

DERADIKALISASI DOKRIN AGAMA: MENELAAH ULANG INTERPRETASI AMAR MAKRUF NAHI MUNGKAR DALAM AL-QUR'ÂN

Taufik Akbar

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak
taufik.akbar@iainptk.ac.id

Hepni Putra

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak
hepniputra89@gmail.com

Ica Fauziah Husnaini

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak
ichafauziah1@gmail.com

Abstract

This paper started from the increasingly-massive radicalism movement in the name of religion nowadays. The tendency of radical acts in religious discourse referred to various understandings of normative texts, such as jihad discourse, enforcement of Islamic law, and enforcement of amar ma'ruf nahi munkar. This paper specifically re-analyzed the relation of religious radicalism with the discourse of amar ma'ruf nahi munkar which was understood literally, especially with sources of understanding that referred to the normative text of the Qur'an. This paper concludes that there are norms that must be seen and put forward in enforcing the command of amar makruf nahi mungkar, such as the universal values of Islam about peace, promoting moderation and tolerance, and also *paying attention of the signs set by the State on the other side.*

Keywords: *Religion radicalism, amar makruf, nahi munkar*

Abstrak

Tulisan ini berawal dari semakin masifnya gerakan radikalisme atas nama agama saat ini. Kecenderungan tindakan radikal dalam wacana keagamaan mengacu pada berbagai pemahaman teks normatif, seperti wacana Jihad, penegakan syariat Islam, dan penegakan amar ma'rf nahi munkar. Tulisan ini secara khusus menganalisis kembali relasi radikalisme agama dengan wacana amar ma'rf nahi munkar yang dipahami secara literal, terutama dengan sumber pemahaman yang mengacu pada teks normatif al-Qur'an. Tulisan ini menyimpulkan bahwa ada norma-norma yang harus dilihat dan dikedepankan dalam menegakkan perintah amar makruf nahi mungkar, seperti nilai-nilai universal Islam tentang perdamaian, mengedepankan moderasi dan toleransi, serta memperhatikan rambu-rambu yang ditetapkan oleh Negara di sisi lain.

Kata Kunci: Radikalisme agama, amar makruf, nahi mungkar

Pendahuluan

Isu tentang radikalisme agama merupakan isu yang selalu hangat untuk dibaca dalam pelbagai perspektif. Bahkan beberapa waktu yang lalu, Musyawarah Nasional dan Konferensi Besar salah satu Ormas terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama, menjadikan isu radikalisme sebagai salah satu poin pembahasan. Hal tersebut bukan tanpa alasan mengingat fenomena radikalisme yang mengatasnamakan agama semakin menunjukkan perkembangan yang cukup masif. Hal tersebut sebagaimana data statistik yang dirilis oleh Wahid Institut dan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) yang menunjukkan angka semakin meningkatnya aksi radikalisme atas nama agama dari tahun ke tahun. Menurut laporan yang dirilis pada tahun 2014 angka kasus radikalisme dan pelanggaran intoleransi agama cenderung menurun, yaitu berada pada jumlah 158 peristiwa dengan 187 tindakan. Berbeda dengan Wahid Institut, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) menunjukkan hal sebaliknya di mana kasus radikalisme dan intoleransi beragama malah menunjukkan peningkatan. Berdasarkan pengaduan yang diterima Komnas HAM, sepanjang 2016 tercatat ada 97 kasus, sedangkan pada 2015 tercatat ada 87 kasus dan pada 2014 hanya 76 kasus.

Teks-teks keagamaan yang mengarah pada radikalisme atas nama agama tersebut cukup beragam. Salah satunya yang sering kali yang menjadi acuan adalah interpretasi para kelompok radikal dalam memahami teks-teks keagamaan, dalam konteks ini Islam, adalah pemahaman mereka terhadap term amar makruf nahi mungkar. Dengan dalih menegakkan perintah agama atas nama amar makruf nahi mungkar tidak jarang berujung pada aksi anarkis dan konfrontasi fisik yang menyebabkan adanya korban. Oleh karena itu, diskursus interpretasi konsep amar makruf nahi mungkar tersebut layak untuk ditinjau ulang, karena hemat penulis, praktik yang terjadi di lapangan malah terkesan menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang “keras” dan “intoleran” di mana pada aspek yang lain, nilai-nilai universal doktrin agama tentang Islam *rahmatan li al-a`lamîn*, Islam yang lemah lembut dan penuh kedamaian, terdiskreditkan dengan adanya pemahaman diskursus amar makruf nahi mungkar yang skriptualistik tersebut, sebuah pemahaman yang mendistorsikan nilai universal Islam.

Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) memiliki dua strategi dalam menanggulangi gerakan radikal di Indonesia, yaitu dengan membangun jaringan gerakan kontra-radikalisasi dan gerakan deradikalisasi terhadap kelompok yang terjaring dalam gerakan radikal tersebut. Tulisan ini bertujuan untuk menindaklanjuti strategi pertama yang dicanangkan oleh BNPT dalam konteks menelaah ulang diskursus-diskursus teks agama yang berkaitan erat dengan gerakan radikal di lapangan, dalam hal ini konsep amar makruf nahi mungkar, serta membangun wacana guna menangkal pemahaman yang memiliki indikasi radikal-skriptual.

Antara Radikalisme Agama dan Diskursus Amar makruf nahi mungkar

Radikalisme, secara etimologis, berasal dari kata *radix* yang berarti *the base or root of something* atau ‘dasar atau akar sesuatu’. Sebagai sebuah faham gerakan, radikalisme merupakan faham yang memimpikan perubahan besar untuk mencapai kemajuan dengan cara mengganti kondisi status *quo*, baik kondisi ekonomi, politik, kehidupan sosial dan budaya, dengan hal yang benar-benar baru.¹ Perubahan yang dilakukan dengan tindakan radikal ini biasanya bersifat totalitas dan revolusioner dengan menyungkirkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekerasan (*violence*)

¹ Lihat dalam Dede Rodin, “Islam dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-ayat ‘Kekerasan’ dalam al-Qur’an” dalam *Addin*, Vol. 10, No. 1, Februari 2016, hlm. 34-35.

dan aksi-aksi yang ekstrem. Sedangkan yang menyangkut pelakunya, orang yang radikal, merupakan perilaku seseorang untuk memahami sebuah permasalahan sampai ke akar-akarnya (*radix*), dalam konteks Islam, yaitu dengan cara menyelami teks utama ajaran Islam, al-Qur`an dan hadis, dalam pemahaman yang literal dan tekstual.²

Dalam konteks tertentu, radikalisme memiliki relasi yang tegas dengan aliran fundamentalisme. Menurut Fathul Mufid, secara epistemologis, fundamentalisme adalah paham yang cenderung untuk memperjuangkan sesuatu secara radikal, di mana pelakunya adalah penganut gerakan keagamaan yang bersifat kolot dan reaksioner yang selalu ingin kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat dalam kitab suci al-Qur`an dan Sunnah.³ Dengan kata lain, radikalisme adalah suatu paham sosial-politik yang dalam usaha mencapai tujuannya menggunakan cara *kekerasan* sehingga radikalisme yang mengatasnama-kan agama merupakan sikap keras yang diperagakan oleh sekelompok penganut suatu agama dengan dalih mengamalkan ajaran agama itu.⁴ Lebih jauh, radikalisme agama dapat dikatakan merupakan tindakan-tindakan ekstrim yang dilakukan oleh oknum atau sekelompok orang yang cenderung menggunakan kekerasan dengan mengatasnamakan agama.⁵

Gerakan radikalisme agama, dalam hal ini Islam, yang ada di Indonesia memiliki akar sejarah yang cukup panjang dan mengalami transformasi ke dalam fragmentasi yang berbeda-beda dari masa ke masa. Dalam hal ini Setara Institut membagi sejarah perkembangan radikalisme agama di Indonesia ke dalam tiga babak yang berbeda-beda dari waktu ke waktu. *Pertama*, babak radikalisasi melalui jalur politik praktis sebagaimana yang ada pada fenomena gerakan organisasi Islam di masa-masa awal kemerdekaan. *Kedua*, babak baru yang menunjukkan adanya transformasi politik praktis ke gerakan dakwah dengan lahirnya dua kelompok arus utama, yaitu kelompok Islam substansialistik dan kelompok Islam legal-formalistik akibat dari kebijakan Orde Baru yang ‘meminggirkan’ Islam. Namun pada saat yang sama ada arus periferi yang bergerak secara radikal seperti munculnya sosok-sosok yang kembali membangkitkan semangat Negara Islam Indonesia.⁶

Ketiga sebagai babak final adalah adanya transformasi yang cukup menegangkan dari Islam radikal sebagaimana yang ditunjukkan oleh kelompok periferi tersebut menuju Islam jihadis atau teroris. Transformasi ini disebabkan oleh baik faktor internal maupun eksternal. Sebagai faktor internal adalah sikon Indonesia sendiri di mana di antaranya adalah adanya perubahan tatanan sosial dan politik khususnya pasca 1998, faktor ketimpangan kemiskinan dan pengangguran, dan lain sebagainya.⁷ Sedangkan sebagai faktor eksternal adalah faktor yang dipengaruhi oleh pasca tragedi

² Lihat selengkapnya dalam Samsul Bakri, “Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer”, *Jurnal Dinika*, Vol. III. No. 1, Tahun 2014, hlm. 23.

