggal menggunakannya saja tanpa harus mengeluarkan banyak energi. Selain menghemat biaya dan waktu, kegiatan kolaborasi tersebut menguntungkan kedua belah pihak. Pihak peneliti mendapatkan manfaat karena disediakan fasilitas dan lokasi penelitian, sedang pihak perpustakaan mendapatkan manfaat bisa belajar dari hasil penelitian tersebut.

Bekerja sama dengan pihak lain akan memicu karya-karya unik inovatif yang mungkin tidak dipikirkan sebelumnya. Misal, perpustakaan nasional dengan cakupan pengguna dari berbagai daerah mengalami kesulitan untuk mensosialisasikan program-programnya, sementara biaya promosi dan sosialisasi di media Televisi sangat mahal. Perpustakaan nasional memerlukan media yang memiliki cakupan luas, namun dengan biaya yang seminimal mungkin. Tidak pernah terpikirkan sebelumnya bahwa ada media lain yang memiliki cakupan pemirsa sebanyak televisi. Namun, setelah munculnya *Youtube* banyak

penonton televisi yang beralih ke tayangan *Youtube* karena preferensi salurannya yang lebih bervariasi. Kembali kepada persoalan yang dihadapi perpustakaan di atas, perpustakaan bisa menggandeng para *content creator Youtube* untuk turut membantu persoalan yang tengah mereka hadapi. Persoalan sosialisasi yang semula menelan biaya yang luar akan menjadi lebih mudah dan murah.

Jika melihat kasus tersebut saat semua permasalahan yang kompleks selalu diselesaikan menggunakan pendekatan konvensional, maka perpustakaan akan selalu terbentur dengan keterbatasan. Namun, jika perpustakaan mau membagi keresahannya, dan membuka kesempatan kerja sama maka terbuka pula kesempatan pihak lain untuk turut memberikan solusi. Lagi-lagi, kolaborasi adalah kata kuncinya.

Keterbatasan sumber daya pada setiap perpustakaan memang tidak bisa diselesaikan dengan mudah karena hal tersebut merupakan kemampuan masing-masing organisasi. Kolaborasi, baik antar-pustakawan maupun lintas profesi menciptakan peluang terpecahkannya persoalan yang semula tidak bisa dipecahkan seorang diri.



**Gambar 2. Siklus Kolaborasi Pustakawan, Antar dan Lintas Profesi**

## D. TANTANGAN KOLABORASI

Tidak semudah kedengarannya, kolaborasi tidak bisa dilakukan begitu saja tanpa adanya kesadaran dari kedua belah pihak yang bersangkutan. Salah satu sikap yang mempersulit keberhasilan kolaborasi adalah sifat jumawa dalam berprofesi. Sikap yang dimaksud yaitu apabila seorang pustakawan merasa lebih hebat dibandingkan dengan pustakawan lainnya, ataupun profesi lainnya. Begitu juga sebaliknya. Kondisi yang demikian biasanya terjadi karena salah satu pihak merasa tidak akan mendapatkan keuntungan dengan melakukan kerja sama.

Sikap jemawa yang kemudian berujung pada klaim kehebatan ini menandakan yang bersangkutan lebih cenderung menginginkan kompetisi ketimbang kolaborasi. Orang yang gemar berkolaborasi tidak akan memiliki justifikasi mengenai siapa yang lebih unggul, mereka selalu melihat peluang dan menganggap bahwa masing-masing orang memiliki kelebihan yang tidak dimiliki orang lainnya. Dengan kolaborasi, kedua belah pihak akan sama-sama diuntungkan karena keduanya sama-sama melakukan proses transfer pengetahuan.

Meskipun demikian, tulisan ini bukan berarti menyarankan para pembaca (khususnya pustakawan) untuk tidak berkompetisi, mengingat konteks dari bahasan sebelumnya adalah terkait potensi pengembangan pengetahuan dan inovasi. Kompetisi pun juga diperlukan sebagai *benchmarking* atas apa yang telah dipelajari, baik sendiri maupun kolektif. Kolaborasi dan kompetisi merupakan upaya memreservasi pengetahuan pustakawan Indonesia yang unik dengan kreativitasnya.

Tantangan selanjutnya dalam berkolaborasi adalah ketidakpercayaan diri dalam menyampaikan gagasan, baik secara verbal maupun nonverbal. Meskipun pustakawan sebagai sebuah profesi sudah mulai diakui di kalangan masyarakat, namun kepercayaan diri pustakawan untuk menuangkan gagasannya masih cukup rendah. Sebagai bukti berbagai publikasi bidang kepustakawanan yang terbit masih didominasi oleh para akademisi bidang perpustakaan. Merasa tidak percaya diri bahwa dirinya juga bagian penting dalam masyarakat mengganggu pikiran banyak pustakawan di balik jargon kebanggaannya terhadap profesi tersebut.

Hal tersebut bisa diuraikan dengan sebuah ilustrasi. Para calon pustakawan yang saat ini duduk di bangku pendidikan tinggi bidang perpustakaan kerap melontarkan bahwa mereka salah jurusan ataupun berada di jurusan yang tidak menjadi prioritasnya. Stigma bahwa perpustakaan bukan sesuatu yang penting menjadi parasit pada pikiran sampai pada jenjang profesi. Sebagai contoh perpustakaan kerap pula disebut sebagai institusi untuk menempatkan “orang buangan”.

Merasa tidak percaya diri dengan profesi pustakawan dan lantas menganggap bahwa profesi lain lebih unggul ibarat menyamakan ikan dengan burung. Pustakawan dengan profesi yang lain adalah hal yang tidak bisa diperbandingkan karena keduanya memiliki tanggung jawabnya masing-masing. Pekerjaan pustakawan bukan hanya membuka perpustakaan dan meminjamkan buku, selain pekerjaan tersebut terdapat juga tanggung jawab moral untuk mencerdaskan masyarakat. Pekerjaan tersebut tentu bukan pekerjaan yang enteng, bahkan tidak bisa dilakukan secara instan, para pustakawan dari masa ke masa harus saling memberikan tongkat estafetnya untuk mencapai tujuan tersebut. Kondisi minat baca masyarakat Indonesia yang masih rendah, jurang pemisah literasi yang sangat tinggi, dan permasalahan literasi yang lain juga merupakan tugas berat yang saat ini berada di pundak para pustakawan.

Pustakawan adalah sebuah profesi yang sama dengan profesinya, yang memiliki tanggung jawab pada sektor bisnisnya masing-masing. Meninggikan atau merendahkan sebuah profesi tidak akan menghasilkan apa-apa, sedangkan bekerja sama (berkolaborasi) baik sesama profesi (pustakawan) atau lintas profesi membuka peluang bagi pustakawan untuk menemukan sudut pandang dan pemandangan yang baru. Pemandangan tersebut adalah masa depan kepustakawanan Indonesia yang dipenuhi dengan optimisme.

## DAFTAR PUSTAKA

- Fischer, Gerhard, dan Jonathan Ostwald. "Knowledge Management: Problem, Promises, Realities, and Challenges." *IEEE Intelligent System*, Februari 2001, 60–73.
- Kementerian Tenaga Kerja dan Transmigrasi RI. "Keputusan Menteri Tenaga Kerja dan Transmigrasi Republik Indonesia Nomor 83 Tahun 2012 Tentang Penetapan Rancangan Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia Sektor Jasa Kemasyarakatan, Sosial Budaya, Hiburan dan Perorangan lainnya Bidang Perpustakaan Menjadi Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia." Kementerian Tenaga Kerja dan Transmigrasi RI, 2012.
- Prabowo, Thoriq Tri. "Hubungan Antara Implementasi Manajemen Pengetahuan dan Kompetensi Pustakawan di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Sen, B. K. "Ranganathan's Five Laws." *Annals of Library and Information Studies* 55 (2008): 87–90.

