

Pandemi dalam Kacamata Agama dan Filsafat

Buku ini merupakan hasil konsorsium yang diadakan oleh Fakultas Ushuluddin, prodi Aqidah dan Filsafat. Tema yang diangkat dalam diskusi konsorsium ini mengenai era pandemik Covid-19 yang saat ini sedang terjadi. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa prodi ini selain sangat melek dalam akademik, namun juga mampu membaca realitas sosial yang ada di tengah masyarakat tentu dengan pembahasan dan didiskusikan dalam bingkai keilmuan prodi yaitu dengan pendekatan keagamaan dan filsafat. Hal ini dapat dilihat dalam tema-tema diskusi yang ada di dalam buku ini yang mencakup tiga hal: *Pertama* agama dan pandemic; *Kedua* agama dan ekologi; dan *Ketiga*, punk. Dalam tema Agama dan Pandemic dibahas kajian seperti hermeneutika korona, moderasi beragama di tengah pandemic, memahami moderasi beragama sebagai paradigma kebersamaan, *passing over*: kode-kode budaya dalam *tolak pagedluk* di Nusantara, *tolak balak* dalam tradisi masyarakat Hindu di Bali. Dalam tema Agama dan Ekologi terdapat kajian *echotheology*: agama dan konstruksi relasi manusia dan alam, *religion and ecology*, mengenali dinamika bumi. Sedangkan dalam tema Punk, terdapat kajian redefinisi punk dan realitas kelas sosial di dalamnya, masa depan kajian agama dan sub kultur punk, serta *artificial intelligence* di era krisis kebenaran.

Pandemi dalam Kacamata Agama dan Filsafat

Ulya, Nur Said, I Nyoman Kiriana, Irzum Fariyah,
Zaimatus Sa'diyah, Muhamad Hasan Asyadily, Luthfi Rahman,
Moh. Muhtador, Anisa Listiana, Rinova Cahyandari,
Aditya Rahman Yani, Fathul Mufid, Muhamad Nurudin

PANDEMI DALAM KACAMATA AGAMA DAN FILSAFAT



Nusa Litera Inspirasi
www.nusaliterainspirasi.com



PANDEMI
DALAM KACAMATA
AGAMA
DAN
FILSAFAT

UU No. 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Ketentuan Pidana
Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Ulya, Nur Said, I Nyoman Kiriana, Irzum Fariyah,
Zaimatus Sa'diyah, Muhamad Hasan Asyadily, Luthfi Rahman,
Moh. Muhtador, Anisa Listiana, Rinova Cahyandari,
Aditya Rahman Yani, Fathul Mufid, Muhamad Nurudin

PANDEMI
DALAM KACAMATA
AGAMA
DAN
FILSAFAT



NUSA LITERA INSPIRASI
2021

Pandemi dalam Kacamata Agama dan Filsafat
Cetakan Pertama Juni 2021
All Right Reserved
Hak cipta dilindungi undang-undang

Penulis:

Ulya, Nur Said, I Nyoman Kiriana, Irzum Fariyah,
Zaimatus Sa'diyah, Muhamad Hasan Asyadily,
Luthfi Rahman, Moh. Muhtador, Anisa Listiana,
Rinova Cahyandari, Aditya Rahman Yani, Fathul Mufid,
Muhamad Nurudin
Editor: Sofi Aulia Rahmania
Penata letak: NLi Team

Pandemi dalam Kacamata Agama dan Filsafat
x + 124: 15 cm x 23 cm
ISBN: 978-623-6308-07-3
Anggota Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI)

Penerbit Nusa Litera Inspirasi
Jl. KH. Zainal Arifin
Kabupaten Cirebon, Jawa Barat
redaksinu@gmail.com
www.nusaliterainspirasi.com
HP: 0852-3431-1908/0857-1644-6889

Isi di luar tanggungjawab percetakan.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah rasa syukur tiada tara atas limpahan rahmat, hidayah dan inayah dari Allah SWT buku bunga rampai ini dapat hadir di tengah-tengah kita semua. Buku bunga rampai ini adalah hasil karya Dosen Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin IAIN Kudus yang merupakan hasil dari kegiatan diskusi konsorsium prodi Aqidah dan Filsafat terjadwal setiap bulan mulai bulan Januari sampai Desember 2020. Sebelumnya, tahun 2019 konsorsium prodi Aqidah dan Filsafat Islam juga telah menghasilkan luaran/buku yang berjudul Agama dan Kemanusiaan. Konsorsium Prodi Aqidah dan Filsafat dibentuk secara resmi sejak Januari 2019 berdasar SK Rektor IAIN Kudus. Sejak dibentuknya konsorsium kegiatan diskusi rutin keilmuan dilakukan secara terjadwal setiap bulannya.

Memasuki tahun 2020 tri wulan pertama tepatnya di bulan Maret, dunia termasuk Negara kita dilanda pandemic covid 19 yang juga memberikan dampak pada kegiatan di kampus IAIN Kudus semua berjalan secara daring. Termasuk kegiatan konsorsium tidak pernah berhenti di Fakultas Ushuluddin terutama prodi Aqidah dan Filsafat ini. Di awal pandemic kegiatan daring masih mencari-cari media yang tepat digunakan, pernah menggunakan google meet, zoom, dan lainnya. Akan tetapi masa pandemic ini juga memberi hikmah tersendiri karena kegiatan konsorsium bisa diikuti oleh peserta yang lebih luas (dari berbagai perguruan tinggi baik yang ada di dalam dan luar negeri). Demikian juga dari pemateri kegiatan konsorsium prodi Aqidah dan Filsafat Islam bisa berkolaborasi dengan berbagai kalangan dari luar IAIN Kudus.

Tema yang diangkat dalam diskusi konsorsium juga menunjukkan bahwa prodi ini sangat melek akademik dan mampu membaca realitas sosial yang ada di tengah masyarakat tentu dengan pembahasan dan didiskusikan dalam bingkai keilmuan prodi yaitu dengan pendekatan keagamaan dan filsafat. Hal ini bisa dilihat dalam tema-tema diskusi yang ada di tahun 2020 ini mencakup 3 hal, *Pertama* agama dan pandemic, *Kedua*, agama dan ekologi, dan *Ketiga*, punk. Dalam tema *Agama dan Pandemic* dibahas kajian seperti *Hermeneutika korona*, *Moderasi beragama di tengah pandemic*, *memahami moderasi beragama sebagai paradigma kebersamaan*, *passing over: kode-kode budaya dalam tolak pagedbluk di nusantara*, *tolak balak dalam tradisi masyarakat hindu di Bali*, redefinisi punk dan realitas kelas social di dalamnya, masa depan kajian agama dan sub kultur punk, artificial intelligence di era krisis kebenaran. Dalam tema *agama dan ekologi* terdapat kajian *echotheology: agama dan kontruksi relasi manusia dan alam*, *religion and ecology*, *mengenali dinamika bumi*.

Sebagai warga Negara yang juga akademisi, dosen Prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin IAIN Kudus melalui kegiatan konsorsium memiliki ikhtiar yang baik dengan menghadirkan berbagi pemikiran dan refleksi terhadap berbagai problematika di tengah masyarakat terutama di era pandemic sekarang ini. Dari hadirnya buku ini juga dapat menjadi bukti bahwa di era pandemic dosen tetap bisa berkarya bahkan bisa berkolaborasi dengan berbagai kalangan yang dapat menambah pengayaan kajian. Semoga buku ini bermanfaat bagi kita semua, masukan dan saran sangat ditunggu untuk kesempurnaan buku ini dan kedepan dapat dapat memberikan karya yang lebih baik lagi.

Terwujudnya buku bunga rampai ini tidak bisa terlepas dari peran Kaprodi Aqidah dan Filsafat Islam (AFI), ketua

dan anggota konsorsium dan semua pihak yang terlibat. Kepada mereka semua disampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya, jazakumullah khairan katsira.

Kudus, Mei 2021

Shofaussamawati, M.S.I
Wakil Dekan I

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	ix
1. Hermeneutika Korona Ulya (IAIN Kudus)	1
2. Menggagas Teologi Solutif di Tengah Covid-19 Nur Said (IAIN Kudus)	8
3. Tolak Bala (<i>Nangluk Merana</i>) dalam Tradisi Masyarakat Hindu Bali I Nyoman Kiriana (Universitas Hindu Negeri I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar Bali)	17
4. Teologi Masyarakat Terdampak Pandemi Irzum Farihah (IAIN Kudus)	22
5. Eko-Teologi Islam Sebagai Sebuah Terobosan Menjawab Permasalahan Ekologis Zaimatus Sa'diyah (Radboud University Nijmegen The Netherlands-IAIN Kudus)	28
6. Kehadiran Tuhan dalam Pandemi Covid-19 (Telaah Pandemi Covid-19 dalam Kajian Aqidah) Muhamad Hasan Asyadily (IAIN Kudus)	35
7. Moderasi Beragama di Masa Pandemi: Refleksi Theo-Sosiologis Luthfi Rahman (UIN Walisongo Semarang)	42
8. Memahami Moderasi Beragama Sebagai Paradigma Perilaku Masyarakat Plural di Tengah Pandemi Moh. Muhtador (IAIN Kudus)	49

9.	Bencana di Satu Sudut Perspektif Filsafat Anisa Listiana (IAIN Kudus)	61
10.	Peran Kebersyukuran Terhadap Penerimaan Diri pada Situasi Pandemi Rinova Cahyandari (IAIN Kudus)	86
11.	Realita Kelas Sosial dan Redefinisi “Punk” Aditya Rahman Yani (Pembina Punk Muslim Surabaya)	102
12.	Teosofi Sebagai Corak Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd Fathul Mufid (IAIN Kudus)	109
13.	Pengaruh Wahabisme Terhadap Fundamentalisme di Indonesia Muhamad Nurudin (IAIN Kudus)	116

HERMENEUTIKA KORONA

Ulya
IAIN Kudus

Pendahuluan

Akhir tahun 2019, dunia digoncangkan dengan ditemukannya virus SARS jenis baru di Wuhan, China, yang kemudian dinamakan korona. Penyakit yang disebabkan oleh virus ini dikenal dengan nama Corona Viruses Disease -19 atau disingkat COVID-19. Penyakit ini menyerang sistem respirasi manusia. Penularannya sangat cepat dan massiv. Dari epicentrum ditemukannya virus, penyakit ini menyebar di lintas negara dan benua sehingga WHO mendeklarasikan terjadinya pandemi global. Di Indonesia sendiri pada tanggal 2 Maret 2020, secara formal, Presiden Joko Widodo mengumumkan adanya dua orang di Depok Jakarta telah terinfeksi penyakit ini. Pernyataan presiden berlanjut dengan upaya-upaya meminimalisasi penularan dengan sosialisasi cara hidup sehat, yaitu: selalu menggunakan masker, selalu menjaga jarak fisik, sesering mungkin mencuci tangan dengan sabun dan air mengalir, tidak meludah sembarangan dan menutup mulut jika batuk. Anjuran ini membawa konsekuensi kebijakan di berbagai bidang, maka muncullah peraturan bekerja dari rumah, belajar di rumah, beribadah di rumah, dalam rentang waktu tertentu.

Terminologi korona menjadi trending topik, baik di dunia medis maupun non-medis, baik oleh orang tua sampai anak kecil, dari kota sampai di pelosok desa, baik di dunia *online* maupun *offline*. Dalam istilah hermeneutika, korona bermetamorfose dari wacana ke teks. Dia menjadi obyek perbincangan yang tidak bisa dilepaskan dari pengarang atau penciptanya dan pembacanya.

Tentang Hermeneutika

Hermeneutika dilihat dari perspektif etimologi berasal dari kosa kata Bahasa Yunani, *hermeneia*, *hermeneuien*, yang artinya penafsiran, menafsirkan (Harvey, n.d., hal. 279). Secara definitif, Palmer mendefinisikannya sebagai proses perubahan sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi tahu (Palmer, 1969, hal. 13). Sedangkan Bauman sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat mendefinisikannya sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang, dan kontradiksi yang menimbulkan keraguan dan kebingungan bagi pendengar atau pembaca (Hidayat, 1996, hal. 126). Berangkat dari definisi-definisi tersebut, hermeneutika selalu berkaitan dengan kegiatan menjelaskan sesuatu yang belum jelas. Sesuatu yang belum jelas itu biasanya disebut dengan teks. Dari sini maka pada umumnya hermeneutika dikenal sebagai ilmu yang menjelaskan atau menafsirkan atau memahami teks.

Teks, oleh Gracia, didefinisikan sebagai sekelompok entitas yang digunakan sebagai tanda yang diseleksi, diatur, dimaksudkan oleh pengarang dalam konteks tertentu dalam rangka untuk menyampaikan makna tertentu kepada pendengar (Gracia, 1995, hal. 4). Sebagai segala sesuatu yang digunakan atau ditempatkan sebagai tanda, maka teks dimaksud tidak semata-mata berkonotasi dengan fenomena tulisan saja sebagaimana yang sekarang ini dipahami oleh banyak orang, namun teks bisa meliputi jangkauan yang lebih luas, bisa berupa fakta bunyi suara, gerak tubuh, peristiwa, karya budaya, karya sastra, Undang-Undang, kitab suci, dan lain-lain.

Selanjutnya berdasarkan pada pengertian teks di atas, maka sebuah kegiatan penafsiran selalu melibatkan 3 (tiga) unsur pokok, yaitu: 1). Teks (*text*) itu sendiri yang bentuk

konkretnya tanda atau simbol. Tanda atau simbol adalah segala sesuatu yang menandai adanya sesuatu yang lain; 2). Pengarang (*author*) adalah pihak yang mengadakan teks; 3). Pembaca (*reader*) yaitu pihak yang membaca atau memahami teks. Hubungan antara ketiga unsur tersebut dinamakan struktur triadik hermeneutika. Di antara ketiga unsur itu, mula-mula ada pengarang yang bertemu dengan realitas dunia. Tatkala dia bertemu dengan realitas dunia maka akan melahirkan ide atau gagasan tertentu tentang realitas tersebut. Ide tentang realitas tersebut diungkapkannya dalam bentuk tanda bahasa. Dalam tanda bahasa memuat pesan yang akan disampaikan kepada pihak pembaca sebagai penerima teks. Oleh karena itu, idealnya hasil pembacaan pembaca atas teks yang diadakan pengarang menghasilkan maksud yang sama sebagaimana yang diinginkan pengarang, namun realitasnya belum seperti itu bahkan penerimaan pembaca yang satu dengan yang lain sering juga berbeda. Hal ini disebabkan banyak faktor. Tulisan ini tidak akan memperdebatkan mengapa ada kutub idealitas dan realitas, juga tidak memaparkan faktor-faktor yang menyebabkan perbedaan pembacaan, tetapi memaparkan adanya beragam hasil pembacaan atas teks yang sama.

Korona dalam Hubungannya dengan Teks, Pengarang, Pembaca

Kata korona, menjadi salah satu kata yang barangkali paling populer tetapi paling mengerikan sepanjang perjalanan tahun 2020. Sejak pertama kali muncul nama ini menjadi sorotan media dan membuat publik dunia, termasuk Indonesia, cemas dan ketakutan karena penularan dan penyebarannya sangat cepat dan tidak bisa dilokalisasi. Dia adalah sebuah fakta obyektif yang menunjuk kepada virus yang bentuk fisiknya tak terlihat oleh kasat mata, kecuali menggu-

nakan instrumen kaca pembesar. Korona sebagai virus pathogen menyerang sel-sel di daerah tenggorokan atau saluran pernafasan dan di sana dia akan akan beranak pinak, masuk ke saluran nafas paling dalam, yaitu paru-paru. Pada kondisi ini muncul rasa nyeri, sakit dan demam pada tubuh. Sel-sel tubuh yang diserang oleh virus ini akan teriritasi hingga menimbulkan batuk. Awalnya batuk kering, namun bisa berlanjut menjadi batuk berdahak dengan lendir tebal. Virus makin banyak menekan dan menyerang benteng pertahanan tubuh. Ketika sistem kekebalan tubuh berhasil memberantas virus, tubuh pulih kembali, namun apabila kalah berperang akan jatuh ke tahap sakit yang lebih serius (Santoso, 2020, hal. 6).

Korona memang fakta obyektif bidang medis. Melekat pada nama korona adalah virus. Namun dia juga menyentuh dunia subyektif karena dia diinformasikan dan diperbincangkan oleh publik di berbagai macam media. Banyak pihak-pihak yang memperbincangkan, membaca atau memahaminya dari perspektifnya masing-masing. Di sini korona bermetamorfosis dari fakta obyektif menjadi tanda atau simbol. Korona bukan virus itu sendiri tetapi simbol bahasa yang dilekatkan pada virus dengan gambaran di atas. Sebagai simbol maka perbincangan tentangnya melibatkan pengarang dan pembaca. Korona tidak ada dengan sendirinya, dia diadakan atau diciptakan pengarang. Publik bersepakat asal muasal pengadanya adalah Dzat Yang Maha Pengada dan Pencipta, Tuhan. Tuhan menciptakan korona pasti ada pesan yang ingin disampaikan kepada manusia, makhlukNya. Publik manusia di dunia membaca pesan di balik tanda korona yang diciptakan Tuhan. Hasilnya sangat bervariasi.

Variasi pembacaan publik terhadap korona dapat dipetakan setidaknya menjadi 2 (dua), yang pertama menilainya sebagai peristiwa medis dan yang kedua melihatnya sebagai fenomena teologis. Bagi publik yang melihatnya sebagai

fenomena teologis juga memiliki keragaman pendapat: ada yang berpendapat secara konservatif, ada yang berpendapat moderat, dan ada yang berpendapat progressif. Penjelasan pemetaan seperti di bawah ini:

1. Kelompok pertama, melihat korona sebagai fakta medis

Kelompok ini menjelaskan korona sebagai peristiwa medis. Kelompok ini menjelaskan bahwa korona adalah virus yang menyebabkan penyakit menular. Penularan bisa lewat droplet maupun bersentuhan langsung dengan orang yang terinfeksi. Orang yang terinfeksi virus ini ada yang tidak menampakkan gejala sama sekali tetapi ada yang memiliki gejalanya, seperti: demam, batuk, gangguan pembauan, sampai gangguan pernafasan dan sesak nafas. Prosesnya sangat cepat bisa hanya dalam 4 sampai 7 hari, terutama bagi mereka yang imunitas tubuhnya rendah, usia rentan, memiliki penyakit bawaan lainnya bisa menyebabkan mortalitas. Karena ini persoalan medis, maka harus ditangani secara medis. Anjuran tenaga medis dan pemerintah wajib ditaati agar wabah ini tidak merajalela.

2. Kelompok kedua, melihat korona dari fakta teologis

Kelompok ini memaparkan bahwa wabah ini adalah cobaan iman dari Allah untuk mengingatkan umat beriman agar mawas diri. Karena ini cobaan iman, maka umat segera banyak berdoa dan selalu mendekatkan diri pada-Nya. Kelompok ini dibagi menjadi 3 (tiga), yaitu:

- a. Mazhab konservatif. Mazhab ini berpendapat bahwa wabah korona adalah takdir Tuhan. Manusia tidak bisa berbuat apa-apa kecuali pasrah, berdoa, dan bertobat mohon ampun kepada tuhan jika ini adalah hukuman atas kejahatan dan dosa.

- b. Mazhab moderat. Mazhab ini berpendapat bahwa bencana korona itu dapat disebabkan oleh kerjaan manusia tetapi juga diyakini ada intervensi Tuhan di dalamnya. Oleh karena itu menghadapinya dianjurkan tetap beribadah mendekati diri pada Allah sebagai bentuk ihtiar batin, tetapi juga harus mengikuti cara hidup sehat sebagai ihtiar lahir.
- c. Mazhab progressif. Mazhab ini meyakini bahwa semua kejadian luar biasa, termasuk wabah, semata-mata berasal dari manusia dan keniscayaan alamiah untuk mencapai keseimbangan alam. Tidak ada intervensi tuhan dalam setiap kejadian luar biasa itu. Intervensi tuhan sebatas pemberian akal budi agar manusia berpikir secara kreatif menemukan solusi atas bencana yang menimpa mereka.

Penutup dan Refleksi

Berdasarkan pembacaan pembaca terhadap adanya teks korona telah memproduksi keberagaman pemahaman. Adanya keberagaman pemahaman tidak perlu disikapi dengan saling memperlawkannya. Kesadaran macam ini justru harus mulai dibangun sebagai upaya awal meretas eksklusivisme pemikiran, bahkan ilmu yang pada kenyataannya lebih banyak merugikan kehidupan manusia. Di sinilah perlunya kerjasama antara agamawan dan ilmuwan memberi contoh kearifan yang secara integratif menjalankan ajaran agama sekaligus melaksanakan cara hidup sehat dengan segala kesigapan menghadapi wabah korona beserta efek-efek sosial budayanya.

Daftar Pustaka

- Gracia, J. JE. (1995). *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York.
- Harvey, V. A. (t.th). "Hermeneutics", dalam Mircea Elliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, New York: Macmillan Publishing Co.
- Hidayat, K. (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Santoso, D. "Korona Belokkan Imunitas Berlebih Jadi Senjata Makan Tuan" , *Kompas*, Rabu 8 April 2020

MENGGAGAS TEOLOGI SOLUTIF DI TENGAH PANDEMI COVID-19

Nur Said
IAIN Kudus

Pendahuluan

Bulan ini, Desember 2020 adalah setahun persis sejak dunia mengumumkan Virus Corona semula terdeteksi di Wuhan, China pada Desember 2019, sehingga dikenal dengan Corona Virus Disease 2019 (COVID-19). Sekitar tiga bulan berikutnya tepatnya bulan Maret 2020 dinyatakan masuk di Indonesia sejak dua orang warga negara Indonesia dinyatakan tertular dari Turis Jepang. Namun pada bulan Desember 2020 ini media dunia mengumumkan ada varian baru COVID-19 yang dikabarkan lebih cepat penyebarannya dibanding varian sebelumnya (Kompas, 22 Desember 2020).

Penulis tak bermaksud membahas polemik tentang jenis varian COVID-19 itu. Namun penulis dalam hal ini akan mencoba menuangkan suasana batin masyarakat Islam terutama di Kudus dan sekitarnya dan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia dalam pengalaman orang-orang biasa yang kemudian penulis teropong sebagai tantangan teologi Islam. Solusi teologis apa yang bisa ditawarkan dalam merespon dinamika krisis akibat pandemi COVID-19 yang menyayat hati ini. Namun sebelumnya perlu merenung konteks sosial tantangan teologis di tengah pandemi COVID-19 yang masih berlangsung hingga artikel ini ditulis.

Konteks Sosial COVID-19 dalam Keberagamaan Islam

Dalam beberapa bulan terakhir ini hampir setiap hari kabar duka terdengar begitu massif. Di media sosial, di WhatsApp Grup dan kabar di tetangga sebelah, kabar duka seringkali terdengar yang sebagian besar pemakaman melalui protokol COVID-19. Bahkan menurut laman Worldometers, hingga Selasa (22/12/2020), total kasus COVID-19 di dunia terkonfirmasi sebanyak 77.666.092 (77 juta) kasus. Dari jumlah tersebut, sebanyak 54.516.220 (54 juta) pasien telah sembuh, dan 1.707.883 orang meninggal dunia.

Sementara dalam konteks Indonesia sebagaimana disebutkan dalam Harian Kompas (22/12/2020), kasus positif COVID-19 di Indonesia sebanyak 671.778 orang. Sedangkan untuk kasus sembuh sebanyak 546.884 orang. Sedangkan pasien yang meninggal dunia karena infeksi COVID-19 menjadi 20.085 orang. Serangan COVID-19 tidak pandang bulu, mulai dari tenaga medis, dokter, pejabat, birokrat hingga para Kiai.

Menurut data Asosiasi Pesantren Nahdlatul Ulama atau Rabithah Ma'ahid Islamiyah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (RMI PBNU) hingga 8 Desember 2019 tercatat ada 207 ulama pengasuh pondok pesantren telah meninggal dunia karena terpapar COVID-19. Belum lagi ditambah korban dari orang biasa yang makin hari makin memprihatinkan.

Suasana batin seperti inilah yang telah mendorong ulama dan umara satu membangun komitmen untuk mengampanyekan protokol kesehatan melalui Satuan Tugas Penanganan COVID-19 mulai tingkat pusat hingga Kabupaten yang populer dengan #3M yakni: memakai masker, menjaga jarak dan menghindari kerumunan, serta mencuci tangan pakai sabun dengan air yang mengalir (3M).

Anomali Moral di Tengah COVID-19

Dengan komitmen pada protokol kesehatan inilah, pandemi COVID-19 telah menghentak kesadaran kita secara radikal baik secara moral, spiritual, sosial, ekonomi, politik budaya dan utamanya kesehatan. Hampir semua aspek kehidupan terkena dampaknya. Menghindari perjumpaan saudara atau sahabat justru sebagai wujud ungkapan cinta karena hal ini sebagai salah satu cara menghindari penularan COVID-19. Kerja dan belajar di rumah menjadi bentuk keadaan baru, karena hal ini bagian dari cara terbaik mencegah menularnya COVID-19 yang mematikan itu. Demikian juga salat jamaah yang dalam ajaran Islam sangat disunahkan, adanya COVID-19 justru untuk sementara tidak dianjurkan.

Istilah isolasi, karantina, *Work from Home* (WfH) makin populer sehingga hampir semua kegiatan banyak dikerjakan di rumah, baik urusan studi, perkantoran, dunia usaha hingga *ngaji* dan dakwah Islamiah. Isolasi diperlukan menghindari penularan bagi yang terjangkit COVID-19, demikian juga karantina.

Mencermati konteks sosial kehadiran COVID-19 dengan beragam alternatif penanganan 3M yakni: memakai masker, menjaga jarak dan menghindari kerumunan, serta mencuci tangan pakai sabun dengan air yang mengalir ini tidak akan berhasil tanpa campur tangan para Kiai, dokter dan pemerintah. Hal ini menyangkut iman (teologi), imun (medis) dan mental (psikis). Hal ini selaras dengan pernyataan Ibnu Shina yang cukup populer bahkan menjadi viral bahwa: *Al-wahm nishfu al-da', wa al-ithmi'nan nishfu al-dawa, wa al-sabr bidayah al-syifa* (Serba khawatir/panik adalah separuh penyakit, ketenangan adalah separuh pengobatan, dan kesabaran adalah awal dari kesembuhan).

Pendekatan *Scientific Cum Doctrinaire* dalam Beteologi

Fenomena yang ada menunjukkan bahwa dimensi kepanikan, ketenangan dan kesabaran sebagian bagian dari iman ternyata berdampak pada imun. Dalam perspektif ini perlu pendekatan kajian dimensi iman atau teologi dengan pendekatan apa yang disebut oleh Mukti Ali sebagai pendekatan *scientific-cum-doctrinaire* (SCD). Ia menyatakan:

“Pendekatan terhadap agama sekarang ini ada dua, dan akan saya tambahkan lagi sehingga menjadi tiga. Yang pertama adalah *scientific*, bagaimana mendekati agama secara ilmiah, yaitu dengan pendekatan antropologis, sosiologis, historis, atau filosofis. Yang didapat adalah tingkah laku orang beragama. Pendekatan pertama ini saya tolak karena tidak cocok. Pendekatan kedua adalah secara dogmatis yaitu yang ada pada umumnya digunakan di pesantren-pesantren. Mengapa begini? Mengapa begitu? Sebab al-Quran maupun Hadis bilang begitu. Bagi saya yang ideal adalah menggabungkan keduanya, ilmiah plus doktriner. Ya secara sosiologis tetapi juga Qur’ani, secara antropologis tetapi disertai penjelasan Hadis, secara filosofis dan Qur’ani. Inilah pendekatan sintesis atau integral yang saya kembangkan” (Ali, 1987, hal. 322–323).

Pendekatan SCD di atas menunjukkan perlunya kombinasi pendekatan normatif dan pendekatan empiris dalam studi Islam. Dalam hal ini Islam dapat dianalisa dan diinterpretasikan secara doktriner, historis dan empiris. Pendekatan normatif seharusnya diintegrasikan dengan pendekatan empiris sambil mempertimbangkan dan memahami kondisi

sejarah, sosial dan budaya. Memposisikan Islam sebagai fenomena empiris berarti memungkinkan kajian Islam akan melahirkan sains atau minimal teologi solutif yang bersifat terapan dalam menghadapi pandemi COVID-19.