³ Fathul Mufid, “Radikalisme Islam dalam Perspektif Epistemologi” dalam *Addin* Vol. 10, No. 1, Februari 2016, hlm. 67-68.

⁴ Fathul Mufid, “Radikalisme Islam dalam Perspektif Epistemologi”, hlm. 67.

⁵ Ninin Prima Damayanti, dkk., “Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Menyimpang: Studi Kasus Front Pembela Islam” dalam *Jurnal Kriminologi Indonesia*, Vol. 3 No. I Juni 2003, hlm. 45.

⁶ Kasus di luar arus utama tersebut misalnya deklarasi Warman yang bertujuan meneruskan semangat berdirinya Negara Islam Indonesia pada tahun 1978. Bahkan gerakan Warman ini menyetujui adanya kebijakan-kebijakan yang mengarah pada aksi kekerasan. Kasus lainnya adalah munculnya gerakan pada tahun 1981 yang dipimpin oleh Imran Muhammad Zein yang mengobarkan semangat revolusi Islam di Indonesia di mana gerakannya bahkan sampai berujung konfrontasi fisik dengan pihak militer dan pembajakan pesawat Garuda. Lihat Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah dan D.I. Yogyakarta* (Jakarta: SETARA Institute, 2012), hlm. 11.

⁷ Lihat selengkapnya dalam Ahmad Asrori, “Radikalisme di Indonesia: Antara Historisitas dan Antropisitas” dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. IX, No. 2, Tahun 2015, hlm. 266.

11 September 2011 di Amerika Serikat dan sikap ‘ganda’ Amerika dalam menyikapi Negara Islam di Timur Tengah, Palestina.⁸

Berbicara faktor kemunculan radikalisme ini, Abdul Mustaqim sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Halim, memiliki beberapa gambaran yang menyebabkan munculnya kelompok radikalisme secara spesifik. Faktor-faktor tersebut setidaknya ada lima hal, yaitu *pertama*, adanya fanatisme berlebihan yang menganggap kelompoknya yang paling benar. *Kedua*, bersikap ekstrem dalam memandang kelompok agama yang lain yang berbeda secara teologis. *Ketiga*, merendahkan kelompok yang lain yang berbeda. *Keempat*, adanya rasa saling curiga dan ketidakpercayaan terhadap kelompok lain. Dan *kelima*, adanya sikap dzalim antara satu pihak kepada pihak lain sehingga memicu lahirnya konflik horizontal.⁹

Sebagaimana penulis singgung di awal bahwa gerakan dalam Islam sering kali merujuk pada pemahaman sumber hukum Islam secara mendalam (*in dept*). Mendalam dalam hal ini merupakan pemahaman yang literal terhadap teks-teks sumber hukum Islam, al-Qur`an dan hadis. Namun demikian, menurut Yusuf al-Qaradlawi, faktor utama lahirnya gerakan Islam radikal disebabkan kurangnya pemahaman teks agama yang menyeluruh dan esensial. Sehingga pemahaman mendalam yang dilakukan oleh kelompok radikal tersebut tidak lain merupakan pemahaman yang skriptualistik dan jauh dari nilai substantif yang ada dalam teks agama.¹⁰ Dalam banyak kasus, ada beberapa diskursus teks agama yang mengarah pada tindakan radikal ini. Sebut saja seperti diskursus tentang jihad *fi sabilillah* (ayat-ayat perang), pemberlakuan syariat secara *kaffah* (sempurna), berdirinya negara Islam dengan *khilafah* sebagai sistem politik, dan yang tidak kalah penting—yang menjadi lokus tulisan ini—adalah diskursus yang berhubungan dengan interpretasi konsep amar makruf nahi mungkar.