# **INTERNALISASI NILAI-NILAI PROFETIK DALAM PENINGKATAN KUALITAS PELAYANAN BERBASIS INKLUSIF DI PERPUSTAKAAN UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**

**ANIS MASRURI**

Dosen Program Studi Ilmu Perpustakaan  
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## **A. PENDAHULUAN**

Sejak tahun 2007, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah menetapkan dan terus mengembangkan institusinya sebagai kampus inklusif, dengan menerima mahasiswa difabel (*different ability*). Istilah inklusi dimaksudkan sebagai istilah yang mengacu pada sistem atau lingkungan pembelajaran yang mampu mengadopsi semua kebutuhan seseorang tanpa kecuali. Konsep inklusi ini dimunculkan sebagai solusi atas masih termarjinalkannya kelompok masyarakat karena latar belakang kemampuan fisik dan intelektual yang berbeda dengan masyarakat pada umumnya.<sup>1</sup> UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai kampus berbasis inklusif ini tentu harus didukung dengan berbagai fasilitas yang memadai yang dapat diakses oleh semua komponen masyarakat.

Berbagai upaya perluasan aksesibilitas kampus terus diadakan. Misalnya, hampir semua lantai satu di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah diberi fasilitas tangga landai (*ram*) yang memungkinkan kursi roda untuk mengaksesnya. Dengan demikian, para mahasiswa atau calon mahasiswa yang memiliki kekurangan fisik tertentu dapat

---

<sup>1</sup> Ro'fah dkk. *Inklusi pada Pendidikan Tinggi : Best Practice Pembelajaran dan Pelayanan Adaptif Bagi Mahasiswa Difabel Netra*, (Yogyakarta: PLD, 2010), 7.

masuk ke ruang yang dituju meski tanpa bantuan orang lain. Di samping aksesibilitas fisik, usaha lain yang dilakukan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah peningkatan aksesibilitas manajemen, aksesibilitas administrasi, dan terutama aksesibilitas akademik bagi mahasiswa difabel. Mulai dari proses pendaftaran masuk, pendampingan saat kuliah, hingga persiapan untuk lulusan dan terjun ke dalam masyarakat diberikan kepada mahasiswa difabel.<sup>2</sup> Sebagaimana yang telah dilakukan oleh panitia seleksi ujian masuk UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta setiap tahun yang menempatkan para calon mahasiswa difabel di lantai satu dan memberikan pendampingan khusus pada mereka.

Perluasan aksesibilitas bagi mahasiswa difabel terus dikembangkan oleh Pusat Layanan Difabel (PLD) sehingga UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai kampus inklusif tidak diragukan lagi. PLD yang kini diakui secara struktural oleh universitas terus memfasilitasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai kampus inklusif yang mengakomodir berbagai kebutuhan mahasiswa berdasarkan potensi dan perbedaan yang mereka miliki terutama mahasiswa difabel.<sup>3</sup> Berkat usaha yang luar biasa dari para pengurus, relawan bersama mahasiswa difabel yang tergabung dalam PLD, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta mendapatkan penghargaan Inklusif Education Award pada tahun 2013.

Perpustakaan sebagai salah satu fasilitas penting dalam proses pendidikan tentu harus ikut berperan mensukseskan lembaga induknya dalam mengembangkan kampus inklusif. Perpustakaan sebagai organisasi dan penyedia layanan memiliki peran yang strategis dalam sistem pendidikan. Perpustakaan menjadi tempat yang tepat untuk memperluas wawasan dan informasi, pengetahuan, dan keterampilan untuk keperluan pendidikan, penelitian, dan sebagai wahana untuk mencerdaskan kehidupan bangsa.<sup>4</sup> Perpustakaan juga menjadi tempat terjadinya siklus transfer informasi sehingga ilmu pengetahuan terus berkembang tiada henti.

---

<sup>2</sup> *Launching Difabel Corner Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, dalam <http://www.lib.ui-suka.ac.id> diakses 29 Nopember 2016.

<sup>3</sup> Jamil Suprahatiningrum, "From Inclusion to Education for All," Paper dipresentasikan dalam acara Seminar Pendidikan memperingati Milad PLD ke-8 Sahabat Inklusi (Forsi) UIN Sunan Kalijaga di Gedung Teatrikal Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 13 Mei 2015.

<sup>4</sup> Elva Rahmah, *Akses dan Layanan Perpustakaan: Teori dan Aplikasi*, (Jakarta: Prenamedia Group, 2018), 2.

Dalam sistem pendidikan modern, suatu lembaga pendidikan termasuk perguruan tinggi, tidak mungkin dapat terselenggara dengan baik apabila tenaga pendidik dan peserta didik tidak didukung oleh fasilitas yang diperlukan dalam penyelenggaraan kegiatan belajar mengajar. Fasilitas tersebut di antaranya adalah perpustakaan yang merupakan pusat informasi, tempat bahan pustaka dikumpulkan, diolah, dan disebarluaskan untuk dimanfaatkan semaksimal mungkin oleh masyarakat penggunanya,<sup>5</sup> termasuk di dalamnya adalah pengguna difabel. Pemenuhan akses bagi mahasiswa difabel sekaligus sebagai wujud pelaksanaan amanah dalam amandemen keempat UUD 1945 pasal 31 yang menyatakan bahwa setiap warga negara berhak mendapatkan pendidikan, demikian juga dengan konsep *Education for All* yang dideklarasikan pada sidang UNESCO (*United Nation for Education Scientific and Cultural Organization*).

Sedangkan dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, meskipun posisi perpustakaan tidak disebut secara eksplisit, tetapi pada penjelasan pasal 35 ayat 1 dikatakan bahwa perpustakaan adalah termasuk salah satu sarana dan prasarana pendidikan yang harus diadakan. Apa yang disebut khusus, hanya pustakawan yang telah diakui sebagai tenaga pendidik.<sup>6</sup> Namun dalam Peraturan Pemerintah Nomor 30 Tahun 1990 tentang Pendidikan Tinggi, pada pasal 34 disebutkan posisi perpustakaan sebagai Unit Pelaksana Teknis (UPT) Perpustakaan dan unsur penunjang bagi pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat.

Dilihat secara umum, perpustakaan perguruan tinggi berfungsi sebagai pusat pengumpulan, pelestarian, pengolahan, pemanfaatan dan penyebarluasan informasi. Sedangkan secara khusus, perpustakaan perguruan tinggi berfungsi sebagai pusat pelayanan informasi untuk program pendidikan dan pengajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat.<sup>7</sup> Keberadaan perpustakaan di perguruan tinggi sangat diperlukan karena perpustakaan merupakan salah satu komponen

---

<sup>5</sup> Barbara E. Chernik, *Introduction to Library Services*. (Englewood, Colorado: Libraries Unlimited, 1992) p. 1.

<sup>6</sup> Blasius Sudarsono, "Perencanaan Strategis Perpustakaan Perguruan Tinggi" dalam *Seri Pengembangan Perpustakaan*. (Semarang: Soegiyapranata Catholic University Press, 1993), 175.

<sup>7</sup> Mudjito, *Materi Pokok Pembinaan Minat Baca* (Jakarta: Universitas Terbuka, 1994), 14.

dasar pendukung program-program perguruan tinggi dalam rangka mencapai tujuannya, yaitu mencetak dan menyiapkan lulusan-lulusan yang mampu menguasai dan mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi pada tingkat yang berkualitas.