Best Practice Teologi Solutif

Teologi dalam Islam memang hal yang mendasar dalam kajian Islam. Kajian teologi juga bagian dari ilmu dasar dalam agama (*ushuluddin*). Hanafi (1991) menyatakan bahwa:

“Teologi bukan ilmu tentang “Tuhan” yang menurut pengertian etimologis terdiri dari susunan kata “*logos*” dan “*theos*” - namun ia merupakan ilmu perkataan (ilmu kalam). Person Tuhan tidak tunduk kepada ilmu. Tuhan tercermin dalam perkataan “*logoly*”. Ilmu perkataan merupakan ilmu analisis percakapan yang bukan hanya bentuk-bentuk murni ucapan melainkan juga konteks ucapan, yakni pengertian yang mengacu pada iman...Teologi memang antropologi, yang berarti ilmu-ilmu tentang manusia, sebagai tujuan perkataan dan sebagai analisis percakapan.”

Pernyataan tersebut menyadarkan kita sebagai pengkaji Islam dan iman hubungannya dengan iman bahwa teologi bukanlah ilmu yang suci melainkan ilmu sosial yang tersusun secara kemanusiaan dan merupakan bagian dari tradisi, sehingga perlu dikaji ulang, dikritisi, bahkan didekonstruksi untuk selanjutnya dikontekstualisasi. Maka kalau penulis dalam *paper* ini menyebut teologi solutif, hal ini sebagai sebuah tuntutan yang mendesak bahwa para ilmuwan *ushuluddin* tidak cukup hanya berbicara pada aras langit

tetapi perlu tawaran struktur teknis yang yang bisa secara ilmiah dan merupakan bagian dari teknologi yang membumi.

Sebagai bagian dari contoh baik (*best practice*) bisa mencermati misalnya dengan apa yang ditulis oleh Erbe Sentanu (2009) dengan *Quantum Ikhlas, Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*. Dalam sebuah pengalaman yang dicantumkan dalam buku tersebut dinarasikan sebagai berikut:

“Dokter angkat tangan, Endrasari pun memulai kehidupan yang 'sumbing'. Ia mesti menenteng tabung oksigen ke mana-mana sebab dadanya digodam sesak hebat. Biang keladinya; Bronchitis akut. Penyakit paru ini tak hanya menguntit berat badan Endrasari, juga memaksa dia meneguk 12 jenis obat selama setahun. Lusinan ramuan kimia dari apotek bagaikan tak bertuah. Penyakitnya bersifat psikosomatis: Tidak berasal dari serbuan virus atau bakteri, melainkan berasal dari pikiran. Dokter menyuruh dia menyembuhkan luka batinnya dahulu jika ingin pulih. Ikhlas. Kembali ke titik nol. Hasilnya? Sebuah paradox. Sikap ikhlas yang sebelumnya ia anggap sebagai simbol kelemahan justru memberinya kekuatan subtil. Dalam ikhlas, kuncinya adalah: manakala kita memasrahkan segala sesuatunya pada Tuhan, saat itu pula pupus segala cemas. Kita menjadi lebih kuat. Mengapa? Karena urusan kita sudah diserahkan kepada sang Maha berkehendak. Apakah itu berarti pasrah? Disinilah uniknya. Ketika terasuk rasa ikhlas, secara otomatis, kita akan menjadi lebih bijaksana. Lebih mengenali diri sendiri. Lebih cerdas, lebih kreatif, dan pada gilirannya; lebih produktif”.

Menurut Erbe Sentanu (2009) dalam kondisi ikhlas, otak memproduksi hormon serotonin dan endorphen yang menyebabkan seseorang merasa nyaman, tenang, dan bahagia, dalam zona ikhlas, bermekaranlah berbagai energi positif, rasa syukur, sabar, dan termasuk fokus dan penuh tenaga. Energi ikhlas ini kemudian menyebar ke setiap jengkal tubuh. Membikin imunitas tubuh meningkat, pembuluh darah terbuka lebar, detak jantung stabil, dan kapasitas indera peningkatan.

Lebih jauh dalam buku tersebut Sentanu menepohng dampak ikhlas lewat elektroesefalogram (EEG), yang menunjukkan adanya gelombang otak memancarkan gelombang sesuai kondisi jiwa seseorang yang memacu ketenangan dan kebahagiaan. Teknologi mutakhir menunjukkan rasa bahagia membentang antara panjang gelombang alfa dan theta pada otak. Inilah zona ikhlas. Zona ikhlas berada di frekuensi 8 hz hingga 13.9 hz atau alfa. Orang yang sedang rileks, melamun, atau berkhayal, berada dalam frekuensi ini. Anak-anak balita frekuensinya selalu berada dalam posisi alfa karenanya mereka selalu jujur, polos dan tak pernah larut bersedih.

Zona ikhlas juga terbentang di antara frekuensi 4 hz hingga 7.9 hz atau theta. Dalam kondisi ini pikiran menjadi amat kreatif dan inspiratif. Pikiran juga terasa khusuk, rileks, hening, dan amat intuitif. Telaah Erbe Sentanu ini selaras dengan Ibnu Shina sebagaimana disinggung di atas bahwa ketenangan adalah separo dari obat, Mengapa? Ternyata dalam riset Sentanu ketenangan itu bisa diperoleh dengan mengaktifkan teknologi hati yang disebut dengan quantum ikhlas.

Semakin pandai diri ini menyotel frekuensi alfa atau theta, maka semakin mudah dalam menjalani hidup meskipun dalam menghadapi berbagai persoalan termasuk menghadapi pandemi COVID-19. Frekuensi ini menawarkan kelelahan hidup sesungguhnya, rasa syukur dan nyaman. Karena itulah, ukuran sukses (kebahagiaan) sebetulnya amat ditentukan oleh keberhasilan merasakan pikiran bahagia.

Kenyataan ini juga menemukan pembenarannya dalam kajian David R. Hawkins, M.D., Ph.D di dalam *Power Verses Force*. Yang menyebutkan bahwa frekuensi diri berpengaruh pada daya tahan melawan serangan Coronavirus penyebab wabah COVID-19. Coronavirus memiliki frekuensi sekitar 5,5 Hz dan mati pada 25 getaran perdetik. Disebutkan juga bahwa orang-orang yang bersyukur memiliki frekuensi 150 Hz, ikhlas 350 Hz.

Dua kajian *best practice* tentang ikhlas dan syukur dalam doktrin Islam ternyata bisa ditelaah dengan pendekatan saintifik yang justru memberi efek domino ditemukannya teknologi melejitkan ketenangan yang yang sekaligus menguatkan imun melalui quantum ikhlas dan quantum syukur. Inilah yang penulis sebut sebagai teologi solutif dalam menghadapi pandemi COVID-19 yang memiliki struktur teknis dan teknologis yang jelas.

Daftar Pustaka

- Ali, M. (1987). *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*. Jakarta: Rajawali.
- Hanafi, H. (1991). *Agama, Idiologi dan Pembangunan*. Jakarta: P3M.
- Hawkins, D. R. (2018). *Power Vs Force, Faktor Terselubung Penentu Perilaku Manusia*, Pustaka Bentara.
- Said, N. (2013). "Teologi Kontekstual Transformatif" *Fikrah Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*. 1(1).
- Sentanu, E. (2009). *Quantum Ikhlas, Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*. Jakarta: Elexmedia.

TOLAK BALA (*NANGLUK MERANA*) DALAM TRADISI MASYARAKAT HINDU BALI

I Nyoman Kiriana

Universitas Hindu Negeri

I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar Bali

Pendahuluan

Dalam keyakinan umat Hindu dikenal dengan adanya berbagai jaman yang salah satunya disebut dengan jaman *Kali Sangara*. *Kali Sangara* dapat diartikan jaman kalut, tidak menentu, kacau atau panas, mungkin situasi ini kalau di Jawa mirip dengan istilah *Kalabendhu*/jaman edan. Dalam Bahasa Jawa seperti yang dikemukakan oleh Ranggawarsita: *Amenangi zaman edan, ewuh aya ing pambudi, milu edan ora tahan, yan tan melu anglakoni boya kaduman milik, kaliren wekasanipun ndilalah karsaning Allah, begya begyaning kang lali, luwih begya kang eling lan waspada* (menyaksikan zaman edan, tidaklah mudah untuk dimengerti, ikut edan tidak sampai hati, bila tidak ikut, tidak kebagian harta, akhirnya kelaparan, namun kehendak Tuhan, seberapapun keberuntungan orang yang lupa, masih untung (bahagia) orang yang (ingat) sadar dan waspada).

Masyarakat Hindu di Bali, meyakini bahwa konsep dasar keimanannya yaitu segala sesuatu yang ada di dunia ini berasal dari Tuhan. Ada empat hal yang diyakini akan terjadi dalam kehidupan ini yaitu *suka*, *duka*, *lara* dan *pati*. Semua hal tersebut berasal dari *sangkan paraning dumadi*. Karena manusia lahir di alam, maka mereka harus mengalami, dalam hidupnya pasti akan mengalami suka, duka, lara, pati dan akan kembali pada Tuhan. Oleh karena ada keyakinan seperti itu, sehingga segala sesuatunya akan dikembali-

kan pada Tuhan. Adapun proses pengembalian itu cenderung dilakukan lewat jalan yadnya, seperti misalnya nangluk merana, sasab dan tetumpur agung yang dilakukan yadnya di alam baik di gunung maupun di laut. Hal ini diyakini karena sumber kehidupan dan rezeki serta penyakit pada alam ini diyakini datangnya dari gunung dan laut. Dan apabila ada bencana, agar segala bencana itu tidak berkelanjutan, maka masyarakat Bali melakukan pemujaan dan persembahkan pada *Bhatara*/Tuhan yang berstana di gunung dan di laut (*asta dikphalaka*) delapan penyangga penjuru mata angin yang dalam konsep filsafat Bali disebut dengan *dewata nawa sanga*. Hal inilah dianggap sebagai tempat-tempat penjaga masyarakat Bali, agar bencana itu berkurang keanasannya.

Sampai saat ini, masyarakat Bali masih melakukan ritual tolak bala yang di mulai dari (*sasih kalima* sampai *kasanga*) atau sekitar Bulan Nopember sampai Maret yang pada puncaknya adalah *sasih kasanga*/Maret (sehari sebelum hari raya Nyepi dengan upacara *Tawur Kasanga*).

Secara umum umat Hindu di Bali akan melaksanakan ritual-ritual terkait dengan tolak bala (*nangluk merana*/membentengi bencana). Ritual-ritual ini akan dilaksanakan di tingkat Provinsi, Kabupaten, Kecamatan, Desa Adat dan sampai tingkat rumah tangga yang secara serempak dilakukan oleh masyarakat Hindu di Bali untuk mahayu-hayu bhuwono.

Dalam pandangan masyarakat Hindu di Bali, hidup matinya agama tergantung pada raja/penguasa. Pada tingkat provinsi maka gubernur yang menjadi raja/penguasa sebagai kepala daerah, yang selalu akan koordinasi dengan majelis keagamaan yaitu Majelis Desa Adat (MDA) dan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI). Ketiga lembaga ini akan mengadakan pertemuan-pertemuan terkait dengan kerahayuan jagat.

Pembahasan

Dalam Lontar Sanghara Bumi dijelaskan sebagai berikut: kalau ada bencana alam, gempa bumi berlindunglah ke tempat yang lapang, kalau ada bencana banjir berlindunglah ke tempat yang tinggi, kalau ada puting beliung berlindunglah di gua-gua, kalau manusia kebingungan tidak tahu yang benar, maka manusia akan berlindung pada sastra-sastra agama dan Tuhan. Untuk mengatasi bencana-bencana alam, sasab merana dan tetumpur agung, maka umat Hindu di Bali akan mengacu pada sastra-sastra agama yang telah dibuat berupa keputusan-keputusan oleh Majelis Desa Adat (MDA) dan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) dan yang berhak mengedarkan adalah gubernur sebagai kepala daerah.

Adapun keputusan-keputusan yang telah dibuat oleh Majelis Desa Adat (MDA) dan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) dan diedarkan oleh Gubernur adalah sebagai berikut:

1. Pada Hari Rabu, 29 Januari 2020, dalam rangka meminimalisir penyebaran virus corona, pihak Pemerintah Kabupaten Karangasem telah melakukan Upacara Nangluk Merana yang dilaksanakan di Pura Penataran Agung, Desa padang Bai, Manggis Karangasem, hal ini dapat diakses:
<https://www.nusabali.com/berita/67969/upaya-niskala-cegah-virus-corona>
2. Pada Hari Selasa, 24 Maret 2020, bertepatan dengan Tilem Kesanga dan hari Pengerupukkan serta pelaksanaan Tawur Agung Kesanga di Pura Besakih dan tingkat Kabupaten, Kecamatan, Desa adat serta tingkat rumah tangga, saat itu pula terjadi peristiwa kukul keramat yang ada di Puri Klungkung Masuara. Hal ini diyakini akan ada bencana besar, sehingga masyarakat diharapkan membuat upacara penolak bala de-

ngan sarana daun pandan berduri, diisi bawang, cabe, uang kepeng dan benang tridatu.

<https://baliexpress.jawapos.com/read/2020/03/27/185819/>.

3. Pada hari Selasa, 31 Maret 2020, pukul 18.00 Wita; masyarakat Hindu Bali diharapkan memohon keselamatan bersama dengan menghaturkan pejati pada Pura Kahyangan Tiga dan rumah masing-masing sampai Covid berakhir.

<http://www.balipost.com/news/2020/03/31/112743/Hari-Ini,Desa-Adat-Diminta...html>.

4. Pada hari Kamis, 2 April 2020, masyarakat dihimbau agar melaksanakan ritual di tingkat Desa Adat dengan sarana banten pejati dari tanggal 2-7 April 2020 dan diharapkan menghaturkan segehan wong-wongan didepan pintu masuk.

<https://baliexpress.jawapos.com/read/2020/04/01/186571/pemprov-bali-minta-warga-haturkan-pejati-dan-nasi-wong-wongan>.

5. Pada Hari Rabu, 22 April 2020 bertepatan dengan Tilem Kedasa, dilaksanakan ritual Peneduh Gumi di pura Besakih dilaksanakan oleh MDA dan PHDI serta Krama Desa Adat Besakih. Hal yang sama juga dilaksanakan di tingkat Desa Adat di Pura Kahyangan Tiga, juda pada tingkat keluarga dengan menghaturkan segehan putih kuning di natar sanggah dan segehan 9 tangkih di lebu/depan pintu masuk rumah.

<https://baliexpress.jawapos.com/read/2020/04/19/189817/upacara-peneduh-jagat-digelar-berjenjang-saat-tilem-kadasa>.

6. Pada hari Kamis, 7 Mei 2020; bertepatan dengan hari Purnama, dihimbau pada saat Sulinggih /Pandita melaksanakan upacara Surya Sewana, agar ditambah

dengan doa puja stawa, yaitu Akasa stawa, Teja stawa, Partiwī stawa, Bayu stawa dan Agni stawa.

<https://www.suaradewata.com/read/202005050026/phdi-bali-himbau-umat-hindu-melanjutkan-nyejer-pejati-pada-purnama-7-mei-2020.html>.

Demikianlah, keyakinan masyarakat Hindu di Bali terkait dengan Upacara Tolak Bala, semoga COVID-19 dapat segera berakhir, dan masyarakat dapat melakukan aktifitas seperti sediakala.

TEOLOGI MASYARAKAT TERDAMPAK PANDEMI

Irzum Fariyah
IAIN Kudus

Pendahuluan

Manusia diciptakan Allah ke muka bumi ini sebagai khalifah, yang mempunyai tugas atas kekhalifahannya untuk menjaga alam dan seisinya, baik makro kosmos maupun mikro kosmos. Allah SWT menciptakan manusia merupakan satu paket dengan diciptakannya alam semesta ini. Oleh karena itu, sudah menjadi kewajiban manusia menjaga amanah yang diberikan Allah SWT kepada kita semua. Konsep kekhalifahan sendiri dapat dibagi menjadi tiga unsur: (1) manusia sebagai khalifah; (2) bumi tempat tinggal manusia; dan (3) tugas kekhalifahan yang ditugaskan Allah SWT. Dengan demikian, kekhalifahan menuntut pemeliharaan, bimbingan, pengayoman, dan pengarahan seluruh makhluk agar mencapai tujuan penciptaan, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Anbiya' ayat 16 dan QS. al-Hijr ayat 85. Melalui tugas kekhalifahan tersebut, Allah SWT memerintahkan manusia membangun alam semesta ini sesuai dengan tujuan yang dikehendaki-Nya, sebagaimana dalam QS. Hud ayat 61.

Teks agama tersebut mempunyai pesan, bahwa alam mempunyai jiwa dan hendaknya manusia mampu menjaga dan bersahabat dengan alam, sebagaimana Islam juga memperkenalkan tentang pesaudaraan semakhluk. Selaras dengan hal tersebut, para tokoh lingkungan memperkenalkan etika lingkungan: *Pertama*, egoisme, bahwa selama yang bersangkutan menyadari ketergantungan pada yang lainnya, paling tidak dapat mendorong untuk berperan serta dalam

pengelolaan lingkungan. *Kedua*, Humanisme (persaudaraan sekemanusiaan) sehingga mampu mewujudkan solidaritas sosial. *Ketiga*, Sentientisme yang berarti kesetiakawanan terhadap makhluk yang berperasaan dan memiliki sistem saraf sehingga merasakan sakit jika tersakiti. *Keempat*, Fitalisme, kesetiakawanan terhadap sesama makhluk, baik yang berperasaan maupun tidak, seperti halnya kepada tumbuhan. *Kelima*, Altruisme, merupakan puncak dari etika, di situ seseorang merasakan solidaritas kepada semua makhluk, yang bernyawa maupun tidak.

Proses interaksi antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam, idealitasnya terjadi keseimbangan. Sebagaimana prinsip dalam struktural fungsional bahwa suatu sistem dan bagian yang saling berhubungan dan bekerja harmonis untuk menjaga keadaan yang seimbang, keterkaitan antara satu masyarakat dengan memfokuskan pada bagaimana setiap bagian mempengaruhi dan dipengaruhi bagian lainnya. Namun, realitas yang terjadi berbeda kecenderungan masyarakat melakukan tindakan yang melanggar aturan-aturan sebagaimana telah ditetapkan baik tatanan agama maupun negara sehingga hal tersebut menjadi kebiasaan yang sudah mengakar di masyarakat, misalnya, banyak masyarakat membuang sampah sembarangan. Hal tersebut mengakibatkan lingkungan kotor, saluran sungai tidak lancar dan banjir. Selain efek lingkungan, bau sampah yang dibuang di sungai menimbulkan ketidaknyamanan masyarakat sekitar sungai.

Keteledoran tersebut juga berdampak pada bencana alam yang terjadi silih berganti di negara ini, mulai dari banjir, longsor, gempa bumi, tsunami, dan yang saat ini sedang dialami masyarakat global adalah pandemi COVID-19. Sebagai umat beragama dalam menghadapi pandemi tentu lebih mendekatkan diri kepada Sang Khaliq dengan tidak melupakan proses ikhtiar dan tawakal.

Setiap manusia memiliki pemahaman yang beragam dalam menanggapi pandemi saat ini. Sebagian masyarakat menganggap bahwa pandemi merupakan bagian dari ujian yang diberikan Sang Khaliq agar manusia semakin berpikir dan mengambil pelajaran dari pandemi COVID-19. Sebagian yang lain memaknai sebagai peringatan bagi orang-orang yang sudah lalai dengan tatanan agama sehingga pandemi ini sebagai hukuman atas keingkarannya pada ajaran agama yang sudah tertulis dan seharusnya menjadi kewajiban yang mestinya dipatuhi. Disinilah keimanan seseorang semakin meyakini, bahwa keterlibatan Sang Khaliq selalu ada di setiap bencana yang dihadapi umat manusia, khususnya COVID-19.

Bencana COVID-19 juga menjadikan masyarakat mampu memperkuat jalinan solidaritas antarsesama, untuk mengorganisasi masyarakat dalam membangun solidaritas antar kelompok masyarakat lain yang sedang tertimpa kesulitan. Dalam posisi bencana, sering kali antarmasyarakat tidak memedulikan perbedaan agama diantara mereka yang menolong dan yang ditolong. Dengan demikian, nilai-nilai dalam ajaran agama mampu menggerakkan nilai kemanusiaan untuk membangkitkan solidaritas antar sesama manusia.

Teologi Masyarakat Terdampak Pandemi

Dalam melihat pandemi COVID-19 ini, ada tiga paradigma sikap teologis dan etis (Laksana, 2020) yang dapat dijadikan sebagai rujukan. *Pertama*, sikap fatalistik yang ekstrem, yang mempunyai pandangan bahwa pandemi ini sebagai kehendak Tuhan, di mana manusia tidak memiliki kuasa apapun untuk menghindarinya, termasuk siapa yang akan terdampak dan tidak sudah ditetapkan Tuhan. Oleh karena itu, tidak sedikit di kalangan umat beragama yang tidak mematuhi aturan pemerintah dalam upaya pencegahan seperti

social distancing dalam beribadah. *Kedua*, sikap rasionalisme pragmatisme teologis, mempunyai pandangan bahwa COVID-19 yang mewabah di masyarakat saat ini dapat dijelaskan dengan saintifik (epidemiologi). Pandangan ini sangat bertolak belakang dengan yang pertama, bahwa yang terdampak pandemi COVID-19 bukan Tuhan yang memilih, namun ini adalah fenomena dalam dunia medis/kedokteran. *Ketiga*, perpaduan antara fatalisme dan rasionalitas. Pandangan ini melibatkan iman dan sains, di mana iman mempunyai fungsi untuk menguatkan kehidupan manusia dalam menghadapi pandemi COVID-19 ini dan berobat secara medis juga *social distancing* bagian dari ikhtiar manusia sebagai hamba Allah.

Harold Koenig mendefinisikan agama sebagai suatu sistem yang terorganisasi yang terdiri atas keyakinan-keyakinan, praktik-praktik dan ritual tertentu dalam sebuah komunitas. Agama didesain untuk meningkatkan rasa kedekatan kepada yang sakral atau yang transenden dan juga untuk meningkatkan pemahaman tentang hubungan dan tanggung jawab seseorang terhadap sesama dalam kehidupan bersama pada sebuah komunitas. Dengan demikian, agama mempunyai dua dimensi, yaitu dimensi personal dan dimensi sosial. Satu sisi agama didesain untuk meningkatkan hubungan dan interaksi yang intim antara diri manusia dengan yang transenden atau sakral, di sisi lainnya agama melihat komunitas yang mampu menjelaskan tanggung jawabnya terhadap lingkungan alam dan sosialnya.

Sebagaimana hasil riset Stern pada kasus bencana gempa bumi dan tsunami di Aceh pada tahun 2004, hasil wawancara dengan para tokoh agama tentang memaknai bencana dan keterlibatan Tuhan di dalamnya, bahwa para tokoh menganggap bencana merupakan pesan Tuhan kepada manusia sebagai khalifah yang selama ini tidak amanah atas alam yang sudah dititipkan kepadanya untuk dijaga dan

dipelihara dengan baik. Pesan Tuhan tersebut tidak hanya sekali, namun berulang kali mulai dari tingkatan pesan yang terkecil, namun manusia belum juga sadar atas pesan Tuhan tersebut, dan pada akhirnya kemurkaan Tuhan kepada manusia diperlihatkan dengan terjadinya bencana tsunami. Pada posisi kemurkaan Tuhan, manusia baru sadar bahwa bencana tersebut bagian dari kelalaian mereka untuk menjadi khalifah di muka bumi ini. Jika memaknai tugas manusia sebagai khalifah, hidup ini bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan sendiri tanpa memedulikan yang lain, namun tanggung jawab itu menjadi kewajiban seluruh umat manusia, untuk menjaga lingkungan alam dan sosial. Tentunya tatanan agama sudah mengatur begitu detail mana yang harus dilakukan dan mana yang harus ditinggalkan. Namun kelalaian manusia terhadap aturan-aturan tersebut menjadikan manusia terlena dengan kesenangan pribadi semata (Syamsiyatun, 2012).

Sebagaimana dalam al-Quran, beberapa peristiwa bencana yang dialami pada kedhaliman kaum masa Nabi saat itu, seperti peristiwa musnahnya Bani Tsamud, kasus antara Israil dan Jalut, kasus pasukan gajah, dan masih banyak yang lainnya. Jika kasus-kasus zaman Nabi dianggap sebagai epidemi/pandemi, kasus COVID-19 yang melanda masyarakat saat ini bukanlah permasalahan baru. Masalah tersebut sudah lama dan diisyaratkan dalam al-Quran. Kasus epidemik yang disampaikan dalam Kitabullah sangat berkaitan dengan tingkat kedurhakaan suatu kaum, di mana sudah mencapai pada puncak kedhaliman dan kedurhakaan dan selalu berhadapan dengan musibah yang tidak ada penangkalnya (Shihab, 2013).

Berbagai bencana yang terjadi saat ini, membutuhkan solusi dari berbagai pendekatan, baik secara mikro maupun lebih kepada holistik, menyeluruh, dan komprehensif. Apakah manusia masih sadar dengan tugasnya sebagai khalifah dalam menjalankan misi kemanusiaannya atau bahkan sudah keluar jauh dari tatanan ajaran agama. Wallahu a'lam.

Daftar Pustaka

- Laksana, B. (2020). "Dari Fatalisme ke Spiritualitas dan Solidaritas: Tantangan Teologi Publik dan Intereligi di Indonesia dalam Konteks Pandemi". Virus, Manusia, Tuhan Refleksi Lintas Imantentang COVID-19. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Syamsiyatun, S., & Baskara, B. (2012). Merengkuh Merapi dengan Iman. Yogyakarta: ICRS.
- Shihab, M. Q. (2013). Secercah Cahaya Ilahi, Bandung: Mizan.

EKO-TEOLOGI ISLAM SEBAGAI SEBUAH TEROBOSAN MENJAWAB PERMASALAHAN EKOLOGIS

Zaimatus Sa'diyah

Radboud University Nijmegen The Netherlands-Iain Kudus

Pendahuluan

Paradigma antroposentris menempatkan manusia sebagai tokoh sentral dalam rantai ekologis yang memungkinkan mereka mengeksploitasi alam demi memenuhi segala kebutuhan dan mencapai apa yang mereka sebut dengan *development* atau pembangunan. Hal ini kemudian memunculkan *instrumental perspective* terhadap alam semesta bahwa alam disediakan oleh Allah untuk kepentingan manusia. Apakah memang demikian makna dari posisi manusia sebagai *khalifah* atau *steward*? Lynn White Junior dalam artikelnya yang berjudul "The Historical Roots of our Ecological Crisis" (1967) menyampaikan kritik pedasnya pada doktrin antroposentris yang selama ini ada dalam tradisi Judeo-Christian. Menurutnya, doktrin inilah yang menyebabkan kerusakan alam yang massif. Manusia seakan diberi kuasa mutlak untuk mengeksploitasi apapun yang ada di alam semesta, padahal keberlangsungan kehidupan manusia sangat tergantung pada kelestarian alam. Bagaimana mungkin doktrin ini bisa dipertahankan? Dalam perspective Islam, Sayyed Hussein Nasr juga menyatakan bahwa dominasi manusia atas alam telah menghilangkan nilai-nilai sakral yang melekat pada alam. Tidak ada lagi ikatan spiritual antara manusia dan alam, karena alam dianggap sebagai obyek pasif proststitusi yang bisa dieksploitasi untuk memenuhi segala bentuk keserakahan manusia (1989, hal. 18).

Kekhawatiran akan kondisi alam yang semakin memburuk dan kritik atas doktrin antroposentris dalam tradisi agama-agama samawi memicu munculnya satu cabang baru dari teologi yang kemudian disebut dengan eko-teologi sebagai bentuk kontekstualisasi teologi dalam merespon isu-isu ekologis (Troster, 2003, hal. 382) dengan mengakomodir pengalaman ekologis dan hubungan yang sudah terbangun antara manusia dan alam (Deane-Drummon, 2008, hal. x). Secara lebih detail, Lawrence Troster (2013, hal. 383) mendeskripsikan beberapa karakteristik utama dari eko-teologi: (1) bahwa eko-teologi menggunakan perspektif saintifik terkait alam raya untuk membantu manusia dalam menentukan posisi dan perannya menghadapi krisis ekologis; (2) eko-teologi juga mengakomodir pengetahuan dan pengalaman personal terkait hubungan manusia dan alam; (3) ekofeminisme mempunyai pengaruh yang cukup besar dalam eko-teologi, terbukti dengan banyaknya aktivis ekofeminisme yang juga merupakan teolog terkemuka; (4) bahwa eko-teologi menggunakan beragam pendekatan untuk mentransformasi doktrin dan norma agama.