Hipotesis penulis di atas juga sebagaimana yang dikemukakan oleh Azyumardi Azra bahwa salah satu isu interpretasi yang sering mengarah pada tindakan radikal tersebut adalah pemahaman mengenai dalil-dalil teologis yang berkaitan dengan konsep amar makruf nahi mungkar.¹¹ Dengan menggunakan dalil amar makruf nahi mungkar tersebut tidak jarang aksi-aksi radikal dengan mudah ditemukan seperti pelabelan *takfiri*, bid`ah, sesat pada kelompok lain, penyerangan kelompok yang berbeda secara teologis, model razia terhadap tempat-tempat maksiat (*sweeping*)—semisal, pusat prostitusi, tempat jualan minuman keras, lokasi perjudian—penutupan warung makan dan hiburan malam pada saat bulan Ramadhan dan lain sebagainya.¹²

Salah satu sumber rujukan yang sering dikutip dalam mengaitkan dalil teologis amar makruf nahi mungkar ini adalah tokoh pendiri gerakan revivalis Islam, Ibnu Taimiyyah (w. 728 H.). Bahkan dalam urusan amar makruf nahi mungkar ini Ibnu Taimiyyah secara khusus menulisnya dalam satu risalah dengan judul *al-Amru bi al-Ma`rûf wa al-Nahyu `an al-Munkar*. Menurut Ibnu Taimiyyah, kewajiban menjalankan *amar makruf nahi mungkar* ini adalah kewajiban *fardlu kifayah* bagi

⁸ Selengkapnya baca Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme Menuju Terorisme*, hlm. 9-13.

⁹ Lihat Abd. Halim, “Budaya Perdamaian Dalam Al-Qur`an” dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur`an dan Hadis*, Vol. 15, No. 1, Januari 2014, hlm. 31.

¹⁰ Lihat Yusuf al-Qaradlawi, *al-Sahwah al-Islâmiyyah baina al-Juhûd wa al-Tatarruf*, Juz I (Kaori: Dâr al-Syurûq, 2001), hlm. 53.

¹¹ Lihat Azyumardi Azra, “Muslim Indonesia: Viabilitas ‘Garis Keras’” dalam *Gatra*, Edisi Khusus, Tahun 2000, hlm. 44-45.

¹² Penelitian yang berkaitan dengan hipotesis ini bisa dilihat dalam beberapa karya yang ada, misalnya, Nur Kafid, “Dari Islamisme ke “Premanisme”: Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi” dalam *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, Vol. 21, No. 1, Januari 2016, hlm. 66-67.

masyarakat muslim dalam sekat-sekat tertentu. Bahkan di awal kitabnya ia menegaskan bahwa sebab amar makruf nahi mungkar inilah, sebagai bagian inti dari agama, kenapa kemudian Allah menurunkan kitab-kitab-Nya dan mengutus para Rasul-Nya.¹³ Selain itu, Ibnu Taimiyyah juga berpendapat bahwa persoalan amar makruf nahi mungkar adalah persoalan keimanan karena berkaitan dengan hati. Barang siapa yang tidak melakukan pengingkaran dengan hati ketika menyaksikan kemungkaran, menurut Ibn Taimiyyah, maka orang tersebut tidak dianggap sebagai orang mukmin.¹⁴

Interpretasi terhadap konsep amar makruf nahi mungkar sebagai legitimasi gerakan radikalisme agama di Indonesia bisa dilihat, misalnya, gerakan yang diusung oleh beberapa Ormas di Indonesia seperti Front Pembela Islam, Tim Hisbah yang ada di Solo dan lain sebagainya.¹⁵ Diskursus interpretasi amar makruf nahi mungkar, dalam konteks FPI, bahkan memiliki buku pedomannya yang ditulis oleh salah seorang elit FPI ini, Habib Muhammad Rizieq Shihab.¹⁶ Dalam ranah yang lebih luas, dalam menjalankan gerakan amar makruf nahi mungkar tersebut, FPI secara khusus membuat satu sayap dalam organisasinya yang dinamai Laskar Pembela Islam (LPI).

Salah satu agenda kerja yang dijalankan oleh LPI adalah gerakan nasional anti-maksiat. Landasan dari program tersebut karena melihat beberapa faktor, yaitu: *pertama*, kemaksiatan telah merajalela di seluruh sektor kehidupan bangsa. *Kedua*, kemaksiatan telah merasuk ke seluruh lapisan masyarakat. *Ketiga*, kemaksiatan telah membudaya sehingga menjadi hal yang biasa. *Keempat*, kemaksiatan telah membungkus diri dengan kemasam sosial, politik, ekonomi, pendidikan, kebudayaan, kesehatan, dan kesejahteraan. *Kelima*, kemaksiatan telah memiliki jaringan yang menggurita dalam tubuh eksekutif, legislatif, dan yudikatif. *Keenam*, kemaksiatan telah membangun kekuatan legalitas hukum secara formal maupun non-formal. *Ketujuh*, kemaksiatan telah menjadi gerakan sistematis untuk merusak bangsa dan negara. *Kedelapan*, kemaksiatan telah berubah wujud menjadi sindikat mafia yang sangat berbahaya. *Kesembilan*, kemaksiatan telah menguat secara struktural dan bergerak secara brutal, dan *kesepuluh*, kemaksiatan telah mengundang berbagai bencana dan malapetaka.¹⁷