Melihat peran perpustakaan yang begitu besar, maka sudah seharusnya jika perpustakaan perguruan tinggi mendapat perhatian, dan dorongan dari lembaga induknya. Anggapan bahwa perpustakaan hanyalah tempat penyimpanan buku dan bahan pustaka lainnya, untuk saat ini sudah tidak pada tempatnya lagi. Oleh karena fungsi dan perannya itu, maka perpustakaan perguruan tinggi sering mendapat sebutan "*the heart of educational programs, the core of university* atau sebagai "*the heart of university*".<sup>8</sup> Ungkapan perpustakaan sebagai jantung perguruan tinggi mengandung perumpamaan fungsi perpustakaan di perguruan tinggi dengan fungsi jantung pada tubuh manusia. Pada tubuh manusia jantung berfungsi memompa aliran darah ke seluruh tubuh yang tidak pernah berhenti sesaatpun. Jadi dapat dikatakan bahwa jantung merupakan pusat dari segala kegiatan organ tubuh manusia. Sedangkan dalam konteks perguruan tinggi, perpustakaanlah yang seharusnya menjadi pusat segala kegiatan di perguruan tinggi tersebut, yaitu kegiatan Tri Dharma Perguruan Tinggi.<sup>9</sup> Perpustakaan juga harus menjadi tempat yang nyaman dalam penerapan pendidikan yang berpusat pada mahasiswa (*student-centered learning*).<sup>10</sup> Pemahaman perpustakaan sebagai tempat yang nyaman tentu saja harus didasarkan pada seluruh kelompok pengguna potensial yang menjadi target layanan, bukan hanya kelompok pengguna tertentu saja.

---

<sup>8</sup> Soelistia, "Kurikulum Yang Dicitakan: Perpustakaan Sebagai Pusat Kegiatan Belajar Mengajar" dalam *Seri Pengembangan Perpustakaan*. (Semarang: Soegiyapranata Catholic University Press, 1995), 130. Deborah J. Grimes, *Academic Centrality: User Success Through Service, Access, and Tradition*. (Chiago: Association of College and Reasearch Libraries. A Division of The American Library Assosiation, 1998), 7. Atkinson yang dikutip oleh N. Higham *The Library in The University " Observation on A Service* (London: Deutsch), 11.

<sup>9</sup> Elizabeth Prajitno, "Perpustakaan Suatu Tinjauan Filosofis" dalam *Seminar Sehari Fungsi Perpustakaan Dalam Era Globalisasi Informasi* (Salatiga, 25 Juli 1995), 5.

<sup>10</sup> Peter Brophy, *The Academic Library*, (London: Facet Publishing, 2006), 15.

Banyak juga ahli pendidikan yang mengatakan bahwa kualitas suatu lembaga pendidikan (perguruan tinggi khususnya) itu dapat dilihat dari perpustakaanya.<sup>11</sup> Pernyataan tersebut memang bukan tanpa alasan, sebab kualitas pendidikan dan penelitian di lembaga perguruan tinggi tergantung antara lain kepada kemampuan atau kualitas perpustakaanya. Perpustakaan dikatakan baik dan berkualitas jika dapat memenuhi beberapa kriteria, antara lain adalah (1) sumber daya manusia yang berkualitas dan profesional, (2) koleksi yang relevan dan aktual, (3) Sistem pelayanan yang baik dan berkualitas, serta (4) didukung oleh sarana dan prasarana yang memadai. Herson dan Altman<sup>12</sup> menambahkan bahwa perpustakaan yang baik adalah perpustakaan yang mampu memberikan pelayanan sesuai dengan kebutuhan masyarakat penggunaanya. Oleh karena itu dalam memberikan pelayanan, pengelola perpustakaan tidak boleh mengacu kepada pendapatnya sendiri, tetapi harus selalu dalam bingkai kepentingan pengguna (*user oriented*).

Pemahaman terhadap pengguna yang mempunyai kemampuan yang bermacam-macam ini adalah sebuah keniscayaan bagi Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Seperti yang telah dijelaskan di atas, bahwa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menerima mahasiswa difabel (*different ability*), untuk itu peningkatan kualitas pelayanan perpustakaan harus diarahkan pula pada mereka, di samping juga diarahkan pengguna pada umumnya. Untuk mewujudkan hal tersebut, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bersama PLD membentuk layanan khusus bagi pengguna berkebutuhan khusus yang diberi nama *Difabel Corner*, sebagai upaya memberikan akses kependidikan yang setara kepada setiap orang, tanpa melihat asal-usul ras, agama, kelas sosial dan ekonomi, maupun keadaan jasmaniahnya.<sup>13</sup> Dalam difabel corner inilah pengguna perpustakaan dari kelompok difabel mendapatkan pelayanan yang memadai. Berbagai peralatan yang dibutuhkan disediakan oleh perpustakaan, bahkan juga disiapkan pula tenaga pendamping yang siap membantu setiap saat diperlukan.

---

<sup>11</sup> Sugeng Haryanto, "Pemanfaatan Perpustakaan Oleh Mahasiswa Universitas Merdeka Malang" dalam *Jurnal Penelitian 1 (1) Maret 1998*, 29.

<sup>12</sup> Peter Herson and Ellen Altman, *Service Quality in Academic Libraries*. (Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1995).

<sup>13</sup> Launching difabel corner dalam <http://www.lib.uin-suka.ac.id/berita> diakses 29 November 2016.

Di samping fasilitas fisik, sarana dan prasarana terus ditingkatkan keberadaannya, Agar peningkatan kualitas pelayanan perpustakaan berbasis inklusif dapat dilaksanakan dengan baik, diperlukan pula adanya pemahaman internalisasi nilai-nilai profetik dalam penerapannya. Nilai profetik diperlukan karena merupakan realitas yang terdapat pada sifat-sifat kenabian sebagai manusia ideal secara spiritual yang diimplementasikan ke dalam *amar ma'ruf, nahi munkar*, dan *tuma'ninah billah*. Ketiga nilai ini mempunyai implikasi yang sangat mendasar dalam rangka membingkai kelangsungan hidup manusia yang lebih humanistik.<sup>14</sup> Dalam konteks perpustakaan, ketiga nilai di atas juga dapat memberikan pelayanan perpustakaan kepada pengguna yang lebih humanistik.

## B. NILAI-NILAI PROFETIK

Kata profetik berasal dari bahasa Inggris '*prophet*' yang berarti nabi. Dalam konteks ini, makna profetik adalah kenabian atau sifat, perilaku atau ucapan yang ada pada diri nabi. Bahwasanya nabi mempunyai sifat yang mulia dalam berucap maupun berperilaku. Di samping itu, nabi merupakan seorang tokoh pembebas dari segala hal kekerasan, kebodohan, kemiskinan, dan menjadi suri tauladan manusia dalam sepanjang hidupnya. Nabi adalah manusia yang telah dipilih oleh Allah SWT yang Maha Pencipta untuk menyampaikan pengetahuan yang akan menyelamatkan manusia dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat.<sup>15</sup>

Istilah profetik diperkenalkan oleh Kuntowijoyo melalui konsep ilmu sosial profetik. Kuntowijoyo menjelaskan bahwa asal-usul pemikiran tentang ilmu sosial profetik itu dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan Muhammad Iqbal dan Roger Garaudy.<sup>16</sup> Di dalam tulisan Iqbal ditemukan pernyataan seorang sufi yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad telah sampai pada tataran tertinggi dalam perjalanan

---

<sup>14</sup> Khoiran Rasyadi, *Pendidikan Profetik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 304.

<sup>15</sup> Heddy Sri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos dan Model*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2018), 53.

<sup>16</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), vii.

yang didambakan oleh ahli mistik. Namun demikian, Nabi Muhammad kembali ke dunia untuk melaksanakan tugas-tugasnya sebagai Rasul. Pengalaman agama (spritualnya) dijadikan sebagai landasan psikologis untuk mengubah manusia. Inilah kemudian yang dijadikan dasar sebagai etika profetik.<sup>17</sup>

Sementara itu, Garaudy seorang filosof Prancis yang masuk Islam, mengemukakan mengenai filsafat profetik. Menurutnya filsafat Barat berkuat pada perdebatan “idealis dan materialis”. Filsafat Barat atau disebut juga sebagai filsafat kritis, mempertanyakan “bagaimana pengetahuan dimungkinkan?”, kemudian dia mengubahnya dengan pertanyaan “bagaimana wahyu dimungkinkan?”. Menurutnya Filsafat Barat telah membunuh “manusia dan Tuhan”, sehingga dia menganjurkan untuk berpikir dan menggunakan filsafat kenabian dengan berlandaskan kepada wahyu.