Meskipun Islam memberikan perhatian yang cukup besar terkait kesadaran ekologis (Ahmad, 2015, hal. 212; Khalid 2002), diskursus tentang relasi antara ajaran Islam dan etika ekologis merupakan perspektif baru dalam bangunan ilmu pengetahuan (Kamla, Gallhofer & Haslam 2006, hal. 246; Gade, 2019, hal. 4). Ada beberapa terma yang muncul untuk menggambarkan perspektif baru ini: Eco-Islam, eco-teologi Islam, etika lingkungan Islam dan etika lingkungan Muslim. Abdelza-her & Abdelzaher (2017) menggunakan terma eko-Islam dan eko-teologi Islam secara bergantian untuk mendeskripsikan fenomena yang menggabungkan antara ajaran Islam dan etika atau praktik menjaga lingkungan. Sementara Afrasiabi (2001, hal. 371-372) mendeskrip-

sikan eko-teologi Islam sebagai perspektif baru dalam teologi Islam yang berorientasi pada usaha untuk menjembatani gap antara ekologi dan teologi. Tujuan utama dari perspektif baru ini adalah untuk menggeser paradigma antroposentris karena semua ciptaan Allah adalah suci dan setara dalam pandangan Islam. Untuk mencapai hal ini, ada dua hal yang harus dilakukan: (1) merekonstruksi makna ajaran Islam yang berhubungan dengan relasi antara Tuhan, manusia dan alam. (2) mendekonstruksi perspektif Islam yang tidak lagi bisa dipertahankan terkait etika kosmologi.

Kajian Teori

Terma eko-Islam muncul pertama kali ketika Sayyed Hossein Nasr menyerukan pentingnya harmonisasi manusia dan alam melalui doktrin agama dalam bukunya *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, yang dipublikasikan pertama kali pada tahun 1968. Sejak saat itu, berbagai penelitian dan inovasi dilakukan untuk menjembatani ajaran agama Islam dan isu-isu ekologis. Melalui aktualisasi doktrin agama Islam dalam menyikapi isu-isu ekologis inilah kemudian dikenal berbagai etika ekologis yang kesemuanya merupakan hasil dari interpretasi ulang dan mendalam atas Quran dan hadis. Tauhid dan khalifah adalah dua etika ekologis dalam Islam yang sangat mendasar. Keduanya bukanlah terma yang baru dalam ajaran Islam, namun perspektif ekologis memberikan satu nilai lebih yang bertujuan untuk menanamkan etika ekologis dalam diri manusia.

Dalam perspektif ekologis, makna tauhid tidak lagi sebatas pengakuan atas keesaan Allah namun juga merupakan pengakuan atas kesetaraan semua ciptaan Allah. Bumi, langit, gunung-gunung, laut, manusia, binatang, tumbuhan dan segala yang ada di alam raya mempunyai kedudukan yang sama di mata Allah yang Maha Suci (Ouis, 1998, hal.

153; Abdelzaher, Kotb & Helfaya, 2019, hal. 627). Makna tauhid dalam perspektif ekologis ini sesuai dengan firman Allah dalam Alquran surat Al-An'am ayat 38 yang artinya: *"Tidaklah binatang-binatang yang ada di bumi dan tiada pula burung-burung yang terbang dengan dua sayapnya, melainkan semua itu umat (juga) seperti kamu. Tiadalah kami alpakan sesuatupun di dalam al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan"*. Ayat di atas juga menunjukkan bahwa segala sesuatu yang ada di alam raya ini adalah makhluk hidup atau *living organism* dalam bentuk yang berbeda-beda (Clarke, 2005, hal. 40-65). Oleh karenanya, alam semesta beserta seluruh isinya merupakan tanda akan kuasa Allah yang sudah selayaknya mampu memunculkan sikap rendah hati dan menghormati semua ciptaan Allah (Ouis, 1998, hal. 154; Mangunjaya, 2005, hal. 20-21).

Selain tauhid, etika ekologis dalam Islam yang tidak kalah penting muncul dari konsep khalifah. Dalam surat al-Baqarah ayat 30, Allah berfirman yang artinya: *"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi"*. Status manusia sebagai khalifah inilah yang kemudian disalahfahami dan melahirkan paradigma antroposentris. Apalagi dalam beberapa ayat al-Quran Allah menegaskan bahwa segala yang ada di langit dan di bumi diciptakan oleh Allah untuk kepentingan manusia. Dalam surat al-Baqarah ayat 29 misalnya Allah berfirman yang artinya: *"Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu."*

Hasil

Manusia memang menduduki peringkat tertinggi dalam rantai ekologis, namun mereka bukanlah penguasa atas alam

raya. Maka konsep khalifah dalam perspektif ekologi Islam harus dimaknai sebagai tanggung jawab baik secara individu ataupun kolektif (Mangunjaya, 2005, hal. 22), dan bahwa Allah telah memberi kepercayaan kepada manusia untuk mengelola, menjaga dan mengambil manfaat dari apa yang ada di alam semesta untuk kepentingan manusia (Ozdemir, 2003, hal. 25-27). Dengan demikian, manusia sebagai khalifah memikul tanggungjawab yang tidak ringan untuk menjaga keseimbangan alam tidak hanya dalam proses pemenuhan kebutuhannya namun juga pemenuhan kebutuhan makhluk Allah yang lain (Chishti, 2003, hal. 76). Dengan demikian sesederhana apapun bentuk eksploitasi manusia atas alam merupakan suatu pengkhianatan atas kepercayaan atau amanah yang tentunya harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah (Haq, 2005, hal. 130).

Sebagai bangunan ilmu pengetahuan, eko-Islam ditantang untuk terus berbenah mengartikulasikan dan mengaktualisasikan etika ekologis dari sumber-sumber esensial ajaran Islam menggunakan narasi kekinian untuk memudahkan proses transformasi dari etika doktrinal menjadi etika praktis yang mengarahkan sikap dan perilaku manusia terhadap alam.

Daftar Pustaka

- Abdelzaher, D., & Abdelzaher, A. (2017). Beyond environmental regulations: Exploring the potential of “eco-islam” in boosting environmental ethics within smes in arab markets. *Journal of Business Ethics*, 145(2), 357-371. doi:10.1007/s10551-015-2833-8
- Abdelzaher, D., Kotb, A., & Helfaya, A. (2019). Eco-islam: Beyond the principles of *why* and *what*, and into the principles of *how*. *Journal of Business Ethics*, 155(3), 623-643. doi:10.1007/s10551-017-3518-2
- Afrasiabi, K. L. (2003). Toward an Islamic ecotheology. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Harvard: the President and Fellows of Harvard College.
- Chishti, S. K. K. (2003). Fitra: an Islamic model for humans and the environment. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, 67-84.
- Clarke, L. (2003). The universe alive: Nature in the Masnavi of Jalal al-Din Rumi. *Islam and ecology: A bestowed trust*, 38-65.
- Deane-Drummond, C. (2008). *Eco-theology*. Saint Mary's Press.
- Gade, A. M. (2019). *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*. Columbia University Press.
- Haq, S. N. (2003). Islam and ecology: Toward retrieval and reconstruction. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, 121-154.
- Kamla, R., Gallhofer, S., & Haslam, J. (2006, September). Islam, nature and accounting: Islamic principles and the notion of accounting for the environment. In *Accounting Forum* (Vol. 30, No. 3, pp. 245-265). Taylor & Francis.
- Mangunjaya, F. M. (2005). *Konservasi Alam dalam Islam edisi revisi*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

- Nasr, S. H. (1989). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. George Allen&Unwin Ltd.
- Ouis, S. P. (1998). Islamic Ecotheology Based On The Qur'ān. *Islamic Studies*, 37(2), 151-181.
- Ozdemir, I. (2003). Toward an understanding of environmental ethics from a Qur'anic perspective. *Islam and ecology: A bestowed trust*, 3-37.
- Troster, L. (2013). What is eco-theology? *CrossCurrents*, 63(4), 380-385.

KEHADIRAN TUHAN DALAM PANDEMI COVID-19 (TELAAH PANDEMI COVID-19 DALAM KAJIAN AQIDAH)

Muhamad Hasan Asyadily
IAIN Kudus

Pendahuluan

Umat manusia pada saat ini sedang menghadapi musibah yang sangat berat dan luar biasa, tidak hanya di Indonesia, tetapi hampir di seluruh belahan dunia. Musibah itu berupa wabah pandemi yang bernama COVID-19, yaitu suatu penyakit menular yang disebabkan oleh virus bernama SARS-COV-2 yang seringkali disebut Virus Corona dan sudah jutaan orang yang terinfeksi virus ini, bahkan sudah ribuan orang yang meninggal (Center For Tropical Medicine, 2020).

Melihat pandemi ini, tentu saja sebagai umat Islam harus menyikapi dengan perspektif agama Islam guna menyadarkan umat dalam menghadapi wabah penyakit COVID-19. Perlu disadari bahwa segala apa yang terjadi di dunia ini sudah termaktub atas pengaturan Sang Pencipta (QS. Al-Qamar: 49), termasuk pandemi COVID-19 bahwa di sana terdapat kekuasaan Allah. Allah kuasa atas hambaNya termasuk wabah yang sedang terjadi di sekitar kita, maka seorang hamba tidak boleh sombong atas apa yang dimiliki. Harta dan jabatan tidak lagi berguna ketika seseorang meninggal akibat pandemi, bagaimana seorang yang beriman menghadapinya.

Syeh Abdul Qodir Al-Jailani dalam kitabnya *al-Fathul Rabbani wa al-Faidul Rahman* menjelaskan bahwa seseorang

yang berpaling dari apa yang ditetapkan Allah kepadanya dalam konteks saat ini adalah pandemi COVID-19 maka sesungguhnya agama, tauhid dan tawakalnya telah mati (Abdul Qodir, 2006, hal. 13). Maka artikel ini akan mencoba membahas bagaimana menyikapi wabah COVID-19 dalam perspektif aqidah, kemudian dirumuskan dengan menghadirkan Tuhan dalam pandemi COVID-19.

Pandemi pada Masa Sejarah Islam

Pada zaman Khalifah Umar ibn Khatab terdapat wabah Amwas yaitu wabah yang menjangkiti pasukan muslim yang berada di Amwas, oleh karena itu disebut dengan wabah Amwas. Wabah ini muncul bersamaan dengan kelaparan yang melanda wilayah Suriah dan Palestina sehingga mengakibatkan menurunnya daya tahan tubuh manusia. Tikus yang terinfeksi wabah tersebut ke pemukiman untuk mencari makan sehingga manusia banyak bersentuhan dengan tikus yang membawa bakteri. Akibatnya, wabah menyebar dengan cepat, dampak wabah tersebut mengakibatkan kepanikan di antara pasukan muslim (Thabari, hal. 151).

Khalifah Umar mendengar kabar tersebut segera menuju wilayah Suriah untuk melihat keadaan. Ia mendengar kabar bahwa wabah telah menyebar di wilayah Suriah dan Palestina sehingga mengakibatkan kematian massal. Lalu Umar berdiskusi untuk memecahkan masalah tersebut, namun Abdurrahman ibn Auf mengingatkan Umar bahwa Rasulullah melarang untuk memasuki wilayah yang terkena wabah. Pada akhirnya Khalifah Umar memutuskan untuk kembali ke Madinah bersama orang-orang yang menemaninya. Di sisi lain, Abu Ubaydah tidak setuju dengan keputusan tersebut dan menganggapnya sebagai upaya untuk melarikan diri dari ketetapan Allah, lalu Umar menjawab bahwa ia

lari dari ketetapan Allah untuk menuju ketetapan Allah yang lain (Thabari, hal. 93).

Belajar dari Khalifah Umar bahwa ia tidak meremehkan wabah tersebut, justru ia sangat berhati-hati terhadap wabah tersebut walaupun ketetapan dari Allah sudah mutlak namun manusia dituntut untuk berusaha. Hal ini senada dengan ketetapan pemerintah melalui Kementerian Agama Republik Indonesia untuk menerapkan 5 M yaitu memakai masker, mencuci tangan, menjaga jarak, membatasi mobilitas dan interaksi dan menjauhi kerumunan (Instruksi Menteri Agama, RI Nomor 01 2021).

Rasullah pernah menjelas terkait dengan wabah atau pandemi menggunakan istilah *tha'un*, yaitu wabah penyakit menular. Jika penyakit tersebut berjangkit di suatu negeri, janganlah ia masuk ke negeri tersebut, dan jika wabah itu berjangkit di negeri tempat ia berada, maka janganlah ia lari daripadanya (Muslim An-Naisaburi, hal. 1737). Penerapan demikianlah yang pada era sekarang disebut dengan *lock-down* yaitu suatu keadaan yang melarang warga masyarakat masuk ke suatu daerah karena kondisi darurat. Lebih dari itu, Rasullah telah menjelaskan jika seseorang itu sakit, maka tidak boleh dicampurbaurkan dengan yang sehat (Bukhari, 1422, hal. 130). Hal demikian itulah yang dinamakan dengan isolasi yaitu memisahkan individu yang sakit dengan masyarakat luas untuk mencegah penularan Covid 19.

Tuhan dan Kehendak Mutlak-Nya

Tuhan menempati posisi sentral dalam tindakan, dan pemikiran seorang muslim, sehingga kehadiran Tuhan mengisi kesadaran seorang muslim dalam menjalankan aktivitas (Al-Faruqi, 1988, hal. 1). Konsep tuhan dalam Islam sangat menentukan berprilaku seseorang dalam beragama. Lain sisi, Tuhan memiliki kehendak mutlak terhadap hamba-

Nya tetapi Tuhan menganugrahkan manusia dua kemerdekaan yaitu kemerdekaan untuk berkehendak (*free will*) dan memilih (*free choice*) (Al-Faruqi, 1988, hal. 14), hal ini yang menggabungkan dua pemikiran teologi yaitu jabariyah dan qodariyah, bahwa dalam menjalankan hidup perlu bertindak dan berusaha walaupun ketetapan sudah ditentukan oleh Tuhan.

Untuk mengetahui kehendak Tuhan, maka manusia diberi wahyu yaitu suatu ungkapan langsung mengenai apa yang diinginkan Tuhan agar diwujudkan oleh manusia di muka bumi. Jika wahyu tersebut diselewengkan atau dilupakan oleh manusia, maka Tuhan akan mengulang penyampaiannya, dengan mengadakan perubahan-perubahan dalam ruang dan waktu (melalui kejadian-kejadian), dengan tujuan untuk memudahkan manusia memperoleh pengetahuan tentang perintah wahyu tersebut (Al-Faruqi, 1988, hal. 6).

Sebenarnya Allah telah menentukan segala sesuatu yang ada di dunia termasuk pandemi dengan ketentuan-Nya (qada-Nya), bahkan masing-masing sudah tercatat, sehingga kejadian apapun itu tidak bisa terpisahkan dari ketentuan yang telah ditetapkan, tetapi Allah mendatangkan hukum yang berupa: perintah, larangan dan ketetapan yang berupa wahyu agar manusia dapat hidup sesuai dengan keinginan Tuhan yaitu kebaikan di dunia dan akhirat (Abdul Qodir, 2006, hal. 35). Allah tidak ditanya apa yang Dia kerjakan, tetapi manusia akan ditanya apa yang ia kerjakan (Q.S. Al-Anbiya: 23).

Kehadiran Tuhan dalam Pandemi COVID-19

Seorang mu'min harus menyakini bahwa setiap musibah yang terjadi adalah ketentuan Allah yang tidak bisa ditolak dan dihindari melainkan telah tertulis dalam kitab (*lauhul mafuzh*) sebelum Allah menciptakannya, maka suatu

misbah apapun itu sangat mudah bagi Allah (Q.S. Al-Hadid: 22), termasuk musibah pandemi COVID-19. Pada hakekat Allah selalu senantiasa hadir dalam setiap kejadian termasuk pada musibah pandemi, maka diperlukan iman atau keyakinan yang kuat dalam menghadapi pandemi ini, karena bagi seorang yang beriman segala perkara yang sudah ditetapkan oleh Allah itu ada baik, yaitu jika ia mendapatkan kegembiraan ia bersyukur dan itu suatu kebaikan baginya. Dan jika ia mendapat kesusahan, ia bersabar dan itu pun suatu kebaikan baginya (Muslim An-Naisaburi, hal. 2999). Maka ketika seorang mu'min mengetahui bahwa semuanya yang terjadi merupakan taqdir yang sudah ditentukan Allah, maka jangan berduka cita secara berlebihan dan tidak boleh putus asa dari kasih sayang Allah, tetapi hendaklah selalu ikhtiar dalam menghadapi pandemi ini (Q.S. Al-Hadid: 23).

Ikhtiar dalam menyikap pandemi salah satu dengan menjalankan 3M yaitu: memakai masker, mencuci tangan, menjaga jarak dan menghindari kerumunan. Seseorang yang terkena musibah kemudian mengatakan *inna lilai wa inna ialahi rajian* itu adalah tanda bahwa seseorang itu menghardirkan tuhan di dalam dirinya bahwa sesungguhnya kami itu milik Allah dan sesungguhnya kami akan kembali kepada Allah SWT, maka baginya keberkahan, rahmat dan petunjuk dari Allah (Q.S. al-Baqarah: 156-157). Setelah langkah ikhtiar, maka perlu langkah selanjutnya yaitu tawakal.

Bertawakkal kepada Allah dalam segala hal, akan membuat seseorang tenang dan mendapatkan pertolongan dari Allah. Lebih dari itu, dengan tawakal, segala kesakitan atau musibah akan hilang dari hati seseorang, mendapatkan keselamatan di dunia dan akhirat sehingga akan bergantung hanya kepada Allah. Tawakal akan menghadirkan kedamaian pada jiwa seseorang dan Allah akan selalu melindunginya dari setiap arah, tak satupun dari makhluk yang dapat menyakiti-

nya dan ia selalu dalam pemeliharaan-Nya (Abdul Qodir, 2006, hal. 33). Maka tawakal akan mendatangkan ketenangan bathin ketika seseorang itu mendapatkan musibah.

Pada dasarnya ketenangan bathin merupakan suatu cara menghadirkan Allah dalam setiap gerak kehidupan yaitu menghadirkan kelembutan hati yang positif dalam aktivitas kehidupan, sehingga apapun yang peristiwa yang terjadi akan selalu menghadirkan hikmah dan selalu dekat dengan Allah. Walaupun penderitaan yang berbentuk wabah itu sudah ketetapan Allah termasuk sudah banyak sekali korban yang meninggal dunia yang tidak berdosa, bahkan manusia tidak dapat menghindarinya, namun di setiap ketetapan Tuhan pasti terdapat hikmah dan pelajaran bagi manusia.

Diperlukan kesabaran dalam menghadapi pandemi yaitu sikap yang tidak mengeluh namun berusaha untuk ridho sehingga membancarkan hikmah atas setiap kejadian (Al-Jurjani, 1983, hal. 131). Senantiasa berani dalam menghadapinya dan Allah selalu bersama dengan orang-orang yang sabar (Q.S. Al-Baqarah: 153), maka ketika seseorang bersama Allah pastilah akan ditolong dengan cara Allah (Q.S. Ali Imran: 125). Maka jika menghadapi pandemi tidak dihadapi dengan sabar akan terasa pada jasmani dan rohani. Badan akan semakin lemah dan lemas, sedangkan hati semakin kecil sehingga menimbulkan kegelisahan, kecemasan, panik dan akhirnya putus asa (Utsman Najati, 2005, hal. 466).

Simpulan

Saat ini umat manusia sedang menghadapi pandemi COVID-19 termasuk umat Islam, maka perlu memahami musibah tersebut dengan pandangan Islam bahwa itu semua terjadi dengan ketentuan dan ketetapan Pencipta. Kehendak Tuhan terhadap pandemi merupakan kehendak mutlak-Nya, namun Tuhan memberikan kepada manusia dua kemerdekaan

an yaitu berkehendak dan memilih. Maka seseorang dalam menjalankan hidup perlu bertindak dan berusaha walaupun ketetapan sudah ditentukan oleh Tuhan. Tuhan Senantiasa hadir dalam pandemi jika seseorang itu memiliki: 1) Iman bahwa pademi merupakan ketetapan Tuhan yang tidak dapat dihindari, 2) Ikhtiar dengan menjalankan 3M, 3) tawakkal untuk menghadarkan ketenangan bathin dan hikmah, 4) Sabar agar tidak terasa tekanan pandemi terhadap jasmani dan rohani.

Daftar Pustaka

- Abdul Qodir, *Al-Fath Ar-Rabbani wa Al-Faidh Ar-Rahman*, (Bairut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, 2006).
- Ali Muhamad Al-Jurjani, *Ta'rifat*, (Lebanon: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, 1983).
- A-Qur'an Al-Karim
Center for Tropical Medicine, Universitas Gadjah Mada
Faculty of Medicine, 2020.
- Imam Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, (Daar Thuqun Najah, 1422 H).
- Imam Muslim An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, (Bairut: Ihya Turast Al-Arabiyah).
- Imam Thabari, *Tarikh At-Thabari*, (Darul Ma'arif).
- Instruksi Mentri Agama, RI Nomor 01 2021
- Isma'il Raji Al-Faruqi, *Tauhid*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1988).
- Muhamad Utsman Najati, Psikologi dalam Qur'an dalam Penyembuhan Gangguan Jiwa (Bandung: CV. Pustaka Setian, 2005).

MODERASI BERAGAMA DI MASA PANDEMI: REFLEKSI THEO-SOSIOLOGIS

Luthfi Rahman
UIN Walisongo Semarang

Pendahuluan

Sebagai virus pandemik yang merupakan sindrom pernafasan akut berat/sindrom pernafasan akut parah, COVID-19 mulai menyebar dan menjangkit ke penjuru Indonesia sejak pertengahan Maret 2020. Merespon kondisi *emergency* ini, maka sebuah gugus tugas penanganan COVID-19 nasionalpun dibentuk dari pusat hingga ke daerah-daerah. Negara tentunya telah mengalokasikan dana yang tidak sedikit untuk memutus mata rantai penyebaran virus ini. Media-media baik cetak, elektronik serta *social media* dipenuhi dengan informasi pemberitaan COVID-19. Keadaan ini memaksa masyarakat untuk merubah tatanan kehidupan masyarakat sehari-hari.

Perubahan tersebut sangat terkait dengan penerapan beberapa kebijakan penanganan pandemik yang telah disiapkan pemerintah supaya virus bisa dikendalikan dengan tidak menjangkiti lebih banyak korban. Inisiasi pemerintah diantaranya adalah melalui kebijakan *social distancing*, maupun dalam bentuk PSBB (Pembatasan Sosial Berskala Besar). Dari sinilah, tatanan kehidupan berubah, masyarakat secara luas diminta untuk mengikuti atran pemerintah supaya berdiam diri dirumah, mentaati program *study at home* bagi mereka yang sedang sekolah/kuliah, *work from home* bagi mereka yang bekerja, dan juga beribadah dengan meniadakan pelaksanaan jamaah/kongregasi *pray at home* yang diserukan pemerintah dan dibantu oleh para tokoh agamawan

yang ada di Indonesia. Pro kontra pun mengenai kebijakan dan program pemerintah tidak terelakkan bermunculan. Kondisi pandemi ini mengakibatkan banyaknya pabrik serta perusahaan melakukan kebijakan pengurangan karyawan-karyawan melalui pemberhentian hak kerja.

Keluh kesah atas kondisi semacam ini dirasakan oleh hampir semua lapisan masyarakat terutama bagi mereka yang berada dalam kategori ekonomi kelas menengah, mulai dari keluhan dirumah tidak bisa makan, belajar atau kerja di rumah terkendala kuota internet dan sinyal, beribadah di rumah mengurangi kadar keimanan, dan masih banyak tanggapan dari masyarakat yang kontra tersebut. Merespon atas kondisi semacam itu pemerintah tentunya berupaya memberikan bantuan kepada masyarakat, mulai dari BLT, kuota gratis, sampai penangguhan cicilan. Namun, masih saja hal tersebut tidak menyurutkan pro kontra masyarakat.

Ajaran Moderasi Profetis: Langkah Nabi mengahdapi Wabah

Paradigma dan sikap moderasi beragama di masa pandemi COVID-19, yang menghentak dunia ini, sangat penting untuk dimiliki semua umat beragama. Dalam Islam, hal tersebut sesuai dengan ajaran profetis Nabi Muhammad yang terekam sangat jelas dalam narasi hadis yang diriwayatkan dari Amir bin Saad bin Abi Waqqash, dari ayahnya bahwa ia pernah mendengar sang ayah bertanya kepada Usamah bin Zaid, "Apa hadits yang pernah engkau dengar dari Rasulullah berkaitan dengan wabah *thaun*?" Usamah menjawab, "*Rasulullah pernah bersabda: Wabah thaun adalah kotoran yang dikirimkan oleh Allah terhadap sebagian kalangan bani Israil dan juga orang-orang sebelum kalian. Kalau kalian mendengar ada wabah thaun di suatu negeri, janganlah kalian memasuki negeri tersebut. Namun, bila*

wabah thaun itu menyebar di negeri kalian, janganlah kalian keluar dari negeri kalian menghindari dari penyakit itu." (HR Bukhari-Muslim)

Melalui narasi hadis tersebut kita sebagai umat beragama diberikan sebuah deskripsi sejarah bahwa Nabi melarang umatnya untuk masuk ke daerah yang terjangkiti wabah virus dan melarang mereka keluar dari daerah terjadinya penyakit tersebut. Ini merupakan penjelasan yang luar biasa dari seorang Nabi. Fokus ajaran profetis telah jauh memberikan arahan terhadap dunia medis disamping juga mengingatkan bahwa dalam kasus wabah diri manusia ini sangat berpotensi untuk menjadi korban baik sebagai penerima (*receiver*) maupun pembawa (*carrier*). Sebab apabila kita masuk ke daerah wabah sama saja dengan menyerahkan diri kepada penyakit, menyongsong penyakit di istananya sendiri, dan berarti juga membinasakan diri sendiri. Demikian pula jika kita berasal dari daerah yang terkena wabah menuju ke daerah yang tidak terkena wabah maka kita sangat berpotensi untuk menulari orang lain. Agama Islam sangat melarang umatnya untuk mengantarkan diri kepada kerusakan.

Pesan dari hadis tersebut bermakna moderasi ala Nabi untuk menyeimbangkan antara doa dan usaha. Nabi Muhammad, sudah tentu pada masa musibah, memotivasi umatnya selalu berharap dan meminta pertolongan dari Allah SWT. Namun, hal itu tetap dibarengi dengan usaha demi kesehatan, keselamatan, dan kondisi yang lebih baik. Doa dan usaha akan berdampak baik pada muslim dan lingkungan sekitar.

Tindakan Nabi dengan melarang umatnya masuk ke lokasi wabah adalah bentuk pencegahan yang memang dianjurkan oleh Allah, yakni mencegah diri kita untuk tidak masuk ke hal-hal yang membawa derita apapun bentuknya. Selain itu, melarang keluar dari lokasi wabah mengandung

dua makna. *Pertama*, yakni larangan tersebut merupakan dorongan ikhtiyar untuk menghindari ketertularan wabah serta memberikan dorongan kepada manusia untuk percaya kepada Allah, bertawakal kepada-Nya, serta tabah dan ridha menghadapi takdirNya. *Kedua*, secara medis para ahli menyatakan jika seseorang memiliki keinginan menjaga diri dari wabah penyakit, ia harus mengeluarkan sisa-sisa kelembapan dalam tubuh, melakukan diet, dengan menjaga vitalitas kesehatan tubuh.

Larangan Nabi kepada umatnya untuk masuk ke lokasi terjadinya wabah memiliki sejumlah hikmah. Pertama, menjauhkan diri dari berbagai hal yang membahayakan. Kedua, mencari keselamatan yang merupakan materi kehidupan dunia dan akhirat. Ketiga, agar tidak menghirup udara yang dicemari oleh bau busuk dan kotoran sehingga mereka sakit. Keempat, agar mereka tidak berdekatan dengan orang-orang sakit yang bisa menyebabkan mereka sakit sebagaimana yang diderita orang-orang tersebut. Kelima, menjaga jiwa dari perkiraan-perkiraan buruk dan penularan penyakit. Sebab, jiwa bisa terpengaruh dengan keduanya, sedangkan hal buruk akan menimpa orang yang memperkirakannya.

Moderasi Beragama dalam Bermedia Sebagai Langkah Menentramkan Kondisi

Di era pandemi yang menggegerkan dunia serta menuai pro kontra atas kebijakan-kebijakan serta program-program pemerintah dari beragam kalangan ini, kita sebagai masyarakat Indonesia yang religious hendaknya mengedepankan sikap bijak dengan tetap menjaga kewaspadaan agar tidak mudah terpancing emosi serta provokasi yang dapat mengakibatkan kerugian baik bagi diri pribadi kita sendiri maupun masyarakat lainnya. Di era digital seperti sekarang ini, semua hal yang kita *share/posting* di media sosial akan

menjadi rekam jejak digital kita, yang akan selalu disaksikan oleh banyak orang, jangan sampai share maupun postingan kita menimbulkan problem yang justru malah menambah keresahan dan runyam suasana.