Gerakan anti maksiat atas nama amar makruf nahi mungkar tersebut memang patut mendapatkan apresiasi jika cara yang digunakan lebih humanis dan proporsional. Namun, tindakan atas nama amar makruf nahi mungkar tersebut yang biasa tereflesikan dalam fenomena *sweeping* seakan-akan tampak tidak proporsional, di mana tempat-tempat yang diyakini sebagai pusat kemaksiatan yang diserang masih bersifat tebang-pilih. Artinya apa, penulis melihat bahwa fenomena *sweeping* terhadap area hiburan malam ataupun tempat maksiat lainnya tidak dilakukan secara merata dalam sebuah daerah, hanya pada beberapa tempat saja. Dalam konteks ini patut dicurigai bahwa fenomena *sweeping* yang ada hanyalah aksi ‘gertakan’ lantaran tidak ada jatah ‘kue’ yang masuk

¹³ Lihat lebih lanjut dalam Ahmad bin Abdul Halim Ibnu Taimiyyah, *al-Amru bi al-Ma`ruf wa al-Nahyu an al-Munkar* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1976), hlm. 9.

¹⁴ Ahmad bin Abdul Halim Ibnu Taimiyyah, *al-Amru bi al-Ma`ruf wa al-Nahyu an al-Munkar*, hlm. 18.

¹⁵ Katagori FPI sebagai gerakan radikal ini bukan tanpa alasan. Beberapa penulis yang menyoroti tentang sepak terjang FPI memang memasukkan organisasi yang didirikan menjelang masa reformasi tersebut ke dalam kelompok radikal dengan melihat indikasi beberapa gerakannya di lapangan. Baca misalnya Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme Menuju Terorisme*, hlm. 11. Bandingkan dengan al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 23.

¹⁶ Lihat selengkapnya pemikiran *amar ma`ruf nahi munkar* yang diwacanakan oleh FPI tersebut dalam Habib Muhammad Rizieq Shihab, *Dialog FPI: Amar Ma`ruf Nahi Munkar* (Jakarta: Ibnu Saidah, 2008), hlm. 112-116.

¹⁷ Saeful Anwar, “Pemikiran dan Gerakan *Amar Ma`ruf Nahi Munkar* Front Pembela Islam (FPI) di Indonesia 1989-2012” dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, Nomor 1, Juni 2014, hlm. 246-247.

dalam kantong kas Ormas yang bersangkutan. Bagian ini sering kali merupakan *hidden agenda* yang patut ditelusuri lebih jauh.¹⁸

Berdasarkan catatan tersebut maka dengan gamblang dapat ditemukan adanya relasi romantisme yang cukup eksis dewasa ini antara gerakan radikalisme dengan jargon amar makruf nahi mungkar, baik yang ditulis sebagai acuan interpretasi yang ada maupun yang menjadi motor gerakan beberapa organisasi sebagaimana penulis singgung atau bahkan menjadi alat legitimasi tindakan kekerasan atas nama Islam. Oleh karena itu, penting kiranya melakukan pembacaan ulang (*reinterpret*) terhadap diskursus konsep amar makruf nahi mungkar dalam hal ini mengacu pada pemaparan-pemaparan yang ada dalam sumber hukum Islam yang utama, al-Qur`an.

Re-interpret Narasi Amar Makruf Nahi Mungkar

Al-Qur`an menyinggung persoalan mengenai term amar makruf nahi mungkar dalam banyak tempat. Hal tersebut bisa dilihat dalam beberapa ayat al-Qur`an seperti dalam QS. Ali Imran ayat 104, 110 dan 114, QS. Al-A`raf ayat 157, QS. Al-Taubah ayat 71 dan 112, QS. Luqman ayat 17 dan QS. Al-Hajj ayat 41. Namun pembahasan diskursus amar makruf nahi mungkar dalam tulisan ini hanya akan dibatasi pada dua ayat.¹⁹ *Pertama*, adalah ayat al-Qur`an yang sering dikutip sebagai dasar perintah agama dalam menegakkan amar makruf nahi mungkar adalah QS. Ali Imran ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma`ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah” (QS. Ali Imran: 110).