Dari pandangan Iqbal dan Garaudy, dapat dipahami bahwa etika profetik maupun filsafat profetik dapat dijadikan sebuah paradigma dalam berbagai keilmuan. Dalam konteks ini, perpustakaan sebagai lembaga pelayanan pada masyarakat, perlu merumuskan pelayanan berbasis inklusif dalam bingkai paradigma profetik. Titik tekan pelayanan berbasis inklusif dalam hal ini adalah bagaimana paradigma profetik menilai eksistensi kaum difabel dalam proses perwujudan pelayanan inklusif. Nilai-nilai profetik didasarkan pada tiga prinsip, yaitu humanisasi, liberasi, dan transedensi.<sup>18</sup>

**Humanisasi** dalam paradigma profetik terhadap kaum difabel, juga dapat dipelajari dari peristiwa Abdullah bin Ummy Maktum, yang menjadi sebab turunnya Surat ‘abasa (83): 1-4. Azbabun nuzul dari ayat tersebut adalah adanya peristiwa yang terjadi di Mekkah, yaitu ketika Nabi Muhammad SAW sedang sibuk melaksanakan seruan dakwah Islam kepada pembesar Quraisy. Beliau dengan mengajak mereka masuk Islam dengan harapan bahwa jika mereka telah memeluk agama Islam, niscaya akan membawa pengaruh besar pada orang-orang bawahannya.

---

<sup>17</sup> Amin Abdullah, *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 101.

<sup>18</sup> S. Arifin, Dimensi Profetisme Pengembangan Ilmu Sosial dalam Islam Perspektif Kuntowijoyo. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 2015, 4(2), 477–507. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2014.4.2.477-507>.

Di antara pembesar tersebut terdapat 'utbah bin Rabi'ah, Syaiban bin Rabi'ah, Abu Jahal bin Hisyam, al-'Abbas bin Abdul Muthalib, Umayyah bin Khalaf, dan al-Walid bin al-Mughirah.

Besar sekali keinginan Nabi untuk mengislamkan mereka itu karena melihat kedudukan dan pengaruh mereka terhadap orang-orang bawahannya. Ketika belaiu sedang sibuk menghadapi pembesar quraisy itu, tiba-tiba datanglah Abdullah bin Ummi Maktum, dan menyela pembicaraan itu dengan ucapan, "ya Rasulullah, coba bacakan dan ajarkan kepadaku apa-apa yang telah diwahyukan oleh Allah kepadamu." Ucapan tersebut diulanginya beberapa kali sedang ia tidak mengetahui bahwa Nabi SAW sedang sibuk menghadapi pembesar-pembesar Quraisy itu. Nabi SAW merasa kurang senang terhadap perbuatan Abdullah bin Ummi Maktum yang seolah-olah mengganggu beliau dalam kelancaran tablignya, sehingga beliau memperlihatkan muka masam dan berpaling daripadanya.

Peristiwa tersebut memberikan pengajaran bagi Nabi dan tentu saja umatnya, bahwa sikap bermuka masam kepada orang yang mengalami difabilitas tidak dibenarkan. Setelah turunnya teguran keras dari Allah, perspektif bias difabel tersebut berubah menjadi sikap yang sangat menghargai (*respective*), terbuka (*inclusive*), memanusiakan manusia (*humanistic*), dan menyetarakan kedudukannya sama dengan sahabat-sahabat yang lain (*equality*), bahkan terdapat perlakuan yang khusus, sebagai wujud betapa terkesannya nabi atas teguran Tuhannya. Dalam perkembangan selanjutnya, Abdullah bin Ummi Maktum pun turut serta hijrah ke Madinah. Meskipun dirinya adalah seorang yang buta (difabel netra), namun penduduk Madinah sangat menghormatinya, karena secara pribadi Abdullah bin Ummi Maktum memiliki budi pekerti yang tinggi (*integritas personal*), menjaga amanah jika diberi suatu amanah, dan bijaksana dalam memutuskan persoalan.<sup>19</sup>

Selanjutnya **liberasi** atau nilai kebebasan mengandung makna bahwa kebebasan dapat diartikan bahwa setiap individu memiliki hak dalam melakukan segala sesuatu, dengan prinsip tidak bertentangan terhadap hukum yang berlaku.<sup>20</sup> Artinya setiap orang dalam suatu sistem

---

<sup>19</sup> M. Natsir, *Di Bawah Naungan Risalah*. (Jakarta: Media Da'wah, 1983), 8-9.

<sup>20</sup> H. Nurtjahjo, *Filsafat Demokrasi*. (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), 75.

sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik, memiliki kebebasan yang sama untuk turut andil dalam tata aturan dan mekanisme yang telah ditentukan. Dengan demikian terjadi saling menghargai satu dengan yang lain. Dengan kata lain, sistem-sistem tersebut lebih humanis dan liberatif. Kontekstualisasi atas kaum difabel dalam liberasi profetik ini adalah terbebasnya kaum difabel dari stigma-stigma negatif, baik dalam konstruksi budaya, sosial, medis, bahkan agama. Terbebasnya kaum difabel dari stigma-stigma tersebut, akan tercipta perpustakaan yang inklusif.

Transendensi merupakan dasar dari dua unsur humanisasi dan liberasi. Nilai transendensi ini hendak menjadikan nilai transendental (keimanan) sebagai bagian yang terpenting dalam pembangunan peradaban. Nilai-nilai ke-Islaman menjadi prinsip utama dalam berbagai aktifitas kehidupan. Kontekstualisasi terhadap kaum difabel dapat dilihat kembali dalam proses perencanaan Tuhan untuk menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi,<sup>21</sup> dan pernyataan Tuhan terkait dengan kondisi manusia yang diciptakan dalam keadaan yang sebaik-baiknya.<sup>22</sup> Dengan demikian, bahwa hadirnya manusia yang mengalami difabilitas, bukan berarti Tuhan telah salah dalam menciptakan manusia itu sendiri. Oleh karena itu, perspektif Tuhan tidak ada manusia yang tidak sempurna. Jika terdapat segolongan orang menganggap bahwa kaum difabel adalah kaum yang tidak sempurna penciptaannya, maka orang-orang tersebut sudah menilai buruk atas ciptaan Tuhan. Hal ini mengindikasikan tidak adanya keimanan terhadap Tuhan yang memiliki sifat (al-khaliq) dan Maha Sempurna. Nilai transendensi ini hendaknya dijadikan dasar dalam menilai eksistensi kaum difabel dalam konteks pelayanan perpustakaan berbasis inklusif.

Berdasarkan tiga nilai profetik yang telah diuraikan di atas, maka eksistensi kaum difabel dalam pelayanan perpustakaan berbasis inklusif dapat dilandaskan pada paradigma profetik atau berpedoman pada nilai-nilai kenabian yang telah mampu memberikan transformasi sosial, politik, ekonomi, dan pengetahuan.

---

<sup>21</sup> Surat Al-Baqarah, ayat 30.

<sup>22</sup> Surat At-Tiin, ayat 4.

## C. PERPUSTAKAAN INKLUSIF

Berbagai jenis layanan kampus yang berbasis inklusif harus mampu memodifikasikan unit-unit yang terdapat di dalamnya agar dapat menciptakan kampus yang ramah dan aksesibel serta mengurangi hambatan yang dihadapi oleh mahasiswa difabel. Bangunan dan sarana fisik yang disediakan oleh kampus tidak boleh hanya didasarkan pada ukuran serta kebutuhan mahasiswa pada umumnya, tetapi juga harus didasarkan pada ukuran dan kebutuhan mahasiswa difabel.