Hendaknya kita menjaga supaya suasana yang sudah mencekam karena pandemic tidak diperparah dengan ulah kita melalui postingan-postingan yang tidak menjadikan suasana jadi tambah kondusif. Terpancing dengan provokasi-provokasi yang bernada mengolok-olok usaha pemerintah tidak akan menyelesaikan masalah. Kita bisa mengkritik pemerintah namun kritik tersebut hendaknya diikuti dengan tawaran solusi. Ataupun share-share yang cenderung menghinakan dan menjelekkan golongan lain yang berbeda. Diakui ataupun tidak iklim politik imbas dari pilpres 2019 masih terasa hingga kini. Oleh karenanya, hendaknya semua pihak arif mensikapinya dengan berusaha supaya imbas buruknya segera bisa diredakan mengingat sudah tidak waktunya lagi untuk menoleh ke masa lalu. Semua dari kita hendaknya menatap ke depan bagaimana kita bisa melewati era pandemic bisa kita lalui dengan kebersatuan dan keguyuban warga Indonesia. Kita galakkan *peace media* demi kondisi yang menenangkan untuk semua.

Moderasi Beragama di Era Pandemi: Sebuah Refleksi Theo Sosiologis

Keberadaan pandemi ini mengantarkan kita kepada sebuah pertanyaan teodisi mengenai keadilan Tuhan. Kenapa semua orang terkena wabah virus ini? Kenapa tidak menimpa kepada mereka yang jelas lalim dan abai terhadap Tuhannya saja. Kenapa semua harus menanggung ini? Pertanyaan ini seharusnya mendapatkan respon yang memadai dengan menempatkan Tuhan sebagai Pencipta atas segala

sesuatu, tidak terkecuali wabah yang sedang berada di tengah-tengah kita sekarang ini.

Pernyataan mengenai setiap musibah pasti ada hikmahnya kiranya menjadi titik tolak dari refleksi jawaban diatas. Wabah pandemik sekarang ini tentunya bagi kita tidak hanya dilihat dari sisi negatifnya saja, kenyataan bahwa memang jutaan korban meninggal akibatnya tidak bisa dipungkiri, orang yang tidak mampu makin susah, terjadi penurunan laju ekonomi Negara, proses pendidikan nasional yang terhambat dan masih banyak hal-hal negative lain.

Namun, hal-hal lain yang bersifat positif tidakkah juga sekarang tampak dari fenomena ini seperti aktifitas maupun kegiatan-kegiatan lain yang bersifat *charitable/ filantropis* untuk berbagi terhadap sesama muncul. Kepeduliaan Negara untuk mengalokasikan dana untuk mereka yang terdampak juga menjadi keharusan dengan berbagai program bantuan yang telah dicairkan. Kita jadi sadar diri untuk lebih menjaga kebersihan untuk diri kita dan orang lain.

Melihat dua sisi negative serta positif dari keberadaan pandemic ini dan juga kembali kepada pertanyaan teodisi diatas, sebenarnya Tuhan membersamai kita. Ini wujud keadilan Tuhan yang mengajari kita untuk bersikap besar dalam berbagai hal terutama dalam *endurance* ketahanan fisik dan jiwa kita. Supaya fisik kita kuat hiduplah bersih, lakukan *physical exercise* serta ikuti pola-pola maupun protocol kesehatan lain untuk menghadapi virus.

Agar jiwa kita kuat, Tuhan sedang menempa kembali hidup kita untuk bersabar menghadai pandemi virus corona ini. Bersabar sangat di anjurkan dalam agama karena itu merupakan perwujudan dari keyakinan beragama dalam bentuk sikap kita dalam kehidupan sehari-hari menjalani tantangan hidup di masa pandemi. Sebab semua ini merupakan bencana yang didatangkan Tuhan dengan mendatangkan

tentaranya berupa virus untuk menguji kesabaran dan keimanan kita.

Pandemik ini sesungguhnya menggugah kita untuk menghadirkan serta mengaktifasi spirit ketuhanan yang telah ditanam dalam diri kita (QS. Shad: 72). Aktifasi tersebut dilakukan melalui *at-takhalluq biakhlaqillah* (berkarakter dengan karakter ketuhanan) dengan memaksimalkan peran *welas asih*, memulyakan, memberi, serta menolong *liyan* ataupun *the others*, terhadap sesama kita khususnya yang sedang terdampak pandemik. Dalam konteks keberagaman keIndonesiaan, kita semua turut menerapkan protokol kesehatan dan juga mengedepankan sikap-sikap difinitas yang terpuji untuk menolong sesama kita tanpa melihat agama, suku dan ras. Meminjam pernyataan Santo Ignatius Loyola (1491-1556) Teolog Katolik Spanyol: “Roh/spirit ketuhanan membangkitkan keberanian, penghiburan, inspirasi dan ketenangan.”

Menutup uraian artikel ini, maka moderasi beragama di tengah pandemic dilalui dengan jalur *ikhtiyari*; lawan virus dengan berbagai anjuran, program dan prokotoke kesehatan. Kedua, *tafakkuriy*: merenungkan kealpaan diri kita yang sering abai terhadap nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan, sekaligus juga memikirkan solusi (diantaranya temuan sains dan medis) melalui pelbagai cara untuk menghadapi virus ini. Ketiga, *tasyakkuriy*: kita harus bersyukur karena melalui *wasilah* pandemic ini Tuhan mengingatkan kita supaya kita menyudahi kepongahan, kerakusan, keangkuhan kita. Secara existensial, manusia itu lemah di hadapan Tuhannya. Rasa syukur itu juga hendaknya kita wujudkan dengan amalan *filantropis* sebagai wujud “kepedulian kita kepada Tuhan” sebagaimana perintah tersurat dari narasi Injil Matius 25:35-40. *Wallahu a’lam bis showab*.

MEMAHAMI MODERASI BERAGAMA SEBAGAI PARADIGMA PERILAKU MASYARAKAT PLURAL DI TENGAH PANDEMI

Moh. Muhtador

IAIN Kudus

Pendahuluan

Virus corona yang menjadi pandemi global di pelbagai negara telah mendapat respon beragam, termasuk di Indonesia. Pemerintah sendiri mengeluarkan kebijakan *social distancing* dan *psical distancing* sebagai langkah penting untuk mencegah penyebaran virus corona yang terjadi di Indonesia dengan meliburkan sekolah, tempat kerja, pembatasan kegiatan keagamaan dan pembatasan fasilitas umum (Dimas, 2020). Pada wilayah yang sama, masyarakat beragama menggunakan justifikasi teologis dalam merespon virus corona dengan menggelar doa bersama-sebagai alasan bahwa Tuhan yang harus ditakuti bukan corona dan tidak mengindahkan aturan pemerintah (Buana, 2020, hal. 221).

Pada wilayah berbeda, ada sebagian masyarakat yang mempertanyakan peran agama dalam menanggulangi wabah corona dan lebih percaya akan peran *science*. Pasalnya, agama tidak menemukan relevansinya dalam menghadapi pandemi corona dan agama hanya menambah perdebatan panjang dalam liku problematika bersama, sehingga mengharapkan solusi pada agama yang bersifat ritual sangat tidak rasional, karena sains dalam artian penemuan ilmu eksakta adalah keilmuan paling valid dan objektif bagi segala hal yang ada, termasuk virus corona (Fachrudin, 2020, hal. 73).

Sepintas, tidak ada yang aneh dari respon yang disuguhkan oleh kedua model pemikiran dan sikap dalam menanggapi virus corona. Namun, tanpa disadari kedua model tersebut telah menjadikan dikotomi antara agama dan *science*, karena telah memisahkan objek kajian dan wilayah masing-masing. Meskipun harus disadari tidak semua ilmu agama dan *science* dapat dipertemukan, tetapi dalam beberapa wilayah keduanya dapat berdialog (Barbour, 1971). Respon yang terjadi di tengah masyarakat memiliki dinamika yang harus diperhatikan, karena corak yang terjadi mencerminkan sikap berlebihan atau menyepelikan salah satu yang terjebak pada cara berpikir ekstrime. Model pemikiran, sikap dan perilaku yang mencermintakan ekstrimisme di tengah pandemi COVID-19 menambahkan kegelisahan di tengah masyarakat. Dengan demikian, dibutuhkan paradigma dalam membaca moderasi beragama ditengah pandemi COVID-19 sebagai tawaran dalam menumbuhkan keagamaan yang inklusif dan sikap terbuka dari elemen masyarakat yang beragam. Urgensi pembacaan moderasi beragama dalam konteks COVID-19 ialah paradigma moderasi beragama tidak hanya berbicara tentang terorisme, tetapi mengkaji tentang diskursus pemikiran fatalistik dan *free will* sebagai problematika masyarakat modern (Shihab, 2020, hal. 51). Dengan demikian, tawaran secara teologis dan sosiologi dalam membawa moderasi beragama diajukan karena secara substansial manusia adalah *homo religious* (Armstrong, 2018) dan makhluk sosial yang tidak bisa berdiri sendiri (Ritzer & Douglas, 2009).

Kajian Teori

Secara konseptual moderasi beragama dimaknai sebagai sebagai cara pandang, sikap dan perilaku selalu mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil, dan tidak

ekstrem dalam beragama (Agama, 2019, hal. 17). Secara kebahasaan kata moderasi berasal dari Bahasa Latin *moderatio* yang mempunyai makna sedang, dan dalam Bahasa Inggris *moderation* yang memiliki arti *average* (rata-rata), *core* (inti), *standard* (baku), atau *non-aligned* (tidak berpihak), tetapi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia moderasi bermakna pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman (Nasional, 2008). Dalam al Qur'an moderat dipadankan dengan kata *wasath* yang memiliki arti tidak terlepas dari kedua sisi dan disebutkan lima kali dalam al Qur'an; QS al Baqarah 143 dan 238, QS al Maidah 89, QS al Qalam 28 dan QS al 'Adiyat 4-5. Meskipun harus diakui bahwa dalam ajaran Islam ada beberapa kata yang menyerupai meskipun tidak sampai sama maknanya dengan *wasatha*, yaitu *sadad*, *qashad* dan *istiqamah*. Oleh sebab itu, moderasi (*wasatha*) dapat diambil makna yaitu sesuatu yang menghimpun aneka makna dari keadilan, kebenaran, kebijakan dan istiqamah, dan juga diartikan suatu cara atau alat untuk menghimpun unsur-unsur hak dan keadilan yang dapat menjadi paradigma seorang dalam berpikir, bersikap dan bertindak dengan jelas, sehingga seorang dapat memiliki kemampuan menjelaskan ajaran Islam dengan benar (Shihab, 2020).

Terlepas dari konteks kebahasaan dan ajaran agama, moderasi agama pada dasarnya adalah sebuah paradigma yang penting dalam membangun kerukunan umat manusia untuk hidup bersama di tengah kompliknya problematika masyarakat modern, seperti ujaran kebencian, diskriminasi, intoleransi, radikalisme, ekstrimisme, politik identitas, dan menguatnya identitas keagamaan baru yang muncul dari kajian-kajian yang dikemas secara kekinian. Maraknya sikap negatif yang muncul dipermukaan masyarakat harus diperhatikan karena akan menjadi sumber perpecahan, seperti ujaran kebencian yang marak di media dan dapat digolongkan

pada empat isu, yaitu masalah politik, masalah sosial, masalah ekonomi dan masalah agama. Masing-masing fenomena demikian dapat ditemukan ketika menjelang hajatan besar kenegaraan atau hari raya besar umat beragama, seperti pemilihan presiden, pilkada, natal, imlek dan peristiwa sejarah (Ningrum et al., 2018). “*Setali tiga uang*”, peribahasa ini menggabarkan tentang fenomena yang terjadi di masyarakat kita, dimana maraknya ujaran kebencian hadir yang berfungsi untuk menyerang seorang secara pribadi yang bertujuan untuk mencemarkan nama baik sehingga yang bersangkutan malu yang pada akhirnya membawa pada sikap diskriminatif. Menurut Cherian George (2013, hal. 21) bahwa ujaran kebencian membangun imaje negatif kelompok lain yang ada di luar mereka yang mempunyai tujuan untuk golongan sendiri

Makna Teo-sosiologi dalam Memaknai Moderasi Beragama di Tengah Pandemi

Frase teo-sosiologi tidak dalam rangka membuat istilah yang dapat membingungkan, tetapi frase ini bertujuan untuk memberikan gambaran bagaimana perilaku masyarakat mempunyai hubungan erat dengan teologi dan menjadi fenomena sosial, terutama terkait tema moderasi beragama yang berkaitan dengan pandemi COVID-19. Menurut Max Weber (2006) setiap tindakan dari individu mempunyai orientasi pada motif dan tujuan, dan masing-masing motif dan tujuan akan menemukan muaranya pada corak tindakan tradisional, afektik, nilai dan instrumental. Perilaku sosial yang hadir di masyarakat beragama merupakan hasil representasi pemaknaannya atas ajaran agama yang pada akhirnya menjadi basis berperilaku. Dengan bahasa sederhana bahwa perilaku masyarakat beragama bertolak dari keimanan dan ketawaan yang terakumulasi dari masa ke masa

(Yafie, 1997, hal. 64). Representasi teologi yang menguap dan menjadi tindakan sosial memiliki relasi dengan keadaan, hubungan keduanya bercorak konfirmatif. Bagi Moeslim Abdurrahman (1995, hal. 228) adanya transformasi agama selalu di mulai dari kegelisahan dan keresahan positif, ketika hal itu menjadi basis kesadaran sosial akan memunculkan potensi baru dalam kehidupan yang lebih baik karena terkandung moral dalam tatan sosial. Namun, ketika teologi hanya dijadikan alat politik identitas dan klaim kebenaran eksklusif mempunyai dampak atas negatif karena otoritas keagamaan hanya diklaim menjadi dan dimiliki sendiri (El Fadl, 2005). Oleh sebab itu, perlu pembacaan seimbang atas teologi atau ajaran agama di wilayah sosial supaya menemukan pesan ketuhanan yang ramah, terutama dalam kontek pandemi COVID-19. Oleh sebab itu, ada beberapa yang dapat menjadi pertimbangan secara teologi, yaitu Teologi sebagai Counter Narasi Ekstrimis dan Negosiasi Sosial dalam Menghadapi Pandemi COVID-19.

Kesadaran akan mengartikulasikan makna teologi (tauhid) harus diawali dari reinterpretasi atas makna ke-Tuhan-an, dan secara epistemologi berkaitan erat dengan pandangan dan asumsi manusia yang menjadikan Tuhan sebagai pusat keyakinan. Namun yang menjadi problematika ialah menghilangkan esensi makna ke-Tuhan-an dalam kehidupan nyata. Menurut Quraish Shihab (Shihab, 2020) bahwa puncak dari teologi (aqidah) ialah kesadaran dan pengakuan tentang wujud Tuhan Yang Maha Esa. Pengakuan atas Tuhan bukan berarti hanya meyakini dalam konteks metafisik, tetapi juga harus dihadirkan dalam wilayah konkret supaya ajaran tauhid tidak lagi bersifat abstrak dan melangit. Diskursus demikian diungkapkan oleh Amien Rais (1998) sebagai tauhid sosial yang menyadarkan masyarakat akan ilmu ketuhanan dan memformulasikan dalam kehidupan nyata

atau dalam bahasa Muslim Abdul Kadir (2004) disebut dengan tauhid amali yang menjadikan proses, fenomena dan keadaan Islam awal sebagai potret dan dijadikan sebagai dasar keilmuan dalam menghidupkan ajaran ketuhanan dalam kehidupan sosial.

Hadirnya formulasi dalam memaknai tauhid (*theology*) dalam wilayah nyata secara tegas menegaskan pemaknaan yang sempit dan berulang-ulang. Pada wilayah yang berbeda, menjadikan tauhid sebagai paradigma dan dasar perilaku menafikan atas golongan yang menyatakan Tuhan tidak ada (*atheisme*) serta golongan yang menyakini banyak tuhan (*politeisme*). Pemaknaan Tuhan dalam kehidupan sehari adalah bagian dari pengakuan manusia akan eksistensi Tuhan sebagai pusat kosmos atas semua kejadian alam, karena ketiadaan peristiwa yang terjadi di alam semesta secara kebetulan. Dalam bahasa Sayyed Hossein Nasr (1970, hal. 22) bahwa meyakini Tuhan sebagai pusat alam mempunyai prinsip dan keyakinan akan ke-Esa-an Tuhan serta *martabat al Wujud (graduation of being)* yang menunjukkan atas realitas yang satu secara metafisik, tetapi dalam aspek kosmologi alam yang kita rasa dan kita pikirkan bagian dari wujud Tuhan.

Harus disadari bahwa aspek sosial menjadi bagian dalam menopong keutuhan negara, termasuk dalam menghadapi pandemi COVID-19. Hal ini disebabkan karena manusia sebagai *Homo Socius* yang mempunyai arti mahluk sosial, sehingga tidak dapat dinafikan peran-peran sosial yang terjadi, termasuk dalam menangani dan mengatasi COVID-19 yang juga melibatkan aspek agama, karena keduanya menjadi kesatuan yang tidak dapat dipisahkan hanya dapat dibedakan seperti awal munculnya Islam (Abdullah, 2011). Dengan demikian peta sosial dalam menghadapi ekstrimisme yang hadir bersamaan dengan pandemi COVID-19 disan-

darkan pada empat kesepakatan sosial yang sudah ada di Indonesia yaitu, *pertama* sejarah perdamaian dalam penyebaran agama.

Kedua, peleburan agama dalam budaya, kenyataan ini bukan berarti menggabungkan ajaran agama secara bersamaan dalam satu budaya, tetapi lebih pada konteks menjadikan budaya sebagai media dalam menyebarkan agama, sebagaimana sejarah awal Islam yang diturunkan di Mekkah dengan gaya, dan budaya Arab masa awal. *Ketiga*, karakter masyarakat yang moderat dan toleran. Dalam konteks mencari makna perdamaian antar umat beragama maupun inter-umat beragam, membaca geneologi masyarakat yang mempunyai karakter moderat adalah sebuah keniscayaan, karena proses sejarah merupakan bagian dari kehidupan masyarakat yang ada yang dapat membaca dan memahami ide dan pengetahuan yang dibentuk (Foucault, 1978). *Keempat*, organisasi keagamaan sebagai penopang terciptanya masyarakat yang moderat. Sejarah mencatat bahwa Indonesia mempunyai banyak organisasi keagamaan yang lahir jauh sebelum kemerdekaan, seperti Muhammadiyah, Persis, Al Irsyad dan Nahdlatul Ulama.

Daftar Pustaka

- Abdullah, A. (2011). *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas* (C. V (ed.)). Pustaka Pelajar.
- Abdurrahman, M. (1995). *Islam Transformatif*. Pustaka Firdaus.
- Adz-Dzakiey, H. B. (2010). *Psikologi Kenabian: Prophetic Psychology*. Fajar Media Press.
- Agama, B. L. K. (2019). *Moderasi Beragama*. Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Aji, W. (2013). *Pengaruh Pelatihan Kebersyukuran dalam Meningkatkan Penerimaan Orang Tua terhadap Anak Retardasi Mental*. Universitas Islam Indonesia.
- Al-Jauziyah, I. Q. (2005). *Mukhtashar : 'Uddah Ash-Shabirin wa Dzakhirah Asy-Syakirin (Perisai Orang-Orang Sabar dan Bersyukur)*. Pustaka Arafah.
- Al-Jauziyah, I. Q. (2008). *Miskin Bersabar atukah Kaya Bersyukur*. Pustaka Ar-Rayyan.
- Ali, M. (1987). *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Iniawali*. Rajawali Pers.
- Anggarani, F. ., Andayani, T. ., & Karyanta, N. . (2013). Pengaruh Pelatihan Syukur terhadap Subjective Well-Being para Penduduk Miskin di Surakarta. *Jurnal Ilmiah Candrajiwa*, 2, 44–59.
- Armstrong, K. (2018). *Sejarah Tuhan* (Z. Am (ed.); ketiga). Mizan.
- Barbour, I. G. (1971). *Issues in Science and Religion*. Harper & Row.
- Buana, D. R. (2020). Analisis Perilaku Masyarakat Indonesia dalam Menghadapi Pandemi Virus Corona (COVID-19) dan Kiat Menjaga Kesejahteraan Jiwa. *SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syar-i*, 7(3), 217–226. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i3.15082>
- Cahyani, D. R. (2020). Dampak Corona 3,05 Juta Orang Terkena PHK Hingga Juni. *Tempo Media Group*.
- Dewanto, W. (2014). *The Effect of Gratitude Intervention to Well-Being of People with Physical Disabilities*. Universitas Gadjah Mada.

- Dimas, C. (2020). *Jokowi: Social Distancing, Physical Distancing, Itu yang Paling Penting*. Kompas.tv.
- El Fadl, K. A. (2005). *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Serambi.
- Emmons, R. ., & McCullough, M. . (2003). Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 377–389.
- Estria, R. T. (2018). *Hubungan Antara Kebersyukuran dan Resiliensi pada Masyarakat di Daerah Rawan Bencana*. Universitas Islam Indonesia.
- Fachrudin, A. A. (2020). Santisme bukan Istilah Peuyoratif. In *Sains, Filsafat, Agama, Pandemi sebuah Diskursus Pemikiran*.
- Febiyanti, F. (2011). *Efektifitas Terapi Kognitif Kebersyukuran untuk Meningkatkan Kebermaknaan Hidup pada Narapidana Penyalahgunaan NAPZA*. Universitas Islam Indonesia.
- Foucault, M. (1978). Nietzsche, Genealogy, History. *Semiotexte*, 3(1), 78–94.
- George, C. (2013). *Pelintiran Kebencian; Rekayasa ketersinggungan Agama dan Ancamannya bagi Demokrasi* (Nomor June). Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD).
- Gracia, J. J. (1995). *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany.
- Hall, C. S., & Lindsey, G. (2010). *Psikologi Kepribadian Teori-Teori Holistik*. Kanisius.
- Hanafi, H. (1991). *Agama, Idiologi dan Pembangunan*. P3M.
- Hapsari, V. C., Sovitriana, R., & Santosa, A. D. (2021). Stress pada Pengemudi Ojek Onlinedi Pandemic Covid 19 Masa New Normal di Jakarta. *Jurnal IKRA-ITH Humaniora*, 5(1), 29–38.
- Harvey, V. A. (n.d.). Hermeneutics. In *The Encyclopedia of Religion* (VI). MacMillan Publishing Company.
- Hidayat, K. (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Paramadina.

- Hurlock. (1976). *Personality Development*. McGraw Hill Publishing Company.
- Husna, W., & Fahmi, R. (2019). Hubungan Kebersyukuran dengan Perilaku Prosocial pada Mahasiswa. *Jurnal Psikologi Islam:Al-Qalb*, 10(2), 179–188.
- Kadir, M. A. (2004). *Ilmu Islam Terapan: Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*. Pustaka Pelajar.
- Kamil, I. (2020). ILO: Krisis Ekonomi Akibat COVID-19 Menghantam Kaum Muda. *PT. Kompas Cyber Media*.
- Khoiriyah, H. U. (2018). *Hubungan Penerimaan Diri dengan Kebahagiaan pada Remaja di Panti Asuhan Nurul Abyadh Malang*. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Laksana, B. (2020). Dari Fatalisme ke Spiritualitas dan Solidaritas: Tantangan Teologi Publik dan Interreligius di Indonesia dalam Konteks Pandemi. In *Virus, Manusia, Tuhan Refleksi Lintas Imantentang COVID-19*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Lestiani, I. (2016). Hubungan Penerimaan Diri dan Kebahagiaan Pada Karyawan. *Jurnal Ilmiah Psikologi*, 9(2), 109–119.
- Ma'mun, M. . (2010). *Kekuatan dan Nikmatnya Bersyukur*. Belanoor.
- Makhdlori, M. (2007). *Bersyukurlah Maka Engkau Akan Kaya*. Diva Press.
- Mc Cullough, M. E., Kimeldorf, M. B., & Cohen, A. . (2008). An Adaptation for Altruism? The Social Cues, Social Effects, and Social Evolution of Gratitude. *Curr Direct Psychol Sci*, 17(4), 281–285.
- Mutia, E. (2009). *Gratitude-Cognitive Behavior Therapy untuk Menurunkan Depresi pada Remaja*. Universitas Islam Indonesia.
- Nasional, D. P. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Gramedia Pustaka Utama.
- Nasr, S. H. (1970). *Science and Civilization*. New American Library.

- Ningrum, D. J., Suryadi, & Wardhana, D. E. C. (2018). Kajian Ujaran Kebencian di Media Sosial. *Jurnal Ilmiah Korpus*, 2(3), 241–1252. <https://doi.org/https://doi.org/10.33369/jik.v2i3.6779>
- Ohorella, Z. U. (2018). *Kebersyukuran dan Penerimaan Diri pada Penderita Kanker Serviks*. Universitas Islam Indonesia.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Northwestern University Press.
- Perdana. (2020). Dukungan Sosial di Masa Korona. *Jawa Pos: Radar Solo*.
- Rahmah, S. (2020). Urgensi Tasawuf di Tengah Pandemi Covid. *Al Hadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, 19(2), 74–90.
- Rais, A. (1998). *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*. Mizan.
- Ramadan, F. (2020). Mayoritas Warga Cemas Selama Pandemi COVID-19, Butuh Layanan Dukungan Psikososial. *PT. Kompas Media Nusantara*.
- Ritzer, G., & Douglas, J. (2009). *Teori Sosiologi dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Post-Modern*. Kreasi Wacana.
- Safaria, T. (2018). Perilaku Keimanan, Kesabaran, dan Syukur dalam Memprediksi Subjective Wellbeing Remaja. *Jurnal Humanitas*, 15(2), 127–136.
- Santoso, D. (2020). Korona Belokkan Imunitas Berlebih Jadi Senjata Makan Tuan. *Kompas*.
- Santrock, J. W. (2012). *Life Span Development: Perkembangan Masa Hidup*. Erlangga.
- Sentanu, E. (2009). *Quantum Ikhlas, Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*. Elexmedia.
- Shihab, M. Q. (2013). *Secercah Cahaya Ilahi*. Mizan.
- Shihab, M. Q. (2020). *Wasathiyah; Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Lentera Hati.
- Slamet, E. D. (2020). *Kebersyukuran Pada Tukang Ojek di Masa Pandemi COVID-19*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Sobur, A. (2016). *Psikologi Umum edisi Revisi*. Pustaka Setia.

- Syamsiyatun, S. & B. B. (2012). *Merengkuh Merapi dengan Iman*. ICRS.
- Weber, M. (2006). *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme* (Y. P. Sudiarja (ed.)). Pustaka Pelajar.
- Yafie, A. (1997). *Teologi Sosial Telaah Kritis Persoalan Agama dan kemanusiaan*. LKPSM.

BENCANA DI SATU SUDUT PERSPEKTIF FILSAFAT

Anisa Listiana
IAIN Kudus

Para filsuf ketika menulis tentang bencana, mereka melihatnya dari sudut pandang orang biasa dengan kecemasan dan ketakutan seperti anggota masyarakat umumnya. Memang sebenarnya para filosof utamanya filosof akaemis akan lebih terbuka mampu berkontribusi pada bidang multidisiplin ilmu keamanan untuk negara (wilayah/daerah) dan bencana melalui perluasan teori kontrak sosial dari filsafat politik, serta penerapan sistem moral. Berbagai gagasan tentang keadaan alami relevan dengan peran pemerintah dalam persiapan, tanggap, dan perencanaan bencana, karena bencana sering kali menghasilkan keadaan alam yang berbeda dari sebelumnya. Ketiga sistem etika utama, yaitu etika kebajikan, deontologi, dan konsekuensialisme, relevan dengan situasi terkait bencana dengan cara menunjukkan relasi keti-ganya secara fungsional. Hal tersebut akan berusaha diulas lebih dalam lagi beserta penerapan filsafat politik dan teori moral dengan gagasan keadilan distributif John Rawls dan gagasan Jean-Jacques Rousseau tentang kebaikan bersama. Mungkin pada akhirnya, takdir kematian manusia yang tak terhindarkan, seperti yang ditekankan oleh para filsuf eksis-tensialis, dapat menciptakan perspektif yang lebih luas lagi tentang bencana.

Pendahuluan

Bidang studi keamanan negara (wilayah/daerah) dan bencana yang berkembang bersifat praktis. Teori dan model-

nya terkait dengan masalah dan kemungkinan tertentu. Selain studi dalam kebijakan publik, hukum, penegakan hukum, tanggap darurat, dan ilmu terapan yang relevan (baik sipil dan militer), sisi akademis dari subjek ini mungkin mendukung penelitian dalam sosiologi, psikologi, antropolog, sejarah dan agama. Di sisi lain, sastra dan jurnalisme dapat membantu menyempurnakan eksplorasi dari wajah manusianya. Seni, musik, arsitektur, teater, film, dan tari semuanya dapat mencerminkan dan membentuk antisipasi bencana dan reaksi manusia terhadapnya. Filsafat akademis, dengan fokusnya pada analisis, argumentasi, dan kritik akal sehat tampak seperti tidak relevan dalam hal ini. Namun, di sinilah filosofi akademis dapat memberikan kontribusi penting untuk keamanan wilayah dan studi bencana (Helena Bakic, 2019).

Banyak literatur profesional tentang keamanan sebuah wilayah dan bencana ditulis dari sudut pandang para pemimpin dan pejabat yang ada, sehingga warga sipil atau masyarakat umum sering dianggap sebagai objek pasif dari tindakan yang diambil oleh pihak berwenang untuk melindungi dan membantu mereka. Dan tentu saja anggota masyarakatlah yang berpotensi menjadi korban paling banyak dari peristiwa-peristiwa yang disebut sebagai "bencana". Terlepas dari abstraksi dan *abstrusen* wacana filosofis, harus dipahami bahwa sebagai warga sipil dan anggota masyarakat itu sendiri, filsuf berbagi perspektif biasa tentang bencana. Dan ini merupakan perspektif yang waspada dan terkadang dipandang menakutkan (Riccardo Gramantieri, 2019).

Dalam makalah ini akan disajikan dua dimensi di mana filsuf akademis kontemporer dapat mengembangkan kontribusi untuk studi bencana, dari sudut pandang publik: teori kontrak sosial dan teori moral. Selanjutnya kemudian akan disimpulkan dengan saran singkat tentang pendekatan filo-

sofis tambahan untuk studi bencana. Dimulai dengan beberapa asumsi tentang bencana, dan satu peringatan sebagai berikut. Asumsinya adalah: Bencana adalah peristiwa yang merugikan atau membunuh sejumlah besar orang atau sangat mengganggu atau mengganggu kehidupan sehari-hari mereka dalam masyarakat sipil. Bencana dapat bersifat alami, atau akibat dari tindakan manusia yang tidak disengaja atau disengaja. Bencana termasuk tetapi tidak terbatas pada: kebakaran, banjir, badai, gempa bumi, tumpahan bahan kimia, kebocoran atau infiltrasi oleh zat beracun, serangan teroris dengan senjata konvensional, nuklir atau biologi, epidemi, pandemi, dan kegagalan massal dalam komunikasi elektronik. Bencana selalu menimbulkan kejutan dan kejutan; mereka tidak diinginkan oleh mereka yang terkena dampaknya, meskipun tidak selalu tidak terduga. Dalam pengertian ini juga, efek perang terhadap penduduk sipil dapat menjadi bencana, meskipun perang memiliki elemen agen, perencanaan sistematis, dan keterlibatan aktif dari pemerintah yang sah, yang membedakan mereka dari bencana (Paul A. Sandifer, Paul A. Sandifer, Ann Hayward Walker, 2018).

Catatannya adalah uraian berikut tidak dapat berbicara untuk semua atau bahkan beberapa filsuf, karena filsuf selalu sering tidak saling sepakat. Perbedaan perspektif yang ada diharapkan mampu "memperdalam bahasan."

Teori Kontrak Sosial dan Keadaan Alam Kedua

Ide filosofis teori kontrak sosial pada masyarakat sipil, atau masyarakat di bawah pemerintahan, berasal dari John Locke (1991) dan Thomas Hobbes (1994) di abad ketujuh belas, Jean-Jacques Rousseau (1961) di abad kedelapan belas dan yang terbaru, John Rawls (1971) selama paruh kedua abad kedua puluh. Hobbes dan Locke menyajikan pemikiran

paling umum tentang bencana dalam filsafat politik, sedangkan Rousseau menyajikan relevansi kebijakan publik mengenai etika persiapan, pencegahan dan tanggapan bencana. Sedangkan Rawls menawarkan wawasan kunci yang berguna untuk mempertimbangkan masalah keadilan sosial pada bencana. Adapun pada kajian berikut mungkin akan lebih pada Locke dan Hobbes.

Kontrak sosial merupakan kesepakatan eksplisit atau implisit antar warga negara yang membenarkan pembentukan pemerintahan dan mengedepankan hak warga negara dalam hubungannya dengan pemerintah. Teori kontrak sosial mengemukakan hak-hak warga negara yang lebih dulu dan lebih mendasar daripada organisasi masyarakat di bawah pemerintahan. Hak-hak tersebut termuat misalnya di Indonesia ada pada UUD 1945, sedang Amerika misalnya pada Deklarasi Kemerdekaan Amerika Serikat dan dilindungi oleh sepuluh amandemen pertama Konstitusi Amerika Serikat.

Pembenaran terakhir bagi keberadaan pemerintah menurut teori kontrak sosial adalah bahwa pemerintah membuat kehidupan yang lebih baik bagi yang diperintah. Locke dan Hobbes menggunakan gagasan tentang keadaan alamiyah, atau deskripsi kehidupan manusia tanpa pemerintah, untuk memberikan catatan historis tentang bagaimana pemerintah muncul, dan untuk menjelaskan manfaat pemerintah. Baik Hobbes maupun Locke berasumsi bahwa ada kondisi asli manusia yang tidak terkendali dalam keadaan alamiyah. Bagi Locke, manusia bersifat kooperatif dan rajin secara alami, sedangkan Hobbes menganggap hidup manusia bersifat menyendiri, miskin, jahat, kasar, dan pendek (Locke, 1991: 76).

Karenanya baik Locke dan Hobbes keduanya akhirnya berpandangan bahwa teori kontrak sosial mensyaratkan

bahwa pemerintah tidak diterima sebagai sesuatu yang tak terelakkan dan di luar kendali mereka yang diperintah, tetapi keberadaannya sendiri membutuhkan persetujuan dari mereka yang diperintah. Persetujuan ini merupakan kontrak sosial yang menempatkan kewajiban khusus pada pemerintah.

Hobbes dan Locke memiliki keyakinan yang kuat bahwa kekuasaan pemerintah berasal dari kekuasaan dan persetujuan mereka yang diperintah. Menurut Locke, masyarakat bisa hidup tanpa pemerintah, percaya jika pemerintah runtuh, kekuasaannya akan kembali kepada rakyat, tetapi jika masyarakat runtuh, pemerintah tidak akan ada lagi (Locke, 1991:Chap. xix). Hobbes berpikir pemberian kekuasaan kepada pemerintah oleh mereka yang akan diperintah tidak dapat dibatalkan dan tidak akan ada yang menyerupai masyarakat yang damai dan kooperatif tanpa pemerintah (Hobbes, 1994:chap.xxi-xiv).

Baik Locke maupun Hobbes membahas doktrin hak Tuhan, para raja pada abad ketujuh belas dan mereka berbicara tentang kepentingan kelompok ekonomi pedagang dan kapitalis baru yang sebelumnya tidak terwakili dalam pemerintahan Eropa. Karena penguasa tidak memperoleh haknya untuk memerintah dari Tuhan, tetapi dari rakyat, menurut Locke dan Hobbes, teori kontrak sosial telah dipahami sebagai teori politik sekuler. Namun, ini tidak berarti bahwa prinsip-prinsip paling mendasar dari pemerintahan tidak bergantung pada keyakinan tentang Hukum Alam, yang terdiri dari aturan Tuhan untuk manusia dalam keadaan alami, atau terlepas dari intuisi moral dari sumber lain. Baik Locke dan Hobbes memulai dengan Hukum Alam dalam membangun teori mereka tentang peran pemerintah dan kebenarannya. Perbedaan di antara mereka adalah bahwa Locke mengira umat manusia mematuhi prinsip pertama Hukum

Alam, bahwa mereka tidak merugikan satu sama lain, sedangkan Hobbes menganggap manusia tidak mampu menjaga perdamaian tanpa pemerintah (Hobbes, 1994:xv).

Locke bertahan sebagai filsuf politik dengan pandangan perlunya demokrasi dan tradisi hukum yang melindungi hak-hak individu dan menyediakan metode pengambilan keputusan melalui aturan mayoritas. Locke berpendapat bahwa warga negara berhak untuk diwakili dalam badan legislatif dan bahwa keputusan mayoritas mengikat semua warga negara (Locke, 1991: chap.viii, 95-98). Misalnya, tidak peduli seberapa terbagi suara di sepanjang garis partai, kandidat yang menang dalam pemilihan presiden menjadi presiden dari mereka yang memilih lawan mereka, serta mereka yang memilih mereka. Namun, pandangan Hobbes tentang sifat suka berperang dan berbahayanya manusia dalam kondisi tanpa pemerintah tampaknya telah memberikan gambaran yang paling bijak tentang apa yang bisa terjadi di dalam negara (wilayah/daerah) ketika pemerintah runtuh. Kedua pemikir tetap sangat relevan dengan pemikiran tentang bencana.

Saat ini tidak dapat dibayangkan, dan mungkin di luar cakupan teori politik, bahwa setiap bencana dapat mengakibatkan kegagalan total dan permanen pemerintah seperti yang kita ketahui. Namun, disfungsi sementara pemerintah dalam menanggapi beberapa bencana, dan kemampuan warga negara yang berbeda untuk mempersiapkan atau secara efektif menanggapi bencana tanpa pemerintahan yang berfungsi, menimbulkan pertanyaan politik mendasar yang membawa kita kembali ke Locke dan Hobbes. Pada awalnya, tampak seolah-olah kondisi di mana kelangsungan hidup individu memerlukan tindakan pribadi adalah kembali ke keadaan alami, namun untuk sementara. Tetapi ini bukan kasus literal karena struktur sosial dan material saat ini

tidak hanya memindahkan kita dari kondisi aslinya, tetapi membuatnya sangat sulit untuk kembali ke kondisi semula dalam waktu singkat. Ketidakmampuan untuk hidup mandiri tanpa adanya pemerintah menjadi ciri subkultur daerah seperti Aceh, Banten dan beberapa daerah lain saat tertimpa Tsunami ataupun masyarakat Sinabung. Banyak penduduk di daerah yang terkena Tsunami tersebut atau Abu Vulkanik Gunung Sibanung misalnya tetap mengungsi dan tidak dapat kembali ke rumah beberapa bulan setelah. Bencana yang menyebabkan kerusakan fisik yang hebat membuat para korban tidak memiliki bahan dasar bertahan hidup yang paling dasar di lingkungan terdekat mereka, pedesaan atau perkotaan.

Penghancuran basis material masyarakat yang ada dalam kehidupan manusia tidak mengembalikan manusia ke keadaan aslinya, karena itu tidak mengembalikan mereka ke kondisi yang memungkinkan kelangsungan hidup mandiri. Tidak mungkin untuk "kembali" ke cara "hidup dari tanah air" setelah sebagian besar bencana modern. Namun, kondisi kerusakan lingkungan langsung selama periode waktu di mana pemerintah tidak berfungsi secara normal untuk memperbaiki kondisi material, memenuhi syarat sebagai kondisi alam kedua (kondisi alam yang berbeda dari sebelumnya).

Pertanyaan dalam kerangka teori kontrak sosial adalah: Apa utang pemerintah kepada warga negara dalam situasi di mana pemerintah untuk sementara tidak berfungsi, yaitu, dalam keadaan alami kedua? Jika properti dimiliki secara pribadi atau dimiliki oleh masyarakat setempat, pemerintah tidak berhutang restitusi kepada warga negara yang kehilangan atau merusak properti. Tetapi sebagai bagian dari kebajikan pemerintah, adalah tepat bahwa ia menawarkan sejumlah kompensasi dalam kasus-kasus tersebut,

seperti halnya tetangga yang baik. Sumber daya material pemerintah di negara-negara kapitalis demokratis adalah hasil dari perpajakan, sehingga kompensasi semacam itu diberikan kepada beberapa anggota masyarakat yang membantu anggota lain yang mengalami kerugian yang bukan karena kesalahan mereka sendiri. Namun, ada masalah yang lebih mendasar yang diangkat oleh ketidakmampuan warga untuk secara sistematis mempersiapkan atau mengambil peran aktif dalam penanggulangan bencana.

Basis material masyarakat industri modern adalah sistem dinamis yang digerakkan oleh pertukaran melalui perdagangan. Perdagangan swasta yang tertib secara tidak langsung bergantung pada sistem peraturan dan pengawasan pemerintah, sementara utilitas seperti listrik, transportasi dan air bersih dan udara, serta perlindungan dan keamanan, lebih secara langsung bergantung pada pengawasan pemerintah. Ketergantungan tidak langsung dan langsung pada pemerintah ini telah dilembagakan secara luas dan mendalam dengan cara yang membuat bahkan pengembalian sementara ke keadaan alamiah semula menjadi tidak mungkin. Sekalipun bencana tidak membuat tidak mungkin untuk “hidup dari tanah” dan tanah itu sendiri masih utuh, bencana masih dapat membuat warga tidak dapat berfungsi secara normal dalam masyarakat tanpa pemerintah, karena fungsi mereka dalam masyarakat telah membutuhkan fungsi pemerintahan (Oliver Morgan, 2004). Selain kehancuran dan gangguan pertama yang menyertai bencana, ada kerusakan kedua yang lebih parah dalam masyarakat sipil yang diperburuk oleh disfungsi pemerintah. Misalnya, adalah buruk ketika orang dibunuh tetapi lebih buruk ketika jenazah mereka tidak dapat dipindahkan; malang saat orang terluka, tapi menyebabkan keputusan saat perawatan medis tidak tersedia. Kondisi demikian merupakan bagian dari kerugian

kehidupan di alam kedua, ketika fungsi pemerintahan terganggu oleh bencana. Dan ketidakmampuan warga sipil untuk menciptakan, dalam waktu singkat, kondisi sosial yang berguna yang akan menopang kehidupan mereka mensyaratkan bahwa keadaan alam kedua mungkin lebih menyerupai kondisi Hobbesian yang brutal daripada komunitas Lockean yang damai, kooperatif, dan produktif.

Keadaan alam kedua dalam bencana hanyalah kondisi sementara tanpa adanya pemerintahan. Pembeneran yang biasa bagi pemerintah tidak dipertanyakan olehnya, melainkan keadaan alam yang kedua menciptakan kondisi di mana banyak warga masyarakat menerima, dan beberapa secara aktif menyambut ekspresi otoritas pemerintah yang kuat dan luar biasa (misalnya, darurat bencana atau darurat militer). Telah terbukti berkali-kali bahwa individu, lembaga, dan perusahaan swasta tidak dapat mempertahankan persiapan jangka panjang yang efektif untuk tanggap bencana, atau menahan diri dari kegiatan berisiko tinggi terkait bencana di masa depan. Ilmuwan sosial dan ahli kebijakan publik mengacu pada tahapan dalam tanggap bencana yang berkisar dari kesiapan tinggi hingga ketidaktahuan karena rentang waktu setelah bencana tertentu meningkat (Natalia Yeti Pus-pita, 2015). Bangunan yang tersapu banjir dapat diganti dengan yang lebih mahal yang juga rentan, bangunan batu bata mungkin tidak dipasang kembali dalam menghadapi prediksi gempa, sumber daya tanggap darurat lokal bergantung pada anggaran yang berfluktuasi, individu mungkin salah tempat, habis atau gagal untuk mendapatkan persediaan darurat, dan sebagainya.

Namun, kegagalan umum dalam persiapan bencana sipil tidak dengan sendirinya menyiratkan bahwa pemerintah harus menjadi yang lebih siap atau penanggap sebagai upaya terakhir. Peran "upaya terakhir" seperti itu, secara

tegas, bukanlah kewajiban pemerintah. Kewajiban pemerintah apa pun terkait keadaan alam kedua harus berasal dari prinsip-prinsip dasar teori kontrak sosial. Argumen yang didasarkan pada teori kontrak sosial tentang kewajiban pemerintah untuk mempersiapkan dan menanggapi bencana akan seperti ini: Pemerintah memiliki kewajiban terus-menerus untuk memberi manfaat kepada mereka yang diatur dengan menjadikan mereka lebih baik daripada sebelumnya. Disfungsi sementara pemerintah dalam bencana menghasilkan keadaan alami kedua bagi mereka yang diperintah. Oleh karena itu, pemerintah memiliki kewajiban yang diperpanjang untuk membuat warganya lebih baik daripada keadaan alamnya yang kedua. Artinya, pemerintah berkewajiban untuk memastikan persiapan dan perencanaan bencana yang memadai, untuk semua kemungkinan bencana, persis dengan cara-cara yang telah menunjukkan ketidakmampuan masyarakat. Landasan ilmiah untuk kewajiban semacam itu akan terdiri dari karya baru dalam ilmu politik, filsafat politik, dan hukum.

Apabila muncul suatu pertanyaan: bagaimana pemerintah dapat memenuhi kewajiban teori kontrak sosial yang baru, selain kebijakan yang sudah ada. Sebagian jawaban atas pertanyaan adalah pandangan persiapan darurat sebagai kewajiban mendasar pemerintah dapat memotivasi kebijakan baru. Misalnya, mendorong lebih banyak perusahaan swasta untuk menghasilkan persediaan, produk pendidikan, dan layanan yang memadai yang sesuai dengan bencana modern.

Berbagai perlengkapan bencana khusus lokal dapat dijual secara permanen di supermarket dan toko rantai. Kursus pelatihan khusus wilayah yang distandardisasi dapat diperlukan sebagai kurikulum di semua tingkat sistem pen-

didikan. Industri asuransi dapat diperluas untuk mencakup asuransi logistik bencana (Ramdan Afrian, Zukya Rona Islami, 2019).

Teori Moral dan Peran Pemerintah dalam Bencana

Evaluasi prinsip-prinsip politik, termasuk prinsip-prinsip yang mendasari teori kontrak sosial, adalah apakah secara moral prinsip-prinsip tersebut benar? Jika prinsip politik tidak benar secara moral maka kehidupan politik menjadi masalah pemaksaan, retorika, dan paksaan. Banyak fungsi pemerintah juga perlu menghadapi evaluasi moral karena masalah moral adalah masalah dan peristiwa dimana bahaya atau kesejahteraan manusia dipertaruhkan. Dalam tradisi filosofis, nilai intrinsik manusia merupakan intuisi dasar yang mendasari segala tindakan moral dan penalaran moral. Ini sama saja dengan apakah manusia dianggap berharga karena mereka telah diciptakan menurut gambar Tuhan, atau apakah nilai manusia adalah intuisi sekuler murni, terlepas dari agama; Prinsip dan tindakan pemerintah yang mengakibatkan kerugian bagi umat manusia atau tidak menghormati nilai kehidupan manusia membutuhkan pembenaran dalam jangkauan yang luas.

Sementara moralitas sering dikaitkan dengan agama dalam budaya kontemporer, dari hal itulah para filsuf Plato mengandalkan definisi moralitas sekuler dan rasional. Seperti yang diceritakan Plato, ketika Socrates sedang dalam perjalanan ke persidangannya karena "mencelakai pemuda Athena" dengan mengajukan pertanyaan kepada para pemimpin yang mengungkapkan ketidaktahuan para pemimpin itu, dia bertemu Euthyphro. Euthyphro sedang dalam perjalanan untuk menuntut ayahnya sendiri atas kematian pelayannya, dan Socrates mengajaknya berdialog tentang kebaikan moral. Euthyphro, yang percaya tindakannya adil,

mengatakan keadilan atau kebaikan adalah yang menyenangkan Tuhan. Socrates kemudian bertanya kepada Euthyphro apakah sesuatu itu baik secara moral karena Tuhan menyetujuinya, atau apakah Tuhan menyetujuinya karena itu baik secara moral. Ini adalah dilema, karena jika seseorang menyetujui alternatif pertama, maka perlu dijelaskan mengapa Tuhan adalah sumber kebaikan moral sedangkan pada alternatif kedua, kebaikan itu tidak tergantung pada Tuhan dan harus didefinisikan. Socrates menyukai alternatif kedua dan sejak saat itu para filsuf Barat telah mencoba untuk menjelaskan dengan tepat apa yang membuat suatu tindakan menjadi benar, atau seseorang menjadi baik (Plato, 1961:160-185). Hasil utamanya adalah tiga sistem moralitas: moralitas atau etika karakter; deontologi atau etika tugas; dan konsekuensialisme atau utilitarianisme. Berikut secara singkat uraiannya.

Aristoteles menawarkan penjelasan komprehensif tentang kebajikan dalam bukunya *Nichomachean Ethics*, yang tidak membutuhkan banyak revisi selama lebih dari dua ribu tahun. Menurut Aristoteles, kebajikan adalah aktivitas jiwa yang rasional. Itu tidak ditentukan atau dihalangi oleh alam, tetapi membutuhkan pelatihan masa kanak-kanak dan praktik orang dewasa. Ada banyak kebajikan atau sifat karakter yang diinginkan, seperti keberanian, kebajikan, kemurahan hati, kemarahan yang benar. Kebajikan adalah watak untuk melakukan hal yang benar dalam situasi kehidupan nyata yang nyata, dan melakukannya untuk alasan yang benar, dengan cara yang benar, dan sebagai hasil dari sifat karakter yang berkembang dengan baik. Ciri karakter yang dinamai dengan kebajikan diciptakan dengan bertindak sesuai dengan kebajikan. Jadi, seseorang mengembangkan keberanian dengan melakukan tindakan berani dan bagian dari apa yang membuat tindakan berani adalah tindakan itu dilakukan oleh

orang yang berani. Ini bukan proses melingkar karena diasumsikan bahwa individu pertama kali mulai mengembangkan karakter mereka saat mereka masih anak-anak, sebagai hasil dari pelatihan. Memang, Aristoteles berpikir bahwa masyarakat harus berbudi luhur untuk memajukan kebajikan dalam individu dan bahwa kebajikan berkelanjutan dari suatu masyarakat mengharuskan individu yang berbudi luhur berpartisipasi dalam pemerintahannya (Aristotle, 1985).

Immanuel Kant memulai teori moralnya dengan pemahaman bahwa satu-satunya hal yang baik di dunia ini tanpa kualifikasi adalah niat baik, atau kebajikan. Kant mengembangkan deontologi, atau etika tugas, berdasarkan idenya tentang imperatif kategoris. Kant menawarkan dua rumusan utama dari imperatif kategoris. Yang pertama adalah: Bertindak sehingga generalisasi atau pepatah tindakan Anda dikehendaki oleh Anda menjadi aturan umum. (Rumusan imperatif kategoris ini tidak sama dengan *The Golden Rule*, yang hanya mensyaratkan bahwa seseorang bersedia menjadi penerima bagaimana seseorang bertindak, dan bukan bahwa seseorang ingin setiap orang bertindak dengan cara yang sama.) Rumusan kedua Kant tentang imperatif kategorisnya adalah: Jangan pernah memperlakukan manusia lain sebagai sarana, tetapi selalu memperlakukan orang lain dan diri sendiri, sebagai tujuan (Kant, 1994).

Kant membandingkan imperatif kategoris dengan imperatif hipotetis yang bisa menjadi arahan untuk bertindak dengan cara tertentu untuk mencapai hasil tertentu. Keharusan kategoris tidak memiliki pengecualian karena itu adalah dasar untuk tindakan oleh makhluk rasional, yang masing-masing memiliki nilai intrinsik sebagai tujuan, dan merupakan makhluk berdaulat dengan kehendak bebas sebagai anggota "kerajaan tujuan." (Kant, 1994:43) Kant juga

mengembangkan gagasan tentang tugas tertentu, seperti kejujuran, integritas, dan kemurahan hati, yang tidak mengakui pengecualian dan tidak pernah relatif. Kelemahan terbesar dari sistem Kant adalah bahwa dia tidak menawarkan aturan untuk menentukan peringkat atau memutuskan tugas mana yang harus dipenuhi ketika dua atau lebih tugas bertentangan.

Consequentialism adalah versi utilitarianisme kontemporer yang dikembangkan oleh Jeremy Bentham dan John Stuart Mill (Mill, 1987). Utilitarianisme adalah prinsip bahwa kebaikan tertinggi selalu merupakan kebahagiaan terbesar dari sejumlah besar makhluk hidup, di mana setiap orang, termasuk pelaku moral, dihitung untuk satu unit dan tidak ada yang dihitung lebih dari satu. Bentham tidak membedakan antara kebahagiaan dan kesenangan, meskipun Mill berusaha melakukannya dengan membedakan antara kesenangan yang lebih tinggi, seperti persahabatan dan apresiasi seni, serta kesenangan yang lebih rendah, yang terutama bersifat fisik. Mill berpendapat bahwa kesenangan yang lebih tinggi lebih baik, karena mereka lebih tahan lama dan orang-orang yang telah mencoba kedua jenis kesenangan lebih memilih kesenangan yang lebih tinggi (Mill, 1987: 276-283). Konsekuensialisme lebih abstrak daripada utilitarianisme karena pengikutnya berbicara tentang memaksimalkan konsekuensi: suatu tindakan baik jika memiliki konsekuensi yang baik, jadi ketika kita memaksimalkan, kita meningkatkan konsekuensi yang baik. (Namun, para konsekuensialis sering membiarkan terbuka apa konsekuensi baiknya dan pada prinsipnya mungkin ada versi konsekuensialisme yang merupakan kebalikan dari utilitarianisme dalam upaya memaksimalkan kesengsaraan dan penderitaan manusia.)

Etika moralitas, etika tugas, dan konsekuensialisme semuanya relevan dengan pencegahan dan respons bencana. Selalu ada individu yang melakukan tindakan baik dalam bencana, yaitu pahlawan. Orang memiliki tugas dalam bencana; Misalnya, orang tua harus menyelamatkan anaknya. Konsekuensi terhadap kesejahteraan manusia merupakan faktor utama dalam memutuskan apa yang harus dilakukan dalam bencana. Faktanya, sebagian besar filsuf moral sudah terbiasa dengan pemikiran tentang bencana karena mereka sering menggunakannya sebagai situasi hipotetis untuk menunjukkan bagaimana sistem moral mereka lebih unggul, yang berarti lebih konsisten dan komprehensif, kepada lawan mereka. Deontolog sering mengkritik konsekuensialis dengan menggambarkan situasi di mana tindakan yang memaksimalkan konsekuensi salah secara moral. Contohnya misalnya penyiksaan anak-anak untuk mendapatkan informasi dari teroris dewasa yang kejam, dan membunuh individu agar orang lain dapat bertahan hidup atau untuk menjaga kedamaian komunitas (Pojman, 2004:229-230).

Penting untuk terlibat dalam penalaran moral tentang undang-undang baru dan tindakan pejabat di saat bencana. Berita utama baru-baru ini tentang tindakan semacam itu yang dilakukan dalam Perang Global Melawan Terorisme telah memberikan contoh yang lebih ekstrem daripada skenario aneh yang dibuat oleh para filsuf. Misalnya, ada situasi di mana aparat polisi atau militer langsung membunuh tersangka pelaku bom bunuh diri, karena ledakan bom akan mengakibatkan kematian dan cedera bagi masyarakat atau rekan-rekannya. Ketika tersangka tersebut ternyata tidak bersenjata, pertanyaan tentang teori moral muncul. Kita tahu bahwa para pejabat itu bertindak sesuai dengan tugas atau perintahnya, yaitu memenuhi kewajiban umum pemerintah untuk melindungi masyarakat. Jika ada asumsi moral

bahwa semua kehidupan manusia itu berharga, maka membunuh teroris akan dibenarkan atas dasar konsekuensialis, karena lebih banyak orang akan tetap hidup jika teroris dibunuh. Namun, jika tersangka teroris ternyata bukan teroris, maka membunuhnya tidak “memaksimalkan” akibat yang baik, karena mengakibatkan kematian satu orang yang tidak bersalah yang seharusnya tetap hidup. Meskipun demikian, banyak yang akan mengklaim bahwa penembakan tersangka teroris, pada saat penembakan, dibenarkan dengan alasan konsekuensialis, karena mereka yang memutuskan untuk menembak tersangka memiliki bukti yang cukup bahwa nyawa orang lain yang dipertaruhkan. Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang apa yang dianggap sebagai bukti yang cukup dalam situasi mendesak dan apakah urgensi itu sendiri dapat menjadi alasan untuk merevisi kriteria bukti.