Untuk itu, perpustakaan sebagai bagian kampus tentu harus men-sukseskan program lembaga induknya dalam membangun kampus inklusif tersebut. Perpustakaan harus menyediakan fasilitas dan sumber daya menyesuaikan dengan karakteristik berbagai pengguna sehingga kenyamanan di perpustakaan dapat tercipta. Dalam menyediakan fasilitas, perpustakaan harus memperhatikan antropometri yang berhubungan dengan aspek ukuran manusia.<sup>23</sup> Semua fasilitas yang ada di perpustakaan hendaknya diukur dengan pendekatan ergonomi sehingga kesehatan, keselamatan, dan kenyamanan di perpustakaan dapat terwujud. Misalnya, berapa ukuran tinggi rak buku yang ideal, berapa tinggi kursi dan meja baca yang ideal bagi rata-rata pengguna perpustakaan. Ada tiga pendekatan dalam perancangan fasilitas yang dapat digunakan, yaitu perancangan berdasarkan individu, perancangan yang dapat disesuaikan, dan perancangan berdasarkan individu rata-rata.<sup>24</sup> Dengan demikian, dalam setiap perencanaan fisik, penerapan antropometri dan ergonomi secara menyeluruh harus selalu dipertimbangkan

## D. KUALITAS PELAYANAN

Kualitas merupakan konsep yang sulit didefinisikan. Secara umum terkadang hanya dikatakan bahwa kualitas merupakan karakteristik produk baik berupa barang maupun jasa yang ditentukan oleh pengguna dan diperoleh melalui pengukuran proses serta melalui perbaikan yang

---

<sup>23</sup> Hardianto Iridiastadi dan Yassierli, *Ergonomi: Suatu Pengantar*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017), 24.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 44-45.

berkelanjutan. Jadi meskipun setiap produk pasti memiliki standard tertentu, tetapi seringkali kualitas itu didasarkan pada penerimaan dari para penggunanya. Edwards Deming yang dikutip oleh Hardjosoedarmo juga mengakui bahwa tidak mudah untuk mendefinisikan kualitas. Deming mengatakan kualitas, “*the difficulty in defining quality is to translate future needs of user into measurable characteristics...*”.<sup>25</sup>

Karena kesukarannya itu, istilah kualitas seringkali mempunyai banyak makna. Setiap orang yang berbeda akan mengartikan kata kualitas secara berlainan. Beberapa contoh defnisi kualitas yang sering dijumpai antara lain (1) kesesuaian dengan persyaratan/umum, (2) kecocokan untuk pemakaian, (3) perbaikan atau penyempurnaan yang berkelanjutan, (4) bebas dari kerusakan/cacat, (5) melakukan sesuatu secara benar sejak awal, dan (6) sesuatu yang dapat membahagiakan pengguna. Pengertian di atas tersebut dapat dipahami tentang makna kualitas dari sudut pandang yang berbeda. Ada yang memandangi kualitas dari sudut barang itu sendiri, tetapi ada yang memandangnya dari sisi luar yakni dari si pengguna barang.

Juran yang dikutip oleh Tjiptono mendefinisikan kualitas sebagai kecocokan untuk pemakaian (*fitness for use*). Definisi ini menekankan orientasi pada pemenuhan harapan pengguna. Crosby yang diikuti oleh Tjiptono juga menaruh perhatian besar pada trasformasi budaya kualitas. Dia mengemukakan pentingnya melibatkan semua orang dalam organisasi pada proses, yaitu dengan jalan menekankan kesesuaian individual terhadap tuntutan/persyaratan. Kualitas pelayanan merupakan suatu hal penting yang harus diperhatikan oleh para pimpinan suatu perusahaan, organisasi, atau lembaga lain (termasuk perpustakaan).<sup>26</sup> Pengertian kualitas pelayanan berpusat pada upaya pemenuhan kebutuhan dan keinginan pelanggan serta ketepatan penyampaianya untuk mengimbangi harapan pelanggan. Menurut Wykocft kualitas pelayanan adalah tingkat keunggulan yang diharapkan dan pengendalian atas tingkat keunggulan tersebut untuk memenuhi kebutuhan pelanggan.<sup>27</sup> Dengan kata lain ada dua faktor utama dalam

---

<sup>25</sup> Soewarso Hardjosoedarmo, *Dasar-Dasar Total Quality Management* (Yogyakarta: Andi Offesett, 1997), 7-8.

<sup>26</sup> Fandy Tjiptono, *Manajemen Jasa* (Yogyakarta: Andi Offett, 2000), 11-12.

<sup>27</sup> Fandy Tjiptono, *Prinsip-Prinsip Total Quality Service*, (Yogyakarta: Andi Offsett, 2000), 59.

kualitas pelayanan yaitu “*expected service*” dan “*perceived service*”.<sup>28</sup> Apabila pelayanan yang diterima atau dirasakan sesuai dengan yang diharapkan, maka kualitas pelayanan diartikan baik. Jika pelayanan yang diterima melampaui harapan pelanggan, maka kualitas pelayanan tersebut dianggap ideal. Sebaliknya jika jasa pelayanan yang diterima lebih rendah dari yang diharapkan, maka kualitas jasa pelayanan itu dianggap buruk. Dengan demikian baik tidaknya kualitas pelayanan tergantung pada kemampuan penyedia jasa dalam memenuhi harapan pelanggannya secara konsisten.

Dalam usaha untuk meningkatkan kualitas pelayanan, suatu perpustakaan perguruan tinggi harus memperhatikan dan meningkatkan komitmen dan kesadaran serta kemampuan karyawan atau staf, terutama bagi mereka yang berhubungan langsung dengan pengguna. Gronroos mengemukakan dua konsep kualitas pada jasa pelayanan yaitu kualitas teknik dan kualitas fungsional. Kualitas teknik merupakan komponen yang berkaitan dengan kualitas keluaran (*output*) jasa pelayanan yang diterima pelanggan atau pengguna jasa layanan. Sedangkan kualitas fungsional merupakan komponen yang berkaitan dengan kualitas cara penyampaian suatu jasa pelayanan.<sup>29</sup>

## E. PENGEMBANGAN PELAYANAN PERPUSTAKAAN BERKUALITAS

Untuk mengetahui kesenjangan antara harapan dan kenyataan dalam pelayanan perpustakaan perguruan tinggi dibutuhkan beberapa langkah terutama untuk mengatasi hambatan manajemen kualitas pelayanan melalui perbaikan secara kontinyu, yang menurut Deming disebutkan dengan model USE-PDSA antara lain:<sup>30</sup>

1. *Understanding services quality improvement needs* (memahami kebutuhan akan perbaikan kualitas pelayanan). Dalam hal ini setiap unit pelayanan yang berhubungan dengan pengguna hendaknya

---

<sup>28</sup> Tom Whitehall, “Quality in Library and Information Service: A Review” dalam *Library Management 1995*, 16.

<sup>29</sup> Fandy Tjiptono, *Prinsip-Prinsip Total Quality Service...*, 60.

<sup>30</sup> Soewarso Hardjosoedarmo, *Dasar-Dasar Total Quality Management*. (Yogyakarta: Andi Offset. 1997), 52-54.

mengetahui kualitas pelayanan yang mereka berikan melalui evaluasi kinerjanya secara bertahap (*step by step evaluation*).

2. *Evaluate the root causes*. Perbaikan kualitas pelayanan salah satunya dapat dilakukan melalui evaluasi atas akar masalah yang timbul dalam rangkaian proses pemberian pelayanan kepada pengguna
3. *Plan the solution*. Setelah akar masalah yang menghambat kualitas kinerja pelayanan diketahui, kemudian dibuat alternatif solusi pemecahan masalah tersebut.
4. *Do or implementing the solution*. Setelah solusi yang diambil dikaji secara mendalam dan diputuskan solusi yang paling relevan dan dapat dilaksanakan, kemudian diterapkan secepatnya.
5. *Study the solution results*. Solusi dalam mengatasi permasalahan setelah dilaksanakan kemudian dipelajari hasilnya, apakah memang benar-benar dapat mengatasi permasalahan yang timbul.
6. *Action the standardize the solution*. Setelah langkah-langkah di atas dijalankan dan hasilnya diketahui, apabila baik kemudian ditetapkan standar atas solusi yang ditempuh sebagai standar operasional dalam peningkatan kinerjanya. Standar operasional sangat diperlukan sebagai bahan penilaian kinerja aparat pelayanan (*performance measurement*).<sup>31</sup>

Peningkatan kualitas kinerja pelayanan perpustakaan perguruan tinggi tidak terlepas dari langkah-langkah di atas, agar dapat memperoleh suatu sistem pelayanan yang benar-benar berorientasi pada kebutuhan pelanggan (*customer needs oriented*). Konsep pengembangan manajemen kualitas pelayanan yang berorientasi pada pelanggan diuraikan lebih lanjut oleh Hernon dan Altman sebagai sistem “CUSTOMER”, yaitu:

1. *Customer-defined quality*. Yaitu pengembangan konsep kualitas pelayanan yang didasarkan pada kebutuhan pelanggan.
2. *User partnership*. Yaitu konsep pelayanan harus mengembangkan prinsip kemitraan antara pelanggan (*recipient*) dengan yang melayani (*provider*).

---

<sup>31</sup> Soewarso hardjosoedarmo, *Dasar-Dasar Total Quality Management...*pp. 52-54.

3. *Top management commitment*. Dalam mengembangkan konsep peningkatan mutu pelayanan yang berorientasi pada pelanggan harus ada komitmen para pimpinan atas unit pelayanan termasuk para pembuat kebijakan.
4. *Objective aligned with business*. Tujuan pengembangan pelayanan yang berorientasi pengguna harus sesuai dengan *core business* dari unit pelayanan. Misalnya tujuan pelayanan perpustakaan yang berorientasi pengguna harus selaras dengan visi dan misi pelayanan perpustakaan.
5. *Measurement*. Harus dibuatkan mekanisme sebagai alat ukur dari konsep pelayanan yang berorientasi pada pengguna agar dapat diketahui keuntungan-keuntungan maupun kekurangan-kekurangan sistem tersebut.
6. *Employee involment*. Dalam penyusunan pelayanan yang berorientasi pengguna, seluruh pegawai unit kerja yang bersangkutan harus dilibatkan agar mereka mengetahui setiap langkah kebijakan yang diambil.
7. *Reward and recognition*. Dalam unit pelayanan harus juga diatur sistem pemberian balas jasa (*reward*) bagi pegawai yang dapat mencapai target pelayanan sesuai standar yang ditetapkan. Kemudian harus juga ada pengakuan atas setiap uapaya pelayanan oleh setiap pegawai.<sup>32</sup>

## F. DIMENSI KUALITAS PELAYANAN

Ada delapan dimensi kualitas pelayanan yang dikembangkan oleh Garvin.<sup>33</sup> Dimensi-dimensi tersebut adalah (1) kinerja (*performance*) karakteristik operasi pokok dari produk inti, (2) ciri-ciri atau keistimewaan tambahan (*futures*), (3) kehandalan (*reliability*), (4) kesesuaian dengan spesifikasi (*conformance to specifications*), yaitu sejauh mana karakteristik desain dan operasi memenuhi standar-standar yang telah ditetapkan sebelumnya, (5) daya tahan (*durability*), berkaitan dengan

---

<sup>32</sup> Baca Peter Hernon dan Ellen Altman, *Assessing Service Quality*...pp. 4-5.

<sup>33</sup> Pendapat Garvin ini dikutip oleh Lovelock, Peppard, dan Rowland yang kemudian dikutip kembali oleh Tjiptono. Baca Fandy Tjiptono, *Manajemen Jasa* ...p. 68.

berapa lama suatu produk dapat terus digunakan, (6) *serviceability*, meliputi kecepatan, kompetensi, kenyamanan, mudah direparasi, serta penanganan keluhan yang memuaskan, (7) estetika, yaitu daya tarik produk terhadap panca indera, seperti bentuk atau penampilan fisik, dan (8) kualitas yang dipersepsikan (*perceived quality*), yaitu citra atau reputasi produk serta tanggung jawab perusahaan terhadapnya.

Meskipun beberapa dimensi di atas dapat diterapkan pada kegiatan jasa pelayanan, tetapi sebagian besar dimensi tersebut dikembangkan berdasarkan pengalaman dan penelitian terhadap perusahaan manufaktur. Oleh sebab itu Stamatis memodifikasi delapan dimensi Garvin tersebut menjadi tujuh dimensi yang dapat diterapkan pada industri jasa pelayanan, yaitu (1) fungsi: kinerja primer yang dituntut dari suatu jasa, (2) karakteristik atau ciri tambahan: kinerja yang diharapkan atau karakteristik pelengkap, (3) kesesuaian: kepuasan yang didasarkan pada pemenuhan persyaratan yang telah ditetapkan, (4) kehandalan: kepercayaan terhadap jasa dalam kaitannya dengan waktu, (5) *serviceability*: kemampuan untuk melakukan perbaikan apabila terjadi kekeliruan, (6) estetika: pengalaman pengguna yang berkaitan dengan perasaan dan panca indera, dan (7) persepsi: reputasi kualitas.

Sementara itu ada beberapa pakar pemasaran, seperti Parasuraman, Zeithaml, dan Berry yang melakukan penelitian khusus terhadap beberapa jenis jasa dan berhasil mengidentifikasi sepuluh faktor utama yang menentukan kualitas jasa pelayanan.<sup>34</sup> Kesepuluh faktor tersebut meliputi:

1. *Reliability*, mencakup dua hal pokok yaitu konsistensi kerja (*performance*) dan kemampuan untuk dipercaya (*dependability*). Hal ini berarti suatu perusahaan atau lembaga memberikan jasanya secara tepat semenjak pertama (*right first time*). Selain itu juga berarti bahwa perusahaan atau lembaga yang bersangkutan memenuhi janjinya, misalnya menyampaikan jasanya sesuai dengan jadwal yang disepakai.
2. *Responsiveness*, yaitu kemampuan atau kesiapan para karyawan untuk memberikan jasa pelayanan yang dibutuhkan pelanggan.

---

<sup>34</sup> Valerie A. Zeithaml, Leonard L. Berry and A. Parasuraman, "The Nature and Determinants of Customer Expectations of Service: dalam *Journal of Marketing* . Vol. 21 No. 1, 1995 pp. 1-12.

3. *Competence*, artinya setiap orang dalam suatu perusahaan atau lembaga memiliki ketrampilan dan pengetahuan yang dibutuhkan agar dapat memberikan jasa tertentu.
4. *Access*, meliputi kemudahan untuk dihubungi dan ditemui. Hal ini berarti lokasi fasilitas jasa mudah dijangkau, waktu menunggu tidak terlalu lama, dan saluran komunikasi mudah digunakan.
5. *Courtesy*, meliputi sikap sopan santun, respek, perhatian, dan keramahan yang dimiliki para *contact personnel*.
6. *Communication*, artinya memberikan informasi kepada pelanggan dalam bahasa yang dapat mereka pahami, serta selalu mendengarkan saran dan keluhan pelanggan.
7. *Credibility*, yaitu sifat jujur dan dapat dipercaya. Kredibilitas mencakup nama perusahaan atau lembaga, reputasi perusahaan, karakteristik pribadi *contact personnel* dalam berinteraksi dengan pelanggan.
8. *Security*, yaitu aman dari bahaya, resiko, atau keraguraguan. Aspek ini meliputi keamanan secara fisik (*physical safety*), keamanan finansial (*financial security*), dan kerahasiaan (*confidentiality*).
9. *Understanding/Knowing the Customer*, yaitu usaha untuk memahami kebutuhan pelanggan.
10. *Tangibles*, yaitu bukti fisik dari jasa, bisa berupa fasilitas fisik, peralatan yang dipergunakan, dan penampilan fisik karyawan.