Sangat menarik bahwa bahkan ketika konsekuensialisme adalah sistem moral yang disukai, bukan konsekuensi aktual yang menentukan nilai moral, tetapi apa yang dibenarkan oleh agen moral dalam mempercayai konsekuensi tindakan atau non-tindakan mereka. Jadi, meskipun situasi ekstrem mungkin tampak membutuhkan etika konsekuensialis, mereka pada akhirnya mungkin memerlukan etika kebajikan karena tindakan yang benar bergantung pada kemampuan untuk mempertimbangkan secara rasional tentang kemungkinan hasil dalam situasi stres yang hebat. Keterampilan dalam musyawarah yang mengarah pada tindakan adalah contoh kebajikan intelektual dari *phronesis* atau penalaran praktis, dalam pengertian Aristoteles. Ini membutuhkan pelatihan dan harus memanifestasikan dirinya secara konsisten untuk dihitung sebagai sifat karakter, atau keterampilan profesional yang diinginkan (Gladwell, 2005: 189-244).

Telah dikemukakan bahwa dalam bencana praktek kebajikan dibatasi oleh tugas yang sudah ada sebelumnya. Dan tidak diragukan lagi bahwa dalam persiapan, pencegahan, dan penanggulangan bencana, tujuannya adalah untuk memaksimalkan kehidupan manusia. Dengan demikian, tugas ditetapkan bagi filsuf moral untuk mengembangkan cara-cara baru menggabungkan etika kebajikan, deontologi dan konsekuensialisme, sehingga kita semua dapat dengan jelas mengevaluasi moralitas tindakan pemerintah dalam mencegah dan menanggapi bencana.

Arah Filsafat tentang Bencana

Penerapan teori kontrak sosial dan teori moral untuk studi bencana hampir tidak menyentuh permukaan dari kontribusi filosofis yang mungkin ada. Ada banyak cara spesifik di mana filsuf yang bekerja di bidang terapan dapat berkontribusi pada bidang terapan yang ada. Filsuf ilmu mungkin mengambil tugas untuk menjelaskan, untuk orang lain di bidang humaniora, arsitek, ahli geologi dan insinyur yang relevan dengan bencana. Ahli etika medis dapat memeriksa kebijakan untuk triase, dalam semua bencana, dan isolasi serta triase saat munculnya pandemi. Ahli teori probabilitas mungkin melihat apa artinya mengatakan sesuatu seperti, "Probabilitas gempa bumi besar di Selatan Pulau Jawa, dalam beberapa tahun mendatang, adalah di atas lima puluh persen," dan prediksi prediksi yang serupa. 28 Kritikus budaya yang mempelajari media mungkin mengevaluasi kontribusi khusus yang dibuat oleh media terhadap respons publik terhadap bencana.

Dalam mengembangkan fokus politik dan moral dari dua bagian pertama makalah ini, mungkin berguna untuk sekarang mempertimbangkan masalah keadilan sosial dan menyelesaikannya dengan kembali ke tema ketakutan orang

biasa yang memotivasi secara filosofis, melalui diskusi singkat tentang eksistensialisme. dan bencana.

Keadilan Sosial

John Rawls, dalam *A Theory of Justice* dimulai dengan premis bahwa keadilan adalah keutamaan pokok masyarakat. Definisi klasik keadilan, kembali ke filosofi kuno adalah: Perlakukan setara. Aturan, hukum, dan aplikasinya hanya jika mereka yang sudah setara, dalam hal yang relevan, menerima perlakuan yang sama. Ide keadilan sebagai keadilan dikembangkan oleh Rawls dalam analisisnya tentang dasar-dasar masyarakat yang adil. 29 Namun, keadilan sebagai keadilan, yang tetap menjadi definisi klasik setelah Rawls, bukanlah cerita lengkap menurut para pemikir humanistik yang telah membahas masalah ketidaksetaraan dalam masyarakat, terutama kemiskinan yang mengakar dan antar-generasi, seksisme, dan rasisme. Kritikus sosial yang memiliki cita-cita tentang kesempatan yang sama dan kepemilikan yang sama setidaknya atas kebutuhan dasar hidup biasanya bekerja dengan konsep keadilan distributif, atau ukuran kesamaan dalam distribusi beberapa barang. Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa mengandalkan konsep keadilan distributif dalam pengertian tersebut (Rawls, 1971:51-53).

Namun, dalam politik kontemporer, dua gagasan keadilan sebagai keadilan dan keadilan distributif sering kali muncul dipertentangkan. Misalnya, perdebatan tentang manfaat program kesejahteraan sosial dan tindakan afirmatif dapat menimbulkan pertanyaan apakah keadilan mengharuskan mereka yang diperlakukan secara adil menurut hukum, tetapi tetap pada akhirnya dirugikan, berhak atas beberapa bentuk kompensasi. Kompensasi tersebut dianggap berfungsi sebagai bentuk keadilan distributif, dengan

tujuan agar semua warga negara dapat memperoleh manfaat yang sama dari persamaan formal yang dijamin oleh prinsip keadilan sebagai keadilan. Tetapi tidak semua orang setuju tentang perlunya kompensasi atau keadilan distributif.

Namun dalam persoalan bencana, akan lebih baik jika subjek keadilan dalam kaitannya dengan pencegahan, persiapan dan penanggulangan bencana, tidak diperdebatkan secara politik. Artinya, terlepas dari siapa sebenarnya yang berhak atas apa, banyak yang percaya bahwa dalam situasi bencana, tujuan utama dan langsungnya adalah meringankan penderitaan setiap orang dan meminimalkan semua kematian. Setidaknya ada dua cara filosofis di mana konsensus seperti itu dapat dilayani, yang pertama disarankan oleh Rawls dan yang kedua oleh Jean-Jacques Rousseau.

Dalam menyikapi aturan dan institusi fundamental dari masyarakat yang adil, Rawls tidak percaya bahwa pemerintah perlu membuat ketentuan untuk kesetaraan distribusi, asalkan aturan atau institusi baru tidak membuat mereka yang kurang mampu menjadi lebih buruk dari pada sebelumnya (Rawl, 1971:60-80). Dengan demikian, dalam perspektif ini bahwa dalam mempersiapkan dan menanggapi situasi bencana, mereka yang sudah dirugikan karena usia, kelemahan, kemiskinan, atau bias terhadap mereka seharusnya tidak, sebagai akibat dari bencana, menjadi lebih buruk dibandingkan dengan orang lain daripada mereka. Sebelumnya. Misalnya, jika keluarga kelas menengah dan keluarga miskin kehilangan rumah, kondisi keluarga miskin relatif lebih buruk karena mereka memiliki lebih sedikit sumber daya tambahan. Jika penerapan prinsip Rawls ini mensyaratkan bahwa para korban bencana yang kurang mampu akan membutuhkan kompensasi per kapita yang lebih besar daripada yang lain, hal ini dapat dibenarkan dengan sesuatu seperti prinsip Rousseau tentang kebaikan bersama. Menu-

rut Rousseau, bagian dari fungsi pemerintah adalah untuk memajukan apa yang baik bagi masyarakat secara keseluruhan, dengan cara yang tidak selalu ditentukan oleh aturan mayoritas, atau jumlah tersebut untuk kesejahteraan terbesar dari jumlah terbesar (Rawls, 1971). Atas dasar itu dapat dikatakan bahwa masyarakat secara keseluruhan lebih baik jika ada perbaikan kondisi minoritas numerik yang kurang beruntung yang relatif kurang mampu dibandingkan mayoritas, sebagai akibat dari suatu bencana. Pembenaannya adalah bahwa masyarakat secara keseluruhan secara moral berkurang ketika kondisi mereka yang sudah dirugikan semakin memburuk. Peningkatan ketimpangan seperti itu dapat merusak asumsi kesamaan berdasarkan kebangsaan atau kesamaan kemanusiaan, dan secara radikal memecah kelompok dengan mengorbankan keterpaduan sosial secara umum.

Penerapan prinsip-prinsip kondisi bencana yang dikembangkan oleh Rawls dan Rousseau ini berbeda dari gagasan kompensasi biasa karena mereka memerlukan kompensasi ekstra dalam beberapa kasus, tetapi tanpa ketergantungan pada cita-cita ideologis negara kesejahteraan, atau kebajikan murni. Jika penerapan semacam itu memerlukan pembenaran di luar pembenaran yang ditawarkan oleh teori kontrak sosial yang dibahas sebelumnya, pembenaran baru tersebut akan berada di bawah rubrik umum masalah kemanusiaan. Perhatian kemanusiaan cenderung saat ini secara teoritis ditujukan oleh para sarjana urusan internasional, daripada ahli teori politik atau ahli etika, tetapi dalam kasus bencana mereka mungkin ditangani oleh filsuf politik yang sebaliknya prihatin dengan kondisi normal kehidupan di relatif aman dan makmur. masyarakat. Perluasan atau penerapan filsafat politik ini akan sangat relevan selama masa-

masa di mana masyarakat yang relatif aman dan makmur menghadapi bahaya baru.

Eksistensialisme

Terakhir, ada dimensi eksistensialis. Eksistensialisme menjadi terkenal selama pertengahan abad kedua puluh, melalui novel, drama, dan karya filosofis Jean-Paul Sartre. 34 Itu dipopulerkan sebagai pandangan hidup yang suram dan nihilistik, yang dihasilkan oleh orang Prancis di kafe-kafe yang dipenuhi asap. Tetapi seperti yang ditekankan Sartre dalam "Eksistensialisme adalah Humanisme," tujuan eksistensialisme adalah untuk memberikan gambaran realistis tentang kondisi manusia universal, dengan penekanan pada pilihan bebas. Menurut Sartre, dan dalam tradisi Socrates (yang menasihati para pengikutnya untuk menjaga jiwa mereka dan "berlatih sekarat"), apa manusia pada waktu tertentu adalah hasil dari pilihan masa lalu mereka dalam hidup. Tidak ada sifat manusia yang terbentuk sebelumnya, atau "esensi", dan menjadi apa kita adalah hasil dari proyek kita sendiri; menjadi apa kita adalah apa yang kita buat dari diri kita sendiri.

Kita harus terus membuat pilihan dalam keberadaan kita dan tidak ada cara untuk menghindari persyaratan atau tanggung jawab yang dimilikinya. Namun, kita adalah makhluk fana dan kematian akhir kita bukanlah sesuatu yang dapat kita hindari. Tetapi (dan di sini salah satu pengaruh utama Sartre, Martin Heidegger, adalah relevan) kebanyakan orang hidup dengan itikad buruk atau tidak autentik dengan berpura-pura bahwa kematian tidak ada hubungannya dengan mereka secara pribadi, sebagai kematian mereka sendiri, melainkan selalu sesuatu yang terjadi pada orang lain (Sartre,1996: 310-319).

Relevansi eksistensialisme dengan filosofi bencana adalah fakta kematian manusia dan kecenderungan anggota masyarakat dalam masyarakat modern untuk berpura-pura bahwa kematian bukanlah sesuatu yang menjadi perhatian mereka secara langsung dan tak terelakkan. Dengan atau tanpa bencana, kita semua pasti akan mati dan, lebih buruk dari itu, kita semua akan mati setiap saat. Tetapi meskipun publik tampaknya memiliki penerimaan yang kuat terhadap gambar kematian dan kehancuran baik dalam hiburan dan pelaporan berita, ini tidak berarti bahwa kebanyakan orang biasa telah menerima fakta dasar tentang kematian dan kerentanan mereka sendiri.

Kecenderungan (mungkin universal) untuk menyangkal kematian seseorang dapat membuatnya tampak seolah-olah ancaman yang tidak biasa bagi kehidupan manusia, dari bom teroris, gempa bumi, hingga virus flu yang telah "menyeberang" ke spesies kita dari burung, adalah satu-satunya hal yang mungkin bisa membunuh kita. Para korban yang tewas dalam bencana mungkin akan berduka seolah-olah mereka akan hidup selamanya seandainya mereka tidak terbunuh dalam bencana itu, seolah-olah mereka tidak akan mati karena hal lain. Poin filosofisnya adalah bahwa sifat mengerikan dari kematian akibat bencana memunculkan pertanyaan tentang bagaimana kita memilih untuk mati. Langkah pertama adalah bagi individu untuk mengakui bahwa mereka pasti akan mati. Langkah kedua adalah merenungkan bagaimana seseorang lebih memilih mati. Langkah ketiga adalah memutuskan bahwa seseorang tidak ingin mati dalam bencana ini atau itu. Keputusan ini dapat memotivasi desakan agar semua langkah yang wajar diambil untuk meminimalkan hilangnya nyawa manusia dalam bencana di masa mendatang, langkah-langkah yang berkisar dari tinda-

kan orang biasa yang diinformasikan hingga keputusan kebijakan yang paling luas dari para pemimpin mereka.

Simpulan

Saya telah menawarkan sketsa umum tentang bagaimana para filsuf dapat berkontribusi pada bidang multidisiplin studi keamanan dalam bencana, sementara pada saat yang sama memperluas filsafat politik dan moral. Filsafat politik modern di Barat telah berangkat dari gagasan tentang keadaan alamiah, sebagai standar kehidupan manusia, yang dengannya keberadaan pemerintahan dapat dibenarkan. Disfungsi pemerintah dalam beberapa bencana dapat menyebabkan keadaan alamiah kedua yang membutuhkan pemikiran baru tentang kontrak sosial. Para filsuf moral sering memperlakukan etika kebajikan, deontologi, dan konsekuensialisme sebagai teori etika yang saling bertentangan, tetapi situasi bencana mungkin justru memerlukan kombinasi dari ketiga sistem tersebut. Demikian pula, pemikiran tentang bencana dapat memotivasi kombinasi keadilan sebagai keadilan dan keadilan distributif, dengan cara-cara yang sebaliknya terhalang dalam debat politik. Dan akhirnya, penekanan pada kematian manusia yang dikembangkan oleh para eksistensialis mungkin memerlukan perbedaan antara kematian karena sebab normal dan kematian dalam bencana.

Daftar Pustaka

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Terence Irwin, trans. (Indianapolis, IN: Hackett, 1985), Books II, III, IV.
- Bakić, Helena, 'Resilience And Disaster Research: Definitions, Measurement, And Future Directions,' *Psihologijske Teme*, 28 (2019), 3, 529-547.
- Gladwell, Malcolm, *Blink: The Power of Thinking Without Thinking* (New York, Boston: Little, Brown and Company, 2005).
- Gramantieri, Riccardo, 'Psychasthenia and privatopia in three urban disaster stories by James G. Ballard,' *Psico-Art – Rivista di arte e psicologia*, Vol. 9 (2019), ISSN 2038-6184.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Edwin Curley ed. (Indianapolis, IN: Hackett, 1994).
- Kant, Immanuel, "Grounding for the Metaphysics of Morals," in *Immanuel Kant: Ethical Philosophy*, James W. Ellington, trans. (Indianapolis, IN: Hackett, 1994).
- Locke, John, *Second Treatise in Two Treatises of Government*, Peter Laslett, ed. (New York, NY: Cambridge University Press, 1991).
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism* and Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, reprinted in Alan Ryan ed., *Utilitarianism and Other Essays: J.S. Mill and Jeremy Bentham* (New York, NY, London: Penguin Books, 1987).
- Morgan, Oliver , 'Infectious disease risks from dead bodies following natural disasters (Riesgo de transmisión de enfermedades infecciosas por contacto con cadáveres después de desastres naturales),' *Revista Panamericana de Salud Pública*. 2004;15(5):307-312.

- Paul A. Sandifer, Paul A. Sandifer, Ann Hayward Walker, Enhancing Disaster Resilience by Reducing Stress-Associated Health Impacts, *Frontiers in Public Health*. 2018;6 DOI 10.3389/fpubh.2018.00373.
- Plato, "Euthyphro," Lane Cooper trans. In *Plato: Collected Dialogues*, Edith Hamilton and Huntington Cairns, trans. (New York, NY: Pantheon Books, 1961).
- Pojman, Louis P., ed. *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Puspita, Natalia Yeti, 'Tanggung Jawab Negara Untuk Menerima Bantuan Kemanusiaan Saat Tanggap Darurat Bencana Alam,' *Masalah-Masalah Hukum*. 2015;44(2):208-215 DOI 10.14710/mmh.44.2.2015.208-215.
- Ramdan Afrian, Zukya Rona Islami, 'Peningkatan potensi mitigasi bencana dengan penguatan kemampuan literasi kebencanaan pada masyarakat Kota Langsa,' *Jurnal Pendidikan Geografi*. 2019;24(2):132-144 DOI 10.17977/um017v24i22019p132.
- Rawls, John, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press, Harvard University Press, 1971).
- Sartre, Jean-Paul, "Existentialism is a Humanism," Bernard Frechtman, trans., reprinted in L. Nathan Oaklander, ed. *Existentialist Philosophy: An Introduction* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996).

PERAN KEBERSYUKURAN TERHADAP PENERIMAAN DIRI PADA SITUASI PANDEMI

Rinova Cahyandari
IAIN Kudus

Pendahuluan

Kondisi pandemi hingga saat ini masih terjadi di berbagai negara di dunia, termasuk Indonesia. Berbagai upaya telah dilakukan untuk menekan laju persebaran COVID-19 di berbagai wilayah di Indonesia. Kondisi pandemi ini menimbulkan berbagai respon dari masyarakat, mulai dari respon terhadap pelaksanaan protokol kesehatan, dan munculnya himbauan untuk melakukan menjaga jarak dengan orang lain agar mencegah dan menghambat penyebaran COVID-19 tersebut. Respon masyarakatpun berkembang hingga sebelumnya terdapat beberapa kasus yang menunjukkan penolakan atau menjauhi penderita atau yang pernah berinteraksi dengan penderita.

Termasuk dalam hal ini adalah adanya penolakan sosial pada tenaga kesehatan yang berkaitan dengan pasien terduga ataupun positif COVID-19, hingga penolakan penguburan pasien meninggal. *Social distancing* disalahfamani dengan menjauhkan individu dari lingkungan sosial (dikucilkan) ataupun terjadinya penurunan dukungan sosial. Padahal *social distancing* pada dasarnya adalah terkait menjaga jarak fisik saat bertemu dengan individu lainnya dan masih dimungkinkan diberikannya dukungan sosial secara optimal (Perdana, 2020).

Pandemi COVID-19 telah membawa dampak pada berbagai sektor kehidupan, seperti dalam bidang pekerjaan,

perekonomian, pendidikan, dan sosial yang kemudian berdampak pada kesehatan individu baik kesehatan fisik maupun psikologis (Cahyani, 2020; Kamil, 2020). Dalam menghadapi situasi pandemi dapat mengakibatkan individu mengalami berbagai ketidaknyamanan psikologis, seperti stres, bingung, frustrasi, depresi, cemas, dan lain sebagainya (Hapsari et al., 2021; Ramadan, 2020). Munculnya berbagai permasalahan dalam diri individu dalam menghadapi masa pandemi ini menunjukkan adanya permasalahan terkait penerimaan diri terhadap situasi kondisi yang dipersepsi sebagai suatu kejadian yang tidak menyenangkan dalam kehidupan.

Kebersyukuran

Bersyukur merupakan salah satu konsep yang penting dalam religiusitas atau spiritualitas individu. Kebersyukuran (*gratitude*) berasal dari bahasa latin "*gratia*" yang memiliki arti doa atau berterima kasih. Kata tersebut mengandung makna segala perilaku yang dilakukan dengan keramahan, murah hati, pemberian, keindahan dari memberi dan menerima, dan melakukan sesuatu tanpa pamrih (Emmons & McCullough, 2003). Sedangkan dalam Islam, kata syukur secara *lughawi* bermakna membuka dan menyatakan. Membuka kenikmatan, menyatakan kenikmatan dan menyebut kenikmatan dengan lisan. Hakikat syukur adalah menggunakan nikmat Allah SWT untuk taat kepadaNya dan tidak menggunakannya untuk berbuat maksiat (Makhdlori, 2007).

Bersyukur sangat penting dalam Islam karena di dalamnya mengandung makna atau pengetahuan yang dapat membangkitkan kesadaran bahwa satu-satunya pemberi nikmat dan rahmat serta perlindungan adalah Allah SWT semata. Dengan demikian, makna syukur dapat mengungguli semua kriteria pengakuan, seperti taubat, sabar, maupun pengaku-

an-pengakuan lain terkait dengan kesadaran diri. Selain itu, manfaat bersyukur itu akan kembali pada orang yang bersyukur itu sendiri. Ketika seseorang dapat mensyukuri nikmat Allah SWT, maka Allah SWT akan menambah nikmat lain yang lebih besar. Jadi kedudukan syukur mengisyaratkan kesadaran yang mencakup perihal keluasan rahmat Allah atas hamba-Nya (Makhdlori, 2007).

Bersyukur kepada Allah SWT adalah perbuatan rasa syukur dan terimakasih kepada-Nya atas apa-apa yang telah dianugerahkan, baik yang bersifat lahiriah ataupun ruhaniyah, baik yang tampak maupun tidak tampak. Kebersyukuran dapat ditujukan atas kesehatan jasmaniah, kesehatan penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecapan, perabaan, makan, minum, kecukupan harta, hubungan seks, cinta, perjumpaan dengan-Nya, dan sebagainya (Adz-Dzakiey, 2010). Kebersyukuran merupakan suatu ungkapan terima kasih dari seseorang atas pemberian Allah SWT, baik yang bersifat lahiriah maupun ruhaniyah, baik yang tampak maupun tidak, baik yang menyenangkan maupun tidak, yang diwujudkan dengan hati, lisan, dan anggota tubuh (perbuatan) dengan menyadari bahwa segala sesuatu bersumber dari Allah SWT sehingga memanfaatkan apa yang telah diberikan Allah SWT dengan penuh tanggung jawab.

Pada berbagai penelitian, bersyukur telah membawa dampak positif dalam kehidupan. Berbagai penelitian telah berhasil menguji peran positif kebersyukuran dalam kehidupan manusia, seperti mampu meningkatkan penerimaan diri (Aji, 2013) meningkatkan kesejahteraan (Anggarani et al., 2013; Dewanto, 2014; Safaria, 2018), meningkatkan kebermaknaan hidup (Febiyanti, 2011), menurunkan tingkat depresi seseorang (Mutia, 2009) dan meningkatkan resiliensi diri dalam menghadapi situasi kehidupan (Estria, 2018).

Penerimaan Diri

Penerimaan diri merupakan salah satu konsep psikologis yang penting yang ada pada individu. Penerimaan diri dapat didefinisikan sebagai suatu tingkatan kesadaran yang muncul untuk dapat menerima diri sendiri apa adanya, dengan berbagai kelebihan dan kekurangan yang ada pada dirinya. Apabila individu mampu menerima dirinya maka ia telah mampu menyadari, memahami dan menerima diri sekaligus muncul keinginan dan kemampuan diri untuk mengembangkan diri dalam rangka menjalani kehidupan dengan baik dengan bertanggung jawab (Santrock, 2012).

Penerimaan diri memiliki beberapa aspek sebagaimana dikemukakan oleh Sheerer dalam Hall&Lindsey (2010). Beberapa aspek yang dimaksud adalah menerima sifat kemanusiaan, menyadari keterbatasan, bertanggung jawab dan percaya kemampuan diri. Menerima sifat kemanusiaan adalah suatu keadaan sadar dan memahami bahwa diri manusia dalam menyikapi kehidupan dapat merespon secara baik maupun buruk. Kondisi ini terkait baik ataupun buruk, kelebihan ataupun kekurangan dapat diterima secara bijak sebagai bagian dari diri pribadi sebagai manusia. Menyadari keterbatasan adalah manusia mampu menilai secara realistik terkait kelebihan dan kekurangannya tersebut.

Bertanggung jawab dalam hal ini individu secara sadar bertanggung jawab atas perilaku yang di jalani dalam kehidupan. Perilaku ini adalah perilaku terkait interaksi baik hubungan dengan diri sendiri, dengan orang lain, maupun situasi kondisi lingkungan. Percaya pada kemampuan diri mengandung maksud bahwa individu memiliki keyakinan bahwa dirinya mampu mengerahkan potensinya dalam menghadapi kehidupan. Individu akan lebih percaya diri, optimis dalam mengembangkan potensi positif, dan bijak dalam mengelola kelemahannya. Kemampuan masing-masi-

ng individu untuk menerima diri ini sangat bervariatif karena ada berbagai hal yang dapat mempengaruhi. Sejauh mana individu mampu memahami dirinya terkait kelebihan dan kekurangan diri akan mempengaruhi derajat penerimaan diri. Hal ini juga perlu diperhatikan kaitannya dengan penentuan harapan yang realistis disesuaikan dengan pemahaman dan kemampuannya. Individu akan lebih mudah menerima ketika mendapatkan keberhasilan dari apa yang diusahakannya.

Adanya sikap individu lainnya dalam masyarakat juga dapat mempengaruhi penerimaan diri. Masyarakat memiliki respon yang positif dapat dilihat dari adanya penghargaan terhadap kemampuan sosial individu dan kesediaan individu untuk mengikuti kebiasaan di lingkungannya. Kondisi psikologis individu yang sehat juga sangat menunjang bagi terciptanya penerimaan diri. Tingkat kebersyukuran juga memberikan pengaruh dalam hal penerimaan karena adanya pengontrolan emosi terkait kelebihan atau kekurangan yang muncul pada diri individu selama menjalani kehidupannya (Hurlock, 1976). Individu dengan tingkat penerimaan diri yang baik akan mengalami peningkatan kebahagiaan dalam menjalani kehidupannya (Khoiriyah, 2018; Lestiani, 2016).

Kebersyukuran sebagai Upaya Peningkatan Penerimaan Diri di Masa Pandemi

Bersyukur menurut pengertian bahasa mengandung arti mengakui kebajikan. Dikatakan *syakartullooha* atau *syakartulillah* yang artinya mensyukuri nikmat Allah. Bersyukur artinya berterima kasih kepada pihak yang telah berbuat baik atas kebajikan yang telah diberikannya. Bersyukur memiliki beberapa istilah dengan maksud yang sama diantaranya *syakartuhu*, *syakartulahu*, *syukroon*. Bersyukur dapat

diartikan dengan pengertian bertambah dan berkembang. Perasaan bersyukur yang kuat akan mendatangkan keberkahan yang berlimpah dari Allah SWT (Ma'mun, 2010).

Semua kebaikan, kelezatan, kebahagiaan, bahkan setiap yang dicari itu adalah nikmat. Akan tetapi yang disebut nikmat itu hakikatnya adalah berkaitan kebahagiaan akhirat. Segala sesuatu yang diciptakan Allah SWT mengandung nikmat, termasuk yang dipandang manusia sebagai malapetaka. Dalam menjalani berbagai ujian manusia haruslah menyikapinya dengan bersabar dan bersyukur. Menurut Ibnu Qayyim Rahimahullah, agama Islam terdiri atas dua hal, yaitu bersyukur dan bersabar. Sabar adalah sarana untuk meraih rasa syukur (Al-Jauziyah, 2008).

Bersyukur perlu dilakukan tidak hanya dilakukan pada saat mendapatkan kesenangan saja, melainkan pada saat mendapatkan sesuatu yang tidak sesuai dengan harapan. Oleh karena itu, Allah SWT tidak menyukai orang-orang yang tidak mensyukuri nikmatnya yaitu orang yang menghitung-hitung musibahnya dan melupakan nikmat (Al-Jauziyah, 2005). Dalam bersyukur terdapat sikap mengakui nikmat Allah, serta berterimakasih terhadap Zat yang memberikan kenikmatan. Bersyukur juga merupakan jalan manusia beresah diri, bertaubat dan menyadari bahwa Allah SWT adalah tempat kembali bagi seluruh umat.

Bersyukur dapat memberikan efek positif karena berfungsi sebagai mood yang berdinamika dalam diri individu. Mood bersyukur merupakan aspek afeksi yang penting untuk memahami kebersyukuran itu sendiri karena mood secara umum memiliki distribusi dan peresapan yang lebih besar dalam kesadaran individu. Ketika dalam kehidupan sehari-hari individu memiliki mood bersyukur daripada biasanya, maka mereka akan lebih sering merasakan emosi bersyukur dari kejadian yang terjadi, lebih mampu mengalami keber-

syukuran secara intens dan lebih memiliki banyak orang disekitar sebagai sumber kebersyukuran (Mc Cullough et al., 2008).

Berbagai kejadian dalam kehidupan manusia dapat di maknai secara bervariasi oleh masing-masing individu, seperti yang terjadi pada saat ini bahwa terjadi suatu kondisi pandemi terkait virus COVID-19 yang memberikan dampak signifikan bagi kehidupan. Kejadian tersebut dapat diterima oleh individu sebagai suatu hal yang berbahaya dan merupakan suatu hal yang mengancam keberlangsungan kehidupan manusia. Adanya kondisi pandemi dapat dimaknai secara negatif dalam diri seseorang dan ini membawa dampak negatif bagi diri orang tersebut.