Dalam perkembangan selanjutnya, Parasuraman dan kawan-kawan menemukan bahwa sepuluh dimensi yang ada dapat dirangkum menjadi lima dimensi pokok, yaitu:

1. *Tangibles*, yaitu kemampuan organisasi dan sumber daya manusia dalam memberikan pelayanan yang konkrit sesuai dengan standar yang dijanjikan kepada pengguna. Dalam dimensi ini semua hal-hal yang berhubungan dengan masalah fisik harus memperhatikan seluruh kebutuhan pengguna baik yang normal maupun yang menyandang disabilitas. Misalnya ukuran rak buku, kursi dan meja baca, serta koleksi harus disesuaikan dengan kebutuhan secara inkulif

2. *Reliability*, yaitu kemampuan memberikan pelayanan yang dapat dipercaya oleh pengguna secara inklusif.
3. *Responsiveness*, yaitu adanya keinginan atau tanggung jawab pelayan untuk para pengguna serta memberikan pelayanan yang sebaik mungkin, misalnya ada pengguna dari difabel netra kesulitan naik ke lantai atas karena belum terbiasa, maka pustakawan harus siap membantu tanpa diminta.
4. *Assurance*, yaitu pengetahuan dan sopan santun aparat pelayanan terhadap pelanggan serta kepercayaan menumbuhkan kepercayaan pelanggan terhadap organisasi pelayanan
5. *Emphaty*, yaitu kemampuan aparat pelayanan dalam memberikan perhatian yang tulus kepada pengguna, dan memahami kebutuhan pelanggan secara humanis.<sup>35</sup>

Selanjutnya, seperti yang telah dijelaskan pada bagian awal, perpustakaan perguruan tinggi sebagai lembaga publik, salah satu fungsinya adalah menyediakan pelayanan kepada masyarakat penggunanya (*service provider*). Menurut Hughes, pada era 1980 hingga 1990-an, terdapat perubahan nuansa pelayanan publik dari bentuk yang hirarki dan kaku ke arah sistem yang lebih fleksibel dan berorientasi pasar.<sup>36</sup> Orientasi pasar yang dimaksudkan adalah adanya keseimbangan antara posisi penawaran (*supply*) dan permintaan (*demand*). Penawaran produk (barang ataupun jasa) akan ditentukan oleh permintaan masyarakat atas suatu jenis pelayanan publik. Namun demikian, mekanisme antara penawaran dan permintaan sulit ditentukan posisinya untuk jenis lembaga pelayanan yang berorientasi nirlaba (*non profit oriented*), seperti perpustakaan perguruan tinggi. Dengan kata lain, untuk pelayanan perpustakaan perguruan tinggi, masyarakat pengguna tidak mempunyai pilihan lain sebagai pembanding dengan lembaga lain atau tidak ada alternatif lain. Menurut Hughes, birokrasi pemerintah telah memiliki posisi yang kuat (*powerful*) dalam berkompetisi sehingga kinerjanya tidak kompetitif.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Lihat Peter Hernon and Ellen Altman, *Service Quality in Academic Libraries* (Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1995), 42.

<sup>36</sup> Owen E. Hughes, *Public Management and Administration*. (London: McMillan, 1994) p. 1.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 86.

Konsekuensi logis yang timbul dari ketidakkompetitifan kinerja ini dapat terlihat dari perilaku para petugasnya dalam hal pelayanan kepada masyarakat yang cenderung kaku, berbelit-belit dan mengandalkan kekuasaan (*power*). Keadaan seperti inilah yang membelokkan makna pelayanan dari pemberi layanan (*public servants*) menjadi yang dilayani (*the served*). Keadaan seperti ini semestinya harus segera direposisi sehingga dapat mewujudkan suatu pelayanan berkualitas yang sesuai dengan keinginan masyarakat atau berorientasi pada kepuasan pengguna.

Untuk dapat mewujudkan suatu pelayanan yang berkualitas perlu diidentifikasi hal-hal yang menjadi hambatan-hambatan selama ini serta dimensi-dimensi yang dibutuhkan untuk memperbaikinya. Menurut Hernon dan Altman ada beberapa atribut yang perlu dicermati dalam perbaikan kualitas jasa pelayanan, antara lain:

1. Ketepatan waktu pelayanan (*time lines*), perbandingan antara pelayanan dengan waktu tunggu penyelesaian
2. Akurasi, berkaitan dengan reliabilitas dan minimalisasi adanya kesalahan-kesalahan.
3. Kesopanan dan keramahan dalam pelayanan
4. Tanggung jawab.
5. Kelengkapan, menyangkut kesiapan sarana pendukung pelayanan.
6. Kemudahan, menyangkut ketersediaan outlet pengguna sehingga konsumen tidak perlu antri panjang, termasuk komputerisasi untuk mempercepat proses.
7. Variatif, maksudnya inovasi menciptakan pola-pola pelayanan baru untuk mencegah timbulnya kebosanan.
8. Pelayanan khusus/pribadi, menyangkut pengecualian terhadap konsumen dengan permintaan khusus.
9. Kenyamanan, menyangkut lingkungan unit pelayanan yang memberikan ketentraman bagi pengguna.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Lihat Peter Hernon and Ellen Altman, *Service Quality in Academic Libraries* (Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1995) pp. 51-55.

Keberhasilan dalam menerapkan atribut-atribut pelayanan di atas sangat tergantung pada strategi pelayanan yang dijalankan oleh unit pelayanan terhadap pengguna. Tentu saja semua dimensi dan indikator yang digunakan dalam mengukur kualitas pelayanan perpustakaan harus digunakan paadigma inklusif dan internalisasi nilai-nilai profetik.

## G. INTERNALISASINILAI-NILAI PROFETIKDALAMPelayanan PERPUSTAKAAN BERBASIS INKLUSI

Tujuan utama perpustakaan sebenarnya dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni menyediakan akses ke semua informasi yang terdapat dalam berbagai bentuk dan format, serta menyediakan bantuan untuk menemukan informasi yang spesifik yang dicari oleh penggunanya. Dari dua tujuan utama ini kemudian berkembang menjadi berbagai macam aktivitas yang dikerjakan oleh para pengelola perpustakaan, dari mulai identifikasi pengguna dan informasi, seleksi informasi, pengadaan gedung, ruang, fasilitas, sarana prasarana, koleksi, organisasi koleksi, interpretasi, dan pengembangan. Dalam menjalankan kegiatan ini, pustakawan harus mengutamakan penggunanya. Pustakawan harus berusaha keras agar perpustakaan tetap menjadi tempat yang sangat penting bagi masyarakat, seperti yang dikatakan oleh Woodward<sup>39</sup> (2009: vii)

*How can they ensure that academic libraries and librarians will still have a vital place in twenty-first-century academic life and will continue to have the resources to meet the information needs of the academic community?*

Tentu saja, pertanyaan tersebut harus dijawab oleh pustakawan dengan cara meningkatkan pelayanan perpustakaan yang mereka berikan kepada pengguna. Pengguna perpustakaan biasanya dibagi menjadi dua yakni pengguna potensial dan pengguna non potensial. Pengguna potensial merupakan pengguna yang menjadi target layanan, bisa

---

<sup>39</sup> Woodward, Jeannette, *Creating The Customer-Driven Academic Library*, (Chicago: American Library Association, 2006), vii.

sebagai pengguna aktif, tetapi bisa juga sebagai pengguna non aktif. Sedangkan pengguna non potensial sebenarnya tidak menjadi target layanan, tetapi mereka terkadang menjadi pengguna aktif perpustakaan. Biasanya pada setiap perpustakaan, termasuk perpustakaan perguruan tinggi lebih memilih untuk menetapkan pengguna potensial dalam setiap usaha pengembangannya. Pengguna potensial ini bisa terdiri dari kelompok pengguna secara umum tetapi juga bisa dari kelompok pengguna secara khusus, termasuk pengguna difabel.

Untuk itu, dalam memberikan pelayanan, pustakawan harus memandang semua pengguna potensial pada porsi yang sama, dan tidak boleh membeda-bedakan. Fasilitas apapun harus dapat dimanfaatkan oleh mereka. Namun karena ada keterbatasan-keterbatasan yang dimiliki oleh kelompok pengguna tertentu, maka pustakawan tentu harus memperhatikannya. Di sinilah pentingnya internalisasi yang mendalam tentang nilai-nilai profetik atau nilai yang bersumber pada kenabian yang benar-benar memandang manusia sebagai makhluk yang sempurna, meskipun secara fisik memiliki kekurangan. Nabi selalu mengajarkan prinsip keadilan dalam memutuskan sebuah perkara, tetapi adil itu tidak harus sama dan identik. Jika ini diterapkan dalam pelayanan perpustakaan maka dapat dipahami bahwa setiap pengguna berhak mendapatkan sumber informasi. Namun demikian sumber informasi yang diperlukan oleh pengguna yang tidak berkebutuhan khusus tentu berbeda dengan sumber informasi yang diperlukan oleh pengguna dengan berkebutuhan khusus.