Pemaknaan terhadap suatu kejadian dalam kehidupan merupakan suatu proses persepsi. Persepsi berasal dari bahasa latin *perceptio* yang artinya menerima atau mengambil. Persepsi menurut Leavit dapat diartikan sebagai suatu cara seseorang dalam melihat sesuatu, atau pandangan seseorang dalam melihat dan mengartikan sesuatu (Sobur, 2016). Menurut Parek, persepsi melibatkan unsur menerima informasi, menyeleksi, mengorganisasikan, mengartikan, menguji dan memberikan reaksi pada rangsangan pancaindera atau data yang diperoleh individu (Sobur, 2016). Dalam upaya melakukan persepsi, manusia melakukan seleksi atas apa yang diterima dari lingkungan. Proses seleksi ini kemudian akan mengarah pada interpretasi atas apa yang terjadi pada dirinya. Hal inilah yang pada akhirnya mengarahkan individu pada perilakunya.

Dalam proses persepsi, kejadian kehidupan berupa musibah ataupun pandemi COVID-19 dapat dimaknai secara lebih positif. Individu dapat memaknai kejadian yang tidak menyenangkan tersebut sebagai kejadian yang mengandung makna positif. Perolehan makna positif ini perlu ditemukan

oleh individu melalui penyadaran akan nikmat-nikmat yang menyertai kejadian kehidupan tersebut. Individu yang bersyukur mampu mengidentifikasi nikmat-nikmat yang menyertai kejadian kehidupan. Pada saat individu mampu menyadari nikmat tersebut maka terjadi pergeseran dari persepsi negatif menjadi persepsi yang lebih positif dalam menghadapi situasi yang menyulitkan.

Kebersyukuran telah diketahui memiliki hubungan yang positif dan signifikan dengan penerimaan diri (Ohorella, 2018; Slamet, 2020). Kebersyukuran dapat mengarahkan individu untuk mampu menerima diri dalam berbagai situasi (termasuk situasi yang menyulitkan) adalah melalui serangkaian proses yang berkesinambungan. Hal ini mengacu kepada apa yang disampaikan oleh Al-Jauziyah (Al-Jauziyah, 2005) bahwa pada awalnya individu perlu mengetahui, menerima, dan mengakui nikmat dari Allah SWT. Hal ini berarti muncul kesadaran bahwa pemberi nikmat itu adalah Allah SWT dan oleh karena itu individu akan semakin mencintai Allah SWT. Individu tersebut akan mampu menerima segala nikmat yang Allah berikan kepada dirinya. Setelah itu individu yang memiliki penerimaan yang baik akan memuji Allah dalam rangka memuji pemberi nikmat dan dapat menikmati hidupnya. Individu tersebut kemudian akan tunduk kepada Allah SWT sebagai pemberi nikmat dan mampu menerima nikmat sebagai sarana bertaqwa. Terakhir, individu dapat mengamalkan nikmat tersebut untuk sesuatu yang diridhoi oleh Allah SWT.

Dalam upaya mewujudkan penerimaan diri pada diri individu maka kemampuan bersyukur dapat dilatih dalam melaksanakan kehidupan sehari-hari. Pertama, individu dapat berlatih untuk menggunakan kesadaran dirinya dan potensi berpikir untuk mengenali dan menerima nikmat. Mengenali dalam hal ini adalah mengenali nikmat, mengha-

dirikan dalam hati, mengistimewakan, dan meyakiniya sebagai suatu kenikmatan. Nikmat yang dimaksud dapat berupa nikmat hidayah beragama, kesehatan, umur, pasangan hidup, anak, harta kekayaan, ilmu pengetahuan, kedudukan dan sebagainya. Menerima nikmat dengan sadar semata mata karena kemurahan Allah SWT, bukan karena kita berhak mendapatkannya. Individu perlu menemukan dan menyadari adanya nikmat dibalik kejadian kehidupan yang dirasa kurang nyaman atau kurang sesuai dengan harapan, termasuk kondisi pandemi COVID-19. Terdapat berbagai hikmah yang sangat besar dari Allah SWT atas kondisi pandemi saat ini. Salah satu hikmahnya berupa semakin meningkatnya keakraban di dalam keluarga melalui peningkatan kegiatan ibadah bersama keluarga di rumah (Rahmah, 2020).

Kedua, setelah mengenali dan menerima nikmat tersebut individu perlu mewujudkan syukur dalam berbagai bentuk. Kebersyukuran dalam Islam dari Al-Jauziyyah (Al-Jauziyah, 2005), yang terdiri dari bersyukur dengan hati, lisan dan perbuatan. Setelah mengenali nikmat karunia Allah SWT dan menerimanya sebagai suatu kemurahanNya, mulailah bersyukur dengan cara merasakan dan menghargai nikmat tersebut dalam hati, menyebut-nyebut dan memuji kemurahan Allah SWT dalam setiap lisan dan doa, merawat dan menggunakan nikmat dalam ketaatan kepada Allah SWT melalui perbuatan yang diridhoi Allah SWT. Perbuatan yang dimaksud adalah dengan mengoptimalkan fungsi diri sebagai bentuk memanfaatkan nikmat sebaik-baiknya. Dalam situasi pandemi, individu yang bersyukur akan menunjukkan suatu penerimaan diri yang diwarnai dengan munculnya rasa apresiasi, berpikir positif, optimis, bertindak positif, dan tetap melakukan pekerjaan dengan memperhatikan aturan protokol kesehatan (Slamet, 2020). Individu yang telah

mampu bersyukur akan menunjukkan jenis perilaku prososial atau perilaku tolong-menolong dalam keseharian (Husna & Fahmi, 2019).

Ketiga, berbagai upaya di atas tidak akan bertahan lama apabila individu tidak mampu menginternalisasikan dalam diri pribadi dan tidak menjadikan hal tersebut sebagai kebiasaan dalam menjalani kehidupan. Perlu adanya penanaman kesadaran dalam diri bahwa semua kenikmatan yang telah diterima adalah sebuah amanah yang pada saatnya nanti akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT. Bersungguh-sungguh dalam beramal shaleh secara kontinyu dengan orientasi hanya mengharap ridha Allah SWT dalam situasi apapun, termasuk saat menghadapi kondisi pandemi. Keadaan bersyukur dan memaknai syukur nikmat di berbagai situasi kehidupan adalah sebagai sarana mendekatkan diri pada Allah SWT perlu dilakukan secara sadar dan berkelanjutan dalam menjalani kehidupan sehari-hari.

Simpulan

Individu dengan tingkat kebersyukuran yang baik akan menyadari bahwa semua kondisi yang terjadi dalam kehidupan, termasuk kondisi pandemi COVID-19 yang diberikan kepada manusia merupakan kehendak dari Allah SWT. Pada individu yang telah mampu bersyukur akan menunjukkan keyakinan bahwa Allah SWT memberikan penyakit dengan maksud yang baik, yang dapat dimaknai sebagai suatu kejadian kehidupan yang mengandung nikmat. Keyakinan tersebut akan mendorong individu untuk memohon kekuatan guna menghadapi berbagai kejadian kehidupan dan akan membuat senantiasa mengingat nikmat atau anugerah yang telah diberikan oleh Allah SWT dalam hidup. Selanjutnya akan muncul kepasrahan, keikhlasan, perasaan tenang dan

tentram dalam diri sehingga individu akan mampu menerima atas apapun kondisi kehidupan dengan lebih baik.

Daftar Pustaka

- Abdullah, A. (2011). *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas* (C. V (ed.)). Pustaka Pelajar.
- Abdurrahman, M. (1995). *Islam Transformatif*. Pustaka Firdaus.
- Adz-Dzakiey, H. B. (2010). *Psikologi Kenabian: Prophetic Psychology*. Fajar Media Press.
- Agama, B. L. K. (2019). *Moderasi Beragama*. Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Aji, W. (2013). *Pengaruh Pelatihan Kebersyukuran dalam Meningkatkan Penerimaan Orang Tua terhadap Anak Retardasi Mental*. Universitas Islam Indonesia.
- Al-Jauziyah, I. Q. (2005). *Mukhtashar: 'Uddah Ash-Shabirin wa Dzakhirah Asy-Syakirin (Perisai Orang-Orang Sabar dan Bersyukur)*. Pustaka Arafah.
- Al-Jauziyah, I. Q. (2008). *Miskin Bersabar atukah Kaya Bersyukur*. Pustaka Ar-Rayyan.
- Ali, M. (1987). *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Iniawali*. Rajawali Pers.
- Anggarani, F. ., Andayani, T. ., & Karyanta, N. . (2013). Pengaruh Pelatihan Syukur terhadap Subjective Well-Being para Penduduk Miskin di Surakarta. *Jurnal Ilmiah Candrajiwa*, 2, 44–59.
- Armstrong, K. (2018). *Sejarah Tuhan* (Z. Am (ed.); ketiga). Mizan.
- Barbour, I. G. (1971). *Issues in Science and Religion*. Harper & Row.
- Buana, D. R. (2020). Analisis Perilaku Masyarakat Indonesia dalam Menghadapi Pandemi Virus Corona (COVID-19) dan Kiat Menjaga Kesejahteraan Jiwa. *SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syar-i*, 7(3), 217–226. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i3.15082>.
- Cahyani, D. R. (2020). Dampak Corona 3,05 Juta Orang Terkena PHK Hingga Juni. *Tempo Media Group*.
- Dewanto, W. (2014). *The Effect of Gratitude Intervention to Well-Being of People with Physical Disabilities*. Universitas Gadjah Mada.

- Dimas, C. (2020). *Jokowi: Social Distancing, Physical Distancing, Itu yang Paling Penting*. Kompas.tv.
- El Fadl, K. A. (2005). *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Serambi.
- Emmons, R. ., & McCullough, M. . (2003). Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 377–389.
- Estria, R. T. (2018). *Hubungan Antara Kebersyukuran dan Resiliensi pada Masyarakat di Daerah Rawan Bencana*. Universitas Islam Indonesia.
- Fachrudin, A. A. (2020). Santisme bukan Istilah Peuyoratif. In *Sains, Filsafat, Agama, Pandemi sebuah Diskursus Pemikiran*.
- Febiyanti, F. (2011). *Efektifitas Terapi Kognitif Kebersyukuran untuk Meningkatkan Kebermaknaan Hidup pada Narapidana Penyalahgunaan NAPZA*. Universitas Islam Indonesia.
- Foucault, M. (1978). Nietzsche, Genealogy, History. *Semiotexte*, 3(1), 78–94.
- George, C. (2013). *Pelintiran Kebencian; Rekayasa ketersinggungan Agama dan Ancamannya bagi Demokrasi* (Nomor June). Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD).
- Gracia, J. J. (1995). *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany.
- Hall, C. S., & Lindsey, G. (2010). *Psikologi Kepribadian Teori-Teori Holistik*. Kanisius.
- Hanafii, H. (1991). *Agama, Idiologi dan Pembangunan*. P3M.
- Hapsari, V. C., Sovitriana, R., & Santosa, A. D. (2021). Stress pada Pengemudi Ojek Onlinedi Pandemic Covid 19 Masa New Normal di Jakarta. *Jurnal IKRA-ITH Humaniora*, 5(1), 29–38.
- Harvey, V. A. (n.d.). Hermeneutics. In *The Encyclopedia of Religion* (VI). MacMillan Publishing Company.
- Hidayat, K. (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Paramadina.

- Hurlock. (1976). *Personality Development*. McGraw Hill Publishing Company.
- Husna, W., & Fahmi, R. (2019). Hubungan Kebersyukuran dengan Perilaku Prosocial pada Mahasiswa. *Jurnal Psikologi Islam:Al-Qalb*, 10(2), 179–188.
- Kadir, M. A. (2004). *Ilmu Islam Terapan: Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*. Pustaka Pelajar.
- Kamil, I. (2020). ILO: Krisis Ekonomi Akibat COVID-19 Menghantam Kaum Muda. *PT. Kompas Cyber Media*.
- Khoiriyah, H. U. (2018). *Hubungan Penerimaan Diri dengan Kebahagiaan pada Remaja di Panti Asuhan Nurul Abyadh Malang*. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Laksana, B. (2020). Dari Fatalisme ke Spiritualitas dan Solidaritas: Tantangan Teologi Publik dan Interreligius di Indonesia dalam Konteks Pandemi. In *Virus, Manusia, Tuhan Refleksi Lintas Imantentang COVID-19*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Lestiani, I. (2016). Hubungan Penerimaan Diri dan Kebahagiaan Pada Karyawan. *Jurnal Ilmiah Psikologi*, 9(2), 109–119.
- Ma'mun, M. . (2010). *Kekuatan dan Nikmatnya Bersyukur*. Belanoor.
- Makhdlori, M. (2007). *Bersyukurlah Maka Engkau Akan Kaya*. Diva Press.
- Mc Cullough, M. E., Kimeldorf, M. B., & Cohen, A. . (2008). An Adaptation for Altruism? The Social Cues, Social Effects, and Social Evolution of Gratitude. *Curr Direct Psychol Sci*, 17(4), 281–285.
- Mutia, E. (2009). *Gratitude-Cognitive Behavior Therapy untuk Menurunkan Depresi pada Remaja*. Universitas Islam Indonesia.
- Nasional, D. P. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Gramedia Pustaka Utama.
- Nasr, S. H. (1970). *Science and Civilization*. New American Library.

- Ningrum, D. J., Suryadi, & Wardhana, D. E. C. (2018). Kajian Ujaran Kebencian di Media Sosial. *Jurnal Ilmiah Korpus*, 2(3), 241–1252. <https://doi.org/https://doi.org/10.33369/jik.v2i3.6779>
- Ohorella, Z. U. (2018). *Kebersyukuran dan Penerimaan Diri pada Penderita Kanker Serviks*. Universitas Islam Indonesia.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Northwestern University Press.
- Perdana. (2020). Dukungan Sosial di Masa Korona. *Jawa Pos: Radar Solo*.
- Rahmah, S. (2020). Urgensi Tasawuf di Tengah Pandemi Covid. *Al Hadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, 19(2), 74–90.
- Rais, A. (1998). *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*. Mizan.
- Ramadan, F. (2020). Mayoritas Warga Cemas Selama Pandemi COVID-19, Butuh Layanan Dukungan Psikososial. *PT. Kompas Media Nusantara*.
- Ritzer, G., & Douglas, J. (2009). *Teori Sosiologi dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Post-Modern*. Kreasi Wacana.
- Safaria, T. (2018). Perilaku Keimanan, Kesabaran, dan Syukur dalam Memprediksi Subjective Wellbeing Remaja. *Jurnal Humanitas*, 15(2), 127–136.
- Santoso, D. (2020). Korona Belokkan Imunitas Berlebih Jadi Senjata Makan Tuan. *Kompas*.
- Santrock, J. W. (2012). *Life Span Development: Perkembangan Masa Hidup*. Erlangga.
- Sentanu, E. (2009). *Quantum Ikhlas, Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*. Elexmedia.
- Shihab, M. Q. (2013). *Secercah Cahaya Ilahi*. Mizan.
- Shihab, M. Q. (2020). *Wasathiyah; Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Lentera Hati.
- Slamet, E. D. (2020). *Kebersyukuran Pada Tukang Ojek di Masa Pandemi COVID-19*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.

- Sobur, A. (2016). *Psikologi Umum edisi Revisi*. Pustaka Setia.
- Syamsiyatun, S. & B. B. (2012). *Merengkuh Merapi dengan Iman*. ICRS.
- Weber, M. (2006). *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme* (Y. P. Sudiarja (ed.)). Pustaka Pelajar.
- Yafie, A. (1997). *Teologi Sosial Telaah Kritis Persoalan Agama dan kemanusiaan*. LKPSM.

REALITA KELAS SOSIAL DAN REDEFINISI “PUNK”

Aditya Rahman Yani

Pembina Punk Muslim Surabaya

Pendahuluan

Beberapa waktu lalu, bukan hanya di Indonesia, di dunia internasional mengekspos fenomena penangkapan 60 anak punk di Aceh. Pihak kepolisian setempat kemudian menggunduli, membersihkan badan mereka dan merehabilitasi mereka. Kami melihat fenomena ini sebagai fenomena yang menyedihkan. Mengapa begitu?

Sejak dulu, fenomena punk di Indonesia selalu dihadapkan dengan masalah bahwa ‘anak-anak punk’ (adalah sebutan yang umum dikenal oleh masyarakat awam di Indonesia untuk remaja-remaja yang berdandan layaknya punk; memakai jaket kulit penuh emblem, sepatu boots, rambut mohawk berwarna-warni, dll) tidak lebih dari sekedar sampah masyarakat. Mereka dianggap tidak lebih dari kumpulan remaja yang memiliki latar belakang keluarga yang “*broken home*” lalu menjadikan gaya hidup punk sebagai semacam ‘pelarian’. Kata “punk” yang dalam kamus berarti “berandalan”, akhirnya memang tidak lebih dari sekedar anak-anak yang tidak mau taat aturan dan tidak memiliki masa depan yang jelas.

Punk di Indonesia memang muncul dari beberapa kelas sosial di masyarakat. Dari kelas bawah, dia benar-benar berwujud anak-anak jalanan yang hidup dipinggir jalan, tidur di trotoar, nongkrong di *pom bensin*, tidak pernah mencicipi mandi apalagi gosok gigi. Sehari-hari mereka mengamen, jualan koran, atau aktivitas lain yang bisa

menghasilkan uang recehan di setiap persimpangan *traffic light*. Mereka (anak punk-*ed*) pada tataran kelas sosial ini adalah orang yang sangat miskin hidupnya. Jika hari itu tidak mengamen, maka hari itu pula mereka tidak makan. Selain itu, kehidupan mereka juga sangat dekat dengan peluang-peluang pemicu kriminalitas dijalanan, alkohol, rokok dan mabuk dengan menghirup lem. Anak-anak punk yang seperti inilah yang akhirnya bernasib sama seperti fenomena di Aceh yang dibahas di atas.

Di kelas sosial menengah, 'anak punk' biasanya muncul dari sekumpulan anak-anak sekolah menengah yang berawal dari ketertarikannya terhadap musik punk. Entah berawal setelah mendengarkan radio, video klip band punk di televisi, atau bisa juga setelah menonton konser band punk lokal kemudian orang disebelahnya bilang, "*ini namanya musik punk, dik..*" kemudian mereka tiba-tiba jadi penggemar punk yang fanatis.

Punk dari kelas menengah ini jelas bukan dari latar belakang ekonomi yang sangat kekurangan. Mereka berasal dari keluarga yang 'cukup'. Dan umumnya tidak terjadi terlalu banyak masalah di dalam keluarganya. Malahan biasanya, setelah sang anak mengenal punk justru menimbulkan masalah baru. Mereka mulai ikut-ikutan meniru perilaku idola barunya. Mulai tidak mau diatur oleh orang tua. Dalam hatinya ada semacam gengsi. "*Masa anak punk kok jadi anak mama?*", begitu mungkin yang ada dalam benak mereka.

Karena suka membantah, berbuat semaunya, orang tuanya mulai *shock*, heran, bercampur sedih ketika tiba-tiba melihat rambut anaknya dipotong *mohawk*, di cat warna-warni, pake anting, piercing, hidung dan bibirnya *dicoblos* sana-sini. "*Biar mirip Tim Armstrong*" katanya. Tapi semua itu tidak mungkin dijelaskan kepada orang tua karena jelas

mereka tidak akan bisa mengerti. Dari sinilah masalah baru mulai timbul. Padahal sebelumnya tidak ada masalah apa-apa dengan keluarga.

Sementara dari kelas atas, punk biasanya muncul dari problematika anak yang kurang mendapatkan perhatian secara psikologis dari orang tua. Orang tua lebih dianggap oleh sang anak sebagai orang yang mengekang, diktator, bahkan musuh bagi sang anak dalam memilih jalannya hidupnya. Tidak ada keterbukaan diantara kedua belah pihak, sehingga sang anak mencari “pelarian-pelarian” yang memungkinkan bisa memuaskan hatinya. Kehidupan ekonominya tidak diragukan lagi, semua serba tercukupi. Jika mereka punya band-band punk, sudah bisa dipastikan secara fasilitas akan lebih mudah terpenuhi ketimbang anak-anak punk kelas menengah, apalagi kelas bawah yang mungkin belum pernah merasakan menyentuh uang ratusan ribu. Mereka yang dari kelas atas inilah biasanya yang memiliki band-band terkenal yang ‘menang’ dari segi ekonomi, *skill*, dan akses terhadap link-link *record label*, maupun distribusi rilisan rekaman mereka.

Secara ekonomi mereka mampu membeli gitar sekelas Gibson, effect gitar yang canggih, kemana-mana naik sedan yang mulus, atau nongkrong di kafe-kafe mahal. Band-band mereka biasanya lebih cepat mainstream ketimbang band-band punk kelas menengah. Akses mereka terhadap alkohol, rokok, narkotik maupun free sex juga lebih besar. Kalau mereka memiliki pemikiran-pemikiran yang menyimpang, nyeleneh, sesat, akan lebih berbahaya ketimbang punk di kelas sosial dibawahnya, dikarenakan mereka memiliki akses yang luas terhadap media, dan kekuatan pengaruh mereka tinggi.

Sama halnya dengan kasus Arian13, vokalis band Seringai yang sengaja mengobarkan perang dengan para

pejuang dakwah Islam yang berusaha membendung arus pornografi di Indonesia. Ribuan orang fans Seringai, termasuk mereka yang jelas mayoritas muslim, spontan ikut bertepuk tangan mendukung penghinaan yang dilakukan Arian¹³ kepada syariat Islam.

Namun dari sekian banyak fenomena punk di Indonesia yang berasal dari berbagai kelas sosial tetap saja bisa diambil benang merahnya, bahwa mereka tidak pernah lepas dari label *“no future”* dimata masyarakat. Meskipun beberapa dari gerakan punk kelas menengah memilih untuk lebih menitik beratkan pada aspek ideologis – seperti pemikiran anarkisme misalnya – tetap saja hal itu tidak mampu merubah citra negatif mereka di masyarakat. Mereka lebih dikenal sebagai sesuatu yang negatif, ketimbang positifnya.

Ambil saja contoh kasus penangkapan anak-anak punk di Aceh beberapa tahun lalu. Mereka disana ditangkap ketika sedang menghadiri event konser musik punk yang bertitle *“Aceh For The Punk, Parade Music dan Penggalangan Dana Untuk Panti Asuhan”*. Dari tema acaranya saja, mereka seperti menunjukkan bahwa punk juga peduli masalah sosial, padahal ironisnya justru merekalah sebenarnya yang dianggap sebagai masalah sosial tersebut.

Punk, ketika awal munculnya merupakan bentuk pemberontakan terhadap penguasa tiran. Gerakan ini muncul karena bentuk perlawanan terhadap ketidakadilan yang dilakukan terhadap penguasa terhadap rakyat. Sampai-sampai slogan yang cukup populer di kalangan punk berbunyi *“making punk a threat again!* (adalah slogan yang dipopulerkan oleh Profan Existence, sebuah kolektif tua dari Minneapolis yang gencar menyebarkan ideologi anarcho-punk melalui zine dan internet.)” adalah untuk mengembalikan punk kepada semangat awal mula punk itu dilahirkan.

Memang tidak bisa dipungkiri, negara-negara Barat ketika itu adalah negara yang sangat berorientasi kapital. Tidak peduli dengan nasib masyarakat. Negara menjadi penghisap kesejahteraan rakyatnya sendiri. Oleh karena itu sudah menjadi hal yang relevan jika ada gerakan yang menentanginya. Namun, dalam pandangan kami, Punk Islam melihat fenomena ini tidak akan mungkin muncul jika penguasa ketika itu mampu memberikan yang terbaik untuk rakyat. Pemimpinnya adil (Salah satu perbedaan pandangan antara Islam dan Anarkisme yang dianut oleh mayoritas punk didunia ini terletak pada keyakinan apakah ada pemimpin yang dapat benar-benar adil. Seandainya mereka – para punk dan anarkis – mau membuka buku sejarah bagaimana pemimpin-pemimpin Islam era Khulafaur Rasyidin menegakkan keadilan, bisa jadi mereka akan menarik kembali pesimisme mereka terhadap adanya pemimpin yang adil.).

Masyarakat sejahtera dan makmur. Dilindungi hak-haknya. Serta ‘dilayani’ dengan baik oleh para pemimpinnya. Karena di dalam Islam, tanggungjawab pemimpin itu luar biasa besarnya. Akan menjadi dosa besar jika perut pemimpin bisa kekenyangan sedangkan rakyatnya banyak yang kelaparan.

Pembahasan

Dalam konsep kenegaraan dan kepemimpinan dalam Islam – sebagaimana yang dibuktikan keberhasilannya melalui sejarah Rasulullah Saw dan beberapa khalifah sesudahnya – benar-benar sistem Islam mampu menjadi solusi bagi kejahatan sistem-sistem yang lain ciptaan manusia, seperti demokrasi, monarki, dan lain sebagainya. Islam sebagai agama yang ajarannya komprehensif selalu mampu menjadi solusi bagi segala bentuk permasalahan sosial.

Maka dari itu, jika permasalahannya adalah *image* punk di masyarakat dianggap negatif, maka sudah seharusnya kami mengubah definisi punk. Kami harus melakukan re-definisi 'punk' dengan definisi baru yang tidak keluar dari koridor prinsip-prinsip dasar Islam. Perlu adanya gerakan punk yang 'baru'. Sebuah gerakan yang sedikit berbeda dengan filosofi bagaimana punk dilahirkan.

Jika punk dulu muncul karena perlawanan terhadap tirani, maka punk yang kali ini masih tetap pejuang-pejuang melawan tirani, namun dilandasi batasan-batasan yang Islami. Akan muncul saatnya kita harus melawan pemerintah, ketika pemerintah mengajak rakyatnya menuju kekufturan, menyekutukan Allah Swt, atau bahkan keluar dari Islam. Disaat seperti inilah gerakan 'new' punk ini bergerak, muncul dipermukaan untuk *jihad fii sabilillah* melawan penguasa kafir dan zalim (*thoghut-red*). 'New' punk ini masih tetap akan menjadi ancaman, sebagaimana slogan populer mereka dulu: "*making punk a threat again!*". Namun ancaman yang dimaksud disini adalah ancaman bagi ketidakadilan, ancaman bagi penindasan, ancaman bagi kemaksiatan, ancaman bagi kejahatan, yang semuanya itu dilihat dalam kacamata Islam. Waktu-waktu luang mereka diisi dengan memperbaiki diri melalui beribadah dan terus belajar. Keilmuan menjadi tradisi yang mampu membuat mereka berprestasi dimasyarakat, sehingga mampu memberikan citra positif kepada publik.

Oleh karenanya, mungkin suatu hari bisa saja terjadi, 'anak-anak punk' yang masih memegang prinsip mereka terdahulu akan berdampingan dengan kami – di Punk Muslim – untuk melawan 'objek' yang sama, namun berbeda dalam hal niat dan bagaimana mereka memandang permasalahan yang dihadapinya.

Melawan penindasan negara Israel terhadap Palestina misalnya. Mereka berjuang demi kemanusiaan, hak asasi,

ekonomi, prinsip hidup, dan hal-hal yang sebatas duniawi lainnya. Sedangkan kami di Punk Muslim, memperjuangkan itu semua demi mencari keridhoan Allah Swt. Berjuang karena hal itu memang diperintah oleh Allah Swt. Bukan sekedar gaya hidup. Bukan sekedar tujuan duniawi semata yang pendek dan fana. Tapi tujuan akhirat yang jauh lebih indah dari itu semua. Yang itu semua mereka yakini sebagai janji yang tidak mungkin diingkari oleh Rabb semesta alam.

Bahkan mungkin, suatu hari, kami tidak perlu lagi menggunakan label punk dalam diri kami. Jika kami sudah ber-Islam secara totalitas, memahami bagaimana ajaran Islam dengan pemahaman yang benar, menjalankan seluruh apa yang diperintah oleh Allah Swt, dan menjauhi seluruh larangan-Nya, maka cukup label “mukmin” saja bagi kita. Karena predikat “mukmin” jauh bergengsi dihadapan Allah Swt, daripada hanya sekedar label “Punk Islam” yang sepele dan tidak pernah selesai jadi perdebatan. *Wallahu a’lam.*

TEOSOFI SEBAGAI CORAK FILSAFAT ISLAM PASCA IBN RUSYD

Fathul Mufid
IAIN Kudus

Pendahuluan

Ada dua bentuk mistisisme dalam Islam, yaitu bercorak religius dan bercorak filosofis. Tasawuf yang bercorak religius ada dalam semua agama, baik agama langit atau agama budaya. Sedangkan tasawuf yang bercorak filosofis, dikenal sebagai warisan filsafat Yunani. Tasawuf religius adakalanya berpadu dengan tasawuf filosofis. Oleh sebab itu, pada diri seorang filosof, terjadinya kecenderungan intelektual dan mistik secara terpadu sudah merupakan sesuatu yang tidak asing (Taftazai, 1983: 1-2). Dalam konteks ini J.S Trimmingham berpendapat bahwa, mistisisme Islam juga mengambil sumber-sumber non-Islam seperti asketik-mistik Kristen Timur, neo-Platonisme, gnostisisme, dan lain-lain yang diramu kaum sufi sebagai doktrin teosofi (Trimingham, 1999: 2-3).