Nabi selalu mengajarkan pada umatnya dengan keteladannya berbicara dan bersikap lemah lembut kepada umatnya bahkan kepada orang yang membencinya sekalipun. Hal ini juga perlu diperhatikan oleh para pustakawan dalam memberikan pelayanan agar selalu mengedepankan keremahamnan kepada semua orang. Dalam setiap berkomunikasi harus memperhatikan siapa pengguna yang menjadi partner bicaranya. Jika menghadapi pengguna yang berkursi roda, sebaiknya pustakawan men-sejajarkan mata atau pandangannya dengan mata atau pengguna yang menggunakan kursi roda tersebut. Jika pustakawan mau membantu pengguna perpustakaan yang menggunakan kursi roda sebaiknya minta izin terlebih dahulu, karena boleh jadi niat baik itu justru tidak

menyenangkan hati. Bila berbicara dengan pengguna dari kelompok netra, jangan sekali-kali berkata, “mari kita lihat bersama”, karena jelas sekali kelompok pengguna tuna netra tidak mungkin bisa melihat.

Dari penjelasan di atas dapat terus dikembangkan sifat-sifat kenabian yang dapat diterapkan dalam peningkatan kualitas pelayanan yang berbasis inklusi. Pustakawan yang menginternalisasikan nilai-nilai profetik dalam peningkatan kualitas pelayanan berbasis inklusi hendaknya menyadari bahwa apa yang dilakukannya merupakan sebuah pengabdian, yang selalu diarahkan pada tujuan untuk mendekatkan diri kepada Yang Maha Kuasa dan Maha Pencipta.

## H. PENUTUP

Berdasarkan uraian tersebut di atas, konsep kualitas pelayanan perpustakaan perguruan tinggi ini dapat didefinisikan sebagai kondisi tercapainya tujuan-tujuan yang telah dirumuskan oleh organisasi tersebut, yaitu pelayanan yang dapat memenuhi kebutuhan penggunanya secara menyeluruh inklusif dengan menggunakan internalisasi profetik, yaitu humanisasi, liberasi dan transendental. Sedangkan standar-standar atau indikator-indikator yang digunakan untuk mengukur kualitas pelayanan perpustakaan perguruan tinggi itu dapat ditentukan berdasarkan kesepakatan para penentu kebijakan, apakah akan menggunakan dimensi pelayanan menurut Keputusan Menteri Negara Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 81 Tahun 1993 tentang Pedoman Tatalaksana Pelayanan Umum yaitu kesederhanaan, kejelasan dan kepastian, keamanan, keterbukaan, efisien, ekonomis, keadilan yang merata, dan ketepatan, atau bisa juga menggunakan dimensi pelayanan yang dikemukakan oleh Parasuraman dan kawan-kawan, yaitu *tangibles*, *reliability*, *responsiveness*, *assurance*, dan *empathy*.

Pengukuran kualitas pelayanan perpustakaan dapat dilakukan dengan membandingkan kesenjangan antara harapan dan persepsi pengguna terhadap pelayanan yang dirasakan atau yang diterima. Kegiatan ini seringkali disebut sebagai analisis kesenjangan (*gap analysis*). Untuk melakukan pengukuran kualitas pelayanan perpustakaan perguruan tinggi perlu dibentuk tim yang tangguh, yang mempunyai kredibilitas

tinggi, serta berpandangan objektif, sehingga kesimpulan yang diperoleh tidak tercampur dengan subjektivitas yang biasanya mempunyai kepentingan-kepentingan tertentu. Kesimpulan yang objektif akan memudahkan serta memungkinkan perpustakaan sebagai penyedia layanan publik untuk segera berbenah diri dengan melakukan perbaikan-perbaikan secara cepat dan tepat sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman serta perkembangan masyarakat pengguna yang dilayaninya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Ahimsa-Putra, Heddy Sri *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos dan Model*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2018.
- Arifin, S. Dimensi Profetisme Pengembangan Ilmu Sosial dalam Islam Perspektif Kuntowijoyo. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 2015, 4(2), 477–507. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2014.4.2.477-507>.
- Brophy, Peter. *The Academic Library*, London: Facet Publishing, 2006.
- Chernik, Barbara E. *Introduction to Library Services*. Englewood, Colorado : Libraries Unlimited Inc., 1992.
- Grimes, Deborah J. *Academic Library Centrality: User Success Through Service, Access, and Tradition*. Chicago: Association of College and Research Libraries. A Division of The American Library Association, 1998.
- Hardjosoedarmo, Soewarso. *Dasar-Dasar Total Quality Management*. Yogyakarta: Andi Offset, 1997.
- Haryanto, Sugeng. “Pemanfaatan Perpustakaan oleh Mahasiswa Universitas Merdeka Malang” dalam *Jurnal Penelitian 1 (1) Maret 1998*, P. 28-42.
- Hernon, Peter and Ellen Altman, *Assessing Service Quality: Satisfying The Expectations of Library Customers*. Chicago: American Library Association, 1998.
- Hernon, Peter and Ellen Altman. *Service Quality in Academic Libraries*. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1995.
- Higham, N. *The Library in The University: Observations on a Service*. London: Deutsch, 1980.

- Hughes, Owen E. *Public Management and Administration*. London: McMillan, 1994.
- Iridiastadi Hardianto dan Yassierli. *Ergonomi: Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Launching difabel corner dalam <http://www.lib.uin-suka.ac.id/berita> diakses 29 November 2016.
- Lunching Difabel Corner Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, dalam <http://www.lib.ui-suka.ac.id> diakses 29 Nopember 2016.
- Natsir, M. *Di Bawah Naungan Risalah*. Jakarta: Media Da'wah, 1983.
- Nurtjahjo, H. *Filsafat Demokrasi*. Jakarta: Bumi Aksara, 2006.
- Prajitno, Elizabeth, "Perpustakaan: Suatu Tinjauan Filosofis" dalam *Seminar Sehari Fungsi Perpustakaan dalam Era Globalisasi Informasi*. Salatiga, 25 Juli, 1995.
- Rahmah, Elva. *Akses dan Layanan Perpustakaan: Teori dan Aplikasi*, Jakarta: Prenamedia Group, 2018.
- Rasyadi, Khoiran. *Pendidikan Profetik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Ro'fah dkk. *Inklusi pada Pendidikan Tinggi: Best Practice Pembelajaran dan Pelayanan Adaptif Bagi Mahasiswa Difabel Netra*, Yogyakarta: PLD, 2010.
- Soelistia. Kurikulum Yang Dicitakan: Perpustakaan sebagai Pusat Kegiatan Belajar Mengajar" dalam *Seri Pengembangan Perpustakaan*. Semarang: Soegiyapranata Catholic University Press, 1995.
- Sudarsono, Blasius. "Perencanaan Strategis Perpustakaan Perguruan Tinggi" dalam *Seri Pengembangan Perpustakaan*. Semarang: Soegiyapranata Catholic University Press, 1993.
- Suprhatiningrum. amil "From Inclusion to Education for All," *Paper* dipresentasikan dalam acara Seminar Pendidikan memeringati Milad PLD ke-8 Forum Sahabat Inklusi (Forsi) UIN Sunan Kalijaga di Gedung Teatrikal Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 13 Mei 2015.
- Tjiptono, Fandy. *Manajemen Jasa*. Yogyakarta: Andi Offset, 2000.

\_\_\_\_\_. *Prinsip-Prinsip Total Quality Service*. Yogyakarta: Andi Offset, 2000.

Whitehall, Tom. "Quality in Library and Information Service: A Review" dalam *Library Management*, 1995.

Woodward, Jeannette. *Creating The Customer-Driven Academic Library*, Chicago: American Library Association, 2006.