Perpaduan antara dua bentuk tasawuf inilah yang menjadi embrio lahirnya "teosofi" dalam sufisme. Teosofi adalah pemaduan antara visi mistis dengan visi rasional atau perpaduan antara tasawuf dengan filsafat, yang ajaran-ajarannya bercampur dengan unsur-unsur dari luar Islam, seperti filsafat Yunani, Persi, India, dan agama Nasrani. Akan tetapi orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan yang beraneka, tetap menjaga kemandiriannya sebagai umat Islam (Taftazani, 2004: 187). Para teosofer memandang bahwa manusia mampu naik ke

jenjang persatuan ruhani dengan Tuhan, yang kemudian melahirkan konsep mistik "ittihad", "fana'-baqa'" yang dibangun oleh Abu Yazid al-Busthami, konsep "hulul" Husein bin Mansur al-Hallaj, maupun konsep Ibn 'Arabi yang dikenal dengan "wahdat al-wujud", konsep "isyraqiyah" Suhrawardi al-maqtul, *al-hikmah al-muta'aliyah* yang digagas oleh Mulla Sadra, dan lain sebagainya.

Di antara konsep teosofi pasca Ibn Rusyd yang belum banyak dikaji oleh para pemerhati filsafat Islam adalah *Hikmatul Isyraq* (teosofi iluminasi) Suhrawardi al-Maqtul dan *al-Hikmah al-Muta'aliyah* (transenden teosofi) yang digagas oleh Mulla Sadra. Sementara ajaran "Irfani" Ibn 'Arabi tidak dimasukkan kategori teosofi, karena kebanyakan pengalaman mistiknya menghindari bukti-bukti logis.

Teosofi Suhrawardi

Teosofi Syihabuddin Suhrawardi *al-Maqtul* (1153-1191 M.) ini menyatakan bahwa, yang hakiki dari segala sesuatu adalah "cahaya". Lawan dari cahaya adalah "kegelapan", dan ada realitas lain sebagai penghubung di antara keduanya yang disebut "barzakh" (Suhrawardi, 2003: 124-125). Sumber pemikiran *Hikmatul Isyraq* ada lima. Pertama, pemikiran sufisme, khususnya al-Hallaj dan al-Gazali. Kedua, pemikiran filsafat Islam Paripatetik, khususnya Ibn Sina. Ketiga, pemikiran filsafat sebelum Islam, yaitu aliran Pythagoras, Platonisme,. Keempat, pemikiran (*hikmah*) Persia kuno yang dia anggap sebagai pewaris langsung dari *hikmah* Nabi Idris As. (Hermes). Kelima, ajaran Zoroaster, khususnya dalam menggunakan lambang "cahaya" dan "kegelapan".

Menurut Suhrawardi, cahaya dan gelap masing-masing memiliki 2 jenis. Cahaya terbagi menjadi cahaya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri (nur *binafsihi li nafsihi*), dan cahaya dalam dirinya sendiri tetapi untuk sesuatu yang

lain (*nur fi nafsihi wa huwa li ghairihi*). Bentuk cahaya pertama merupakan cahaya asli, paling murni, dan tidak tercampur dengan kegelapan sedikit pun, dan tidak inheren di dalam sesuatu apa pun yang lain. Cahaya jenis ini merupakan bentuk cahaya yang paling mandiri. Sementara cahaya yang kedua adalah bentuk cahaya yang bersifat aksidental dan terkandung di dalam sesuatu yang lain. Cahaya ini sudah tercampur dengan unsur kegelapan.

Selain istilah cahaya dan gelap, Suhrawardi juga memperkenalkan istilah *barzakh* (*ishmus*), yaitu pembatas. *Barzakh* merupakan simbol dari sebuah perantara, di mana dapat berfungsi menjadi penghubung antar yang nyata dengan yang gaib. *Al-Barzakh al-A'La* (*The Supreme Barzakh*) berada di antara Allah dengan ketiadaan. *Barzakh* berfungsi sebagai penengah antara gelap dan terang, namun dia tidak termasuk ke dalam cahaya atau kegelapan. Bentuk asli *barzakh* adalah gelap, sehingga bila terkena pancaran cahaya, ia akan masuk ke dalam terang tetapi jika tidak terkena cahaya dia akan terjatuh ke dalam kegelapan mutlak dan akhirnya lenyap. Dengan kata lain, jika *barzakh* memiliki cahaya maka cahaya itu pasti berasal dari sumber lain selain dirinya, sebab bentuk asli dari *barzakh* adalah gelap.

Trasenden Teosofi Mulla Sadra

Trasenden teosofi dibangun oleh Mulla Sadra sebagai hasil rekonsiliasi berbagai aliran pemikiran sebelumnya, baik filsafat, tasawuf, teologi, dan syari'at. Namun, Mulla Sadra tidak hanya melakukan harmonisasi, tetapi juga menemukan ide-ide baru yang segar, yaitu *al-Hikmah al-Muta'aliyah* (teosofi transenden). Teosofi ini didasarkan pada tiga prinsip utama, yaitu intuisi-mistik, pembuktian rasional, dan syari'at Islam. Tiga prinsip tersebut sebagai landasan mendamaikan berbagai aliran pemikiran Islam yang berkembang sebelumnya.

Jiwa manusia akan mampu menangkap pengetahuan hakiki segala sesuatu dengan beberapa kemungkinan; *pertama*, dengan kekuatan daya berpikir, sehingga terbukalah jiwanya untuk menangkap sebagian dari apa yang ditetapkan Allah SWT di *lauh mahfudz*. *Kedua*, terkadang manusia mampu menangkap hakikat itu dalam keadaan tidur, dimana *hijab-hijab* itu akan lenyap dengan sempurna ketika manusia mati, dan terbukalah semua penghalang. *Ketiga*, tersingkapnya *hijab* karena pertolongan Allah SWT yang bersifat rahasia, sehingga nampaklah di dalam hati manusia rahasia-rahasia alam *malakut* yang kadang-kadang kontinyu, dan kadang-kadang hanya sekejap (Şadrā, 1967: 50).

Dalam konteks ini, Mulla Şadrā memiliki konsep kesempurnaan pengetahuan (*ma'rifah*) melalui tahapan-tahapan dari ketidaksempurnaan menuju Yang Maha Sempurna, yang dikenal dengan *al-asfar al-'aqliyah al-arba'ah* (empat perjalanan akal menuju kesempurnaan), di mana seorang pejalan (*salik*) akan memperoleh pengetahuan hakiki pada *safar* kedua dan ketiga (Şadrā, 1981, jilid 1:14-17), yaitu:

Pertama, perjalanan dari makhluk menuju Dzat Yang Maha Benar (*min al-khalq ila al-Haqq*), yaitu menunjukkan pengembaraan dari maqam nafsu (*nafs*) ke maqam hati (*qalb*), dari maqam hati ke maqam ruh (*ruh*), dan dari maqam ruh menuju tujuan terakhir (*al-maqshad al-aqsha*) atau tujuan tertinggi (*al-bahjah al-kubra*). Maqam terakhir ini disebut juga dengan maqam fana' di dalam Dzat Tuhan (*al-fana' fi al-Dzat*) yang di dalamnya terkandung rahasia (*sirr*), yang tersembunyi (*al-khafi*) dan yang paling tersembunyi (*al-akhfa'*). *Sirr* adalah kefanan dzatnya, *khafa* adalah kefanan sifatnya, dan perbuatannya; dan *ikhtifa'* (paling tersembunyi) adalah kefanan kedua fana' di atas, baik dzat maupun sifat, dan perbuatannya.

Kedua, adalah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan dengan Tuhan (*min al-Haqq ila al-Haqq bi al-Haqq*). Perjalanan dimulai dari maqam *Dzat* menuju maqam *Kamalat* hingga hadir dalam Kesempurnaan Tuhan dan mengetahui seluruh Nama Tuhan. Seseorang yang telah mencapai maqam ini, dzatnya, sifatnya, dan perbuatannya fana' di dalam *Dzat*, Sifat dan Perbuatan Tuhan. Ia mendengar dengan Pendengaran Tuhan, melihat dengan Penglihatan Tuhan, berjalan dengan Bantuan Tuhan, dan bertindak dengan Tindakan Tuhan. Perjalanan kedua ini berakhir sampai ke daerah kewalian (*dairat al-wilayat*).

Ketiga, adalah perjalanan dari Tuhan menuju makhluk dengan Tuhan (*min al-Haqq ila al-Khalq bi al-Haqq*). Setelah menempuh perjalanan melalui maqam-maqam, kefanannya berakhir, lalu ia kekal (*baqa'*) dalam kekekalan (*baqa'*) Tuhan. Lalu ia menempuh perjalanan melalui alam *jabarut*, alam *malakut*, dan alam *nasut*, lalu melihat alam semesta melalui *Dzat*, Sifat, dan Perbuatan Tuhan. Ia (*salik*) mengesap nikmat 'kenabian', meskipun ia bukan nabi, dan memperoleh ilmu alam ketuhanan melalui *Dzat*, Sifat, dan Perlakuan Tuhan.

Keempat, adalah perjalanan dari makhluk ke makhluk dengan Tuhan (*min al-khalq ila al-khalq bi al-Haqq*). Seorang *salik* mengamati makhluk dan menangkap kesan-kesan yang ada pada makhluk itu. Ia mengetahui kebaikan dan kejahatan makhluk, lahir dan batin, di dunia ini dan di dunia yang akan datang. Ia membawa ilmu yang dibutuhkan makhluk, mengetahui mana yang membawa mudarat dan mana yang membawa manfaat, mengetahui mana yang membahagiakan dan mana yang mencelakakan. Dalam kehidupannya, ia senantiasa bersama yang Haqq karena wujudnya telah terpaut dengan Tuhan dan perhatiannya kepada makhluk tidak mengganggu perhatiannya kepada Tuhan.

Daftar Pustaka

- Abdelzaher, D., & Abdelzaher, A. (2017). Beyond environmental regulations: Exploring the potential of “eco-islam” in boosting environmental ethics within smes in arab markets. *Journal of Business Ethics*, 145(2), 357-371. doi:10.1007/s10551-015-2833-8.
- Abdelzaher, D., Kotb, A., & Helfaya, A. (2019). Eco-islam: Beyond the principles of *why* and *what*, and into the principles of *how*. *Journal of Business Ethics*, 155(3), 623-643. doi:10.1007/s10551-017-3518-2.
- Afrasiabi, K. L. (2003). Toward an Islamic ecotheology. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Harvard: the President and Fellows of Harvard College.
- Chishti, S. K. K. (2003). Fitra: an Islamic model for humans and the environment. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, 67-84.
- Clarke, L. (2003). The universe alive: Nature in the Masnavi of Jalal al-Din Rumi. *Islam and ecology: A bestowed trust*, 38-65.
- Deane-Drummond, C. (2008). *Eco-theology*. Saint Mary's Press.
- Gade, A. M. (2019). *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*. Columbia University Press.
- Haq, S. N. (2003). Islam and ecology: Toward retrieval and reconstruction. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, 121-154.
- Kamla, R., Gallhofer, S., & Haslam, J. (2006, September). Islam, nature and accounting: Islamic principles and the notion of accounting for the environment. In *Accounting Forum* (Vol. 30, No. 3, pp. 245-265). Taylor & Francis.

- Mangunjaya, F. M. (2005). *Konservasi Alam dalam Islam edisi revisi*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Nasr, S. H. (1989). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. George Allen&Unwin Ltd.
- Ouis, S. P. (1998). Islamic Ecotheology Based On The Qur'ān. *Islamic Studies*, 37(2), 151-181.
- Ozdemir, I. (2003). Toward an understanding of environmental ethics from a Qur'anic perspective. *Islam and ecology: A bestowed trust*, 3-37.
- Troster, L. (2013). What is eco-theology? *CrossCurrents*, 63(4), 380-385.

PENGARUH WAHABISME TERHADAP FUNDAMENTALISME DI INDONESIA

Muhamad Nurudin

IAIN Kudus

Pendahuluan

Pada prinsipnya sebuah nomenklatur sangat menentukan terhadap keberhasilan suatu gerakan. Apabila responsive dengan kenyataan di masyarakat, maka gagasan tersebut akan mudah diterima meskipun secara substansi tidak berbeda. Agar tidak terjadi konflik, diperlukan istilah yang bisa diterima publik. Hal tersebut membuktikan pentingnya formalitas atau simbol pada suatu gerakan, seperti Wahabisme.

Sebagaimana dialami kelompok ideologi besar di muka bumi, seperti Marxisme dan Leninisme, jargon menghindari istilah atheisme. Kapitalisme adalah jargon untuk menghindari istilah borguisme dan gerakan Salafi untuk menghindari simbol Wahabisme. Mereka berhasil memasarkan idenya karena responsive dengan keinginan masyarakat.

Munculnya sikap *eufimisme* dalam sebuah gerakan dimaksudkan agar tujuan yang dikehendaki dapat tercapai dengan baik karena tidak mendapat rintangan. Oleh karena itu, diperlukan taktik dan strategi yang tepat agar dapat mencapai kesuksesan. Hal sama terjadi pada masa dinasti Abbasiyah dimaksudkan untuk meraih simpati masyarakat atas peran keluarga Abbas bin Abdul Mutalib dalam Islam. Teori seperti seperti ini tidak hanya terjadi pada masa modern, tetapi juga telah berkembang sejak dulu.

Sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi yang berbunyi:

“Perang itu memerlukan taktik dan strategi” . (HR. Al-Bukhary)

Namun, ‘pencatutan’ nama seperti di atas tidak selamanya didasarkan pada kebesaran seseorang atau nama golongan. Terkadang juga dikaitkan dengan nama pendirinya. Hal ini dimaksudkan sebagai salah satu bentuk penghormatan atas jasa atau perjuangannya. Misalnya Khulafaurasyidin, Bani Umayyah, Turki Usmani, Dinasti Ayubiyah Dinasti Mughal, Ahlussunah wal jama’ah, dan Tariqah Qadiriyyah.

Pemakaian istilah Wahabisme yang merupakan sebutan untuk kata Wahabiyyah, pada masa sekarang rupanya kurang *marketable* di mata publik, apalagi di tanah air. Padahal jasa pendirinya sangat besar dalam membentuk dan mengembangkan peran paham ini di masyarakat. Bahkan kini pengaruhnya sangat kuat di kalangan fundamentalis Islam di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Mereka lebih tertarik menggunakan istilah lain, kenapa demikian? Bagaimana pengaruhnya di tanah air? Untuk lebih jelas berikut akan dibahas dalam malakah ini.

Pengaruh Wahabisme Terhadap Gerakan Fundamentalisme

Memahami latar belakang munculnya suatu paham sangat penting karena segala aktivitas suatu lembaga atau aliran tidak terlepas dari sebab kemunculannya peristiwa. Hal ini ditegaskan dalam al-Quran Surat Al-Kahfi ayat 84-85 yang berbunyi:

“Sesungguhnya kami telah menempatkan mereka di muka bumi serta memberinya segala sesuatu karena ada sebabnya.”

Maka dari itu, Imam Ibn Taimiyah menegaskan pentingnya sebab akibat. Sebagaimana dijelaskan dalam kitabnya *Muqaddimah fi Ushulut at-Tafsir* menyebutkan “*la ya’rifu as-sabab illa bi al-musabbab*”. Maknanya, tidaklah seseorang dapat mengetahui sesuatu peristiwa dengan baik tanpa memahami latar belakang kronologisnya (Ibn Taimiyyah, 1989, hal. 3). Konsep dalam bidang tafsir di atas lalu dikembangkan ke dalam ilmu sosiologi dan antropologi di dunia Barat. Munculnya suatu peristiwa sangat berkaitan dengan latar belakang yang mengitarinya. Mereka menyebutnya pendekatan sosial budaya (*social culture approach*). Sementara itu, di dunia Islam pendapat dikembangkan oleh Fazlur Rahman dengan istilah *sociologis historis*, yaitu pendekatan sejarah sosial masyarakat untuk menafsirkan ayat Qur’an (Fazlur Rahman, hal. 3).

Pada masa modern, gerakan Wahabisme jarang dideklarasi publik, namanya lebih akrab disebut kelompok ‘Salafi’. Artinya, para pengikut Nabi, Sahabat, dan Tabi’in. Istilah ini mudah diterima (*marketable*) karena berkonotasi pada praktek Nabi, Sahabat, dan Tabi’in. Sebuah pemahaman yang dijamin keselamatannya berdasarkan hadis Nabi. Gerakan Wahabi dipelopori oleh Muhamad Ibn Abdul Wahab yang lahir pada tahun 1115 H (1701 M) di Nejed, lebih kurang 70 km arah barat laut kota Riyadh, ibu kota Arab Saudi. Pada saat itu, Hijaz merupakan salah satu provinsi di antara beberapa provinsi di wilayah kekuasaan *khilafah al-Usmany*, Turki. Pada masa kecilnya, ia tumbuh dan dibesarkan di kalangan terpelajar atau santri. Ayahnya seorang tokoh agama, maka pendidikannya di mulai dari keluarga hingga remaja. Setelah itu, belajar ke Mekah, Medinah, Iraq, kota Baghdad, bahkan sampai di Isfahan, Iran. Ibn Wahab belajar ilmu hingga paripurna ke berbagai ulama terkenal pada zamannya.

Setelah pulang dari 'pondok', ia memulai dakwah di kampung halaman, kemudian belajar lagi tentang buku-buku karya Ibn Taimiyah. Setelah mempelajari buku-bukunya, lalu 'uzlah' sampai 8 bulan. Kemudian keluar dari paham lama serta menyebarkan paham baru itu di tengah-tengah masyarakat. Selain terinspirasi oleh pemikiran Ibn Taimiyah, ia juga belajar karya muridnya yang bernama Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah.

Karena tidak ada *musrif* yang mendampingi waktu belajar buku kedua tokoh tersebut, maka isinya dicerna secara tekstual. Padahal situasinya sudah berbeda, sehingga menimbulkan konflik dengan masyarakat setempat. Inilah penyebab ide-idenya bertentangan dengan pemikiran umum.

Sementara itu, di jendela sebelah, daerah Timur Tengah pada umumnya, satu persatu jatuh ke tangan bangsa Barat. Akibat ketidakberdayaan Turki Usmani mengendalikan pemerintahan karena ada penetrasi mereka. Pada waktu itu Hijaz juga jatuh ke tangan Inggris dan berada dalam wilayah kekuasaannya. Sejak itu, kaum muslimin semakin terpuruk karena tidak ada wali, selain penjajah itu sendiri.

Melihat pemikiran kaum Wahabi yang kontradiksi dengan para ulama dan penguasa Usmani, situasi ini merupakan kesempatan yang baik bagi penjajah untuk memperkuat kekuasaannya, memecah belah mereka. Apalagi dalam memperjuangkan ide, Wahabi membutuhkan *patner* yang kuat baik secara politik maupun ekonomi. Maka mereka sangat mendukung perjuangan kaum Wahabis.

Hal itu terbukti, meskipun sudah mendapat dukungan dari penguasa Nejed, tetapi kelompok Wahabi tidak kuat menahan gempuran kesultanan Turki di bawah panglima Muhamad Ali, Gubernur Mesir. Untungnya ia dapat menyelamatkan diri sehingga terlepas dari pembunuhan.

Atas dukungan tentara kolonial Inggris mereka mampu mengalahkan penguasa Turki di daerah itu serta menguasainya. Sejak itulah kelompok Wahabi bangkit, apalagi setelah tahun 1924 Abdul Aziz bin Muhamad Sa'ud memproklamasikan negara baru yang bernama *Al-Mamlakah as-Saudi al-'Arabiyah*. Paham tersebut menjadi paham negara yang sangat kuat.

Sebagaimana dikatakan Ira M. Lapidus sebagai berikut: “ ... *With conversion of Ibn Sa'ud to Wahaby cause, Wahabisme the religion ideology of tribal unification..*” (Lapidus, 1995, hal. 673).

Sejak itu Wahabi menjadi aliran resmi pemerintah Saudi Arabia, kekuatannya semakin nampak dalam menyebarkan pahamnya.

Adapun ajaran yang dikembangkan kelompok Wahabisme minimal ada lima ide, antara lain; Pemurnian tauhid kepada Allah, hanya Al-Quran dan Hadis yang menjadi sumber ajaran Islam, menyeru ijtihad, Taklid kepada ulama dilarang, dan segala bentuk bid'ah ditentang keras.

Langkah-langkah penyebaran Paham Wahabisme

Setelah menjadi mazhab negara, peran Wahabisme semakin kuat di Hijaz. Namun, mereka tidak puas di situ saja. Untuk memperjuangkan semangat dan cita-citanya, penyebaran paham Wahabi dilanjutkan ke daerah lain. Langkah-langkah yang ditempuh adalah sebagai berikut:

Langkah pertama, dalam menyebarkan idenya dilakukan dengan melarang kebiasaan tradisi lama, seperti ziarah kubur, wasilah, dan mengeramatkan para wali. Kebiasaan ini ditentang keras karena dianggap sebagai suatu bentuk penyimpangan dari ketauhidan sebab tidak menjadikan Allah sebagai sumber kehidupan. Mereka lakukan melalui berbagai cara, seperti ceramah, buku-buku keagamaan, dan peraturan.

Kedua, mendorong semangat berijtihad. Menentang pendapat ulama mazhab terutama imam mazhab, maka terjadilah konflik dalam masalah furu'iyah, karena memunculkan term *bid'ah* dan *sunnah* atas praktek ibadah di masyarakat. Keadaan ini hampir sama dengan kejadian yang dialami pada masa Ibn Taimiyah, Maka konsep-konsep yang ditawarkan juga tidak jauh berbeda dengan pendapat Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn al-Qayim.

Adapun fundamentalisme adalah sebuah paham yang hendak menerapkan ajaran agama secara utuh sebagaimana dilakukan pendirinya. Istilah ini pada awalnya dipakai di dunia Barat, tepatnya di Amerika untuk menyebut kelompok Kristen di Irlandia yang sangat kuat menerapkan ajaran Injil secara tekstual. Akibatnya, timbul konflik yang berkepanjangan di negara tersebut hingga sekarang.

Perkembangan kelompok fundamentalis di dunia Islam sudah ada sejak zaman Sahabat, yaitu kaum Khawarij, tepatnya pada pertengahan abad pertama Hijriyah (Nasution, 1989). Mereka tidak puas atas keputusan Ali bin Abu Talib dalam peristiwa *tahkim*. Paham seperti ini selalu muncul tatkala masyarakat mengalami kesulitan dalam memecahkan persoalan yang dialami. Lalu muncul pemikiran kembali kepada praktik Nabi karena diyakini sebagai kebenaran.

Menurut Mahmud Ismail ada beberapa ciri gerakan fundamentalisme, antara lain; (1) berafiliasi pada masa lalu, (2) terjebak dalam ideologi tertentu, (3) Radikalisme, (4) Eklektisisme, yaitu terjebak keinginan kelompoknya, (5) Kurangnya landasan epistemologi, (6) Totalisme, (7) dan utopia (Ismail, 1996, hal. 26).

Mahmud menjelaskan bahwa pada umumnya cara fundamentalis menyebarkan idenya dengan menempuh jalan kekerasan (radikal). Langkah ini dilakukan ketika idenya bertentangan dengan kelompok lain, karena sifatnya utopis.

Demikian juga paham Wahabisme yang memiliki semangat tinggi menerapkan nilai-nilai ajaran Islam. Tetapi sering dilakukan secara sehingga terjadi konflik dengan masyarakat di tanah air.

Semangat Wahabisme dalam mengembangkan ide dan gerakannya keluar berangkat dari kesuksesan negara Saudi Arabia yang memadukan antara kepentingan agama dan negara. Hal ini mendorong pengikutnya melakukan penyebaran paham tersebut ke seluruh dunia, termasuk Indonesia. Padahal, umumnya di negara-negara yang menjadi tujuan 'pemasaran ide' tersebut telah memiliki dasar bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang *establish*, sehingga terjadi konflik. Untuk itu mereka menempuh langkah, antara lain:

1. Mengubah nama bentuk ideologi menjadi salafi

Paham Wahabi yang telah *dichap* sebagai kelompok yang 'tidak bermazhab' dan 'non Suni' yang menyalahi konsep para ulama salaf, sering bertentangan dengan pemahaman masyarakat dunia pada umumnya, termasuk di Indonesia.

Dalam menghadapi penolakan masyarakat, langkah yang ditempuh oleh kelompok Wahabisme adalah mengubah nama paham lama dengan paham baru yang *marketable*, yaitu *Salafi*. Pendapat ini mengikuti sikap Ibn Taimiyah ketika hendak mengubah pemahaman masyarakat yang mengalami kemunduran dengan ide *muhy asaris salaf*. Dalam pidatonya pada waktu pengajian di Jakarta, Ahmad Syafi'i, Lc, salah satu tokoh aliran *Salafi* masa kini menjelaskan karakteristik istilah *salafi*. *Salafi* adalah kelompok yang berpegang pada ajaran Nabi, Sahabat, dan Tabi'an. Istilah ini dikenal dengan kaum Salaf. Ajaran Salaf pertama dikembangkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal dalam memperta-

hankan akidah Sunni dihadapan penguasa yang mu'tazilah.

2. Mencoba menghindari konflik dengan negara

Sebagaimana dikatakan Ahmad Syafi'i di atas, bahwa kaum Wahabisme yang telah bermetamorfosis menjadi Salafi berusaha menerima sistem pemerintahan yang shah, selama dipilih secara demokratis. Dengan cara demikian mereka dapat diterima oleh pemerintah yang shah.

3. Melakukan perang ide dan gagasan melalui media massa

Kelompok Wahabisme yang telah berganti nama salafi berusaha menyebarkan ide dan gerakannya melalui media massa. Mereka membantah, melawan berbagai ide atau tanggapan atas gerakannya yang tidak sepaham secara utopis.

Melakukan tindakan secara radikal, seperti memberantas tempat perjudian, melakukan *swipping* terhadap tempat kemaksiatan, dan mendatangi masyarakat untuk berjama'ah di masjid.

Pengaruh Wahabisme Terhadap Fundamentalisme di Indonesia

Secara konkret pengaruh Wahabisme terhadap Fundamentalisme di Indonesia adalah sebagai berikut;

1. Munculnya organisasi-organisasi keagamaan radikal, seperti FPI (Front Pembela Islam), HTI, Forum Komunikasi Ahlusunah wal Jama'ah (FKAW), dan MMI.
2. Munculnya pemikiran dan gerakan Islamisasi di segala bidang yang berangkat dari pemahaman secara tekstual. Misalnya *hijabber*, busana syar'i, sistem pengobatan Nabi, dan lainnya.

3. Munculnya gerakan transnasional

Pengaruh Wahabisme terhadap fundamentalisme sangat kuat, terutama di Indonesia karena ciri gerakan tersebut memang tekstual. Dalam hal ini munculnya semangat mengembangkan sistem khilafah tanpa melihat negara tertentu. Semua umat Islam mesti memiliki satu pemerintahan tanpa dibatasi suku, bangsa dan bahasa, selain atas dasar keimanan yang sama.

Hal-hal di atas adalah dampak negatif dari pengaruh fundamentalisme di negara kita. Sebenarnya tidak semua pengaruh Wahabisme negatif, terutama ajakan kembali kepada al-Quran dan Hadis. Langkah ini sangat tepat jika dilakukan secara kontekstual, karena pada hakekatnya sumber ajaran Islam adalah dua hal itu. Namun dalam praktiknya dipahami secara tekstual sehingga sulit mengikuti perkembangan zaman.

Kemudian, semangat *borguisme* yang berkembang di negara asal tidak berpengaruh besar di negeri ini. Padahal masalah ini sangat fundamental dalam membangun kemajuan umat Islam di masa kini. Jika jiwa bisnis kaum fundamental di Arab dapat tertanam di hati para aktifis di tanah air, mereka mampu menarik para borguis Arab berinvestasi di tanah air pastilah diterima bangsa Indonesia. Sayangnya kebanyakan berinvestasi di Eropa.