Kedua, perintah al-Qur`an untuk melaksanakan amar makruf nahi mungkar yang juga kerap dikutip agar dilakukan oleh sekelompok atau segelitir orang, yaitu QS. Ali Imran ayat 104:

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

“Hendaklah di antara kalian ada sekelompok orang yang mengajak pada kebaikan, memerintahkan kebajikan dan mencegah kemunkaran. Mereka itu adalah orang-orang yang beruntung” (QS. Ali Imran: 104).

Secara umum term kunci pada kedua ayat di atas ada pada kata kunci *al-munkar* dan *al-ma`ruf*. Kata *al-munkar* dari sudut pandang etimologis berasal dari kata *nakura-nakaratan* yang bermakna *al-dahâ`* (الدَّهَاءُ) yang berarti tipu muslihat dan *al-fithnah* (الْفِطْنَةُ) yang berarti mengerti, memahami. Sedangkan secara terminologis, menurut Ibnu Mandzur, segala hal yang *haram*, yang dibenci dan yang dianggap buruk oleh syari`at maka hal tersebut dapat dianggap sebagai sesuatu yang *munkar*.²⁰ Sedangkan kata *al-ma`ruf* berasal dari kata *arafa-irfatan* yang memiliki arti *al-irfân*

¹⁸ Kecurigaan penulis ini bukan tanpa dasar. Salah satu penelitian yang dilakukan Kafid di daerah Solo Raya membuktikan hal tersebut, bahwa salah satu faktor terjadinya aksi radikal yang di dalamnya berupa tindakan *sweeping* merupakan fenomena bagi-bagi ladang usaha. Lihat Nur Kafid, “Dari Islamisme ke “Premanisme”: Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi” dalam *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, Vol. 21, No. 1, Januari 2016, hlm. 68-75.

¹⁹ Pemilahan dua ayat ini karena dianggap oleh beberapa penafsir bahwa kedua ayat tersebut merupakan hukum kausalitas dari pelaksanaan *amar ma`ruf nahi mungkar* di mana ketika hal tersebut dilakukan maka umat ini akan dijadikan sebagai sebaik-baik umat. Lihat Harles Anwar dan Kari Sabara, “Prinsip-Prinsip *Khairu Ummah* Berdasarkan Surah Ali Imran Ayat 110” dalam *Jurnal Kajian Islam*, Vol. 4 No. 2, Agustus 2012, hlm. 192.

²⁰ Lihat dalam Ibnu Mandzur, *Lisân al-Arab*, Juz V (Bairut: Dar Shâdir, t.t), hlm. 232-233.

(العِرْفَانُ) yang berarti bijaksana, *al-ilm* (العِلْمُ) yang berarti mengetahui dan *al-'urf* (العُرْفُ) yang berarti adat dan kebiasaan. Sedangkan secara terminologis, *al-ma'rûf* merupakan lawan dari kata *al-munkar*.²¹ Definisi terminologis lain juga diutarakan oleh al-Raghib al-Asfihani, yang dimaksud dengan *al-ma'rûf* adalah salah satu nama bagi setiap perbuatan yang diketahui kebaikannya oleh akal atau syari'at.²²

Berdasarkan analisis leksikal tersebut diskursus *ma'rûf* dan *munkar* ditempatkan oleh beberapa ahli, Ibnu Muqaffa misalnya, ke dalam persoalan moralitas. Dalam konteks budaya, moralitas ini merupakan salah satu diskursus isu *relativism*.²³ Suatu perbuatan dipandang baik atau buruk dalam satu sekat masyarakat dan budaya tertentu belum tentu akan dipandang demikian dalam masyarakat dan budaya yang berbeda. Oleh karena itu, *ma'rûf* dan *munkar* dalam konteks budaya, Ibn Muqaffa menyatakan, “jika yang *ma'rûf* kurang dikerjakan maka ia bisa dianggap sesuatu yang *munkar*, sebaliknya, jika yang *munkar* telah menyebar maka ia dapat dianggap *ma'rûf*.”²⁴

Namun demikian, menarik melihat analisis leksikal yang ada pada QS. Ali 'Imran [3]: 104. Dalam ayat itu, al-Qur'an menggandengkan kata *al-ma'rûf* dan *al-munkar* dengan didahului kata *al-khaîr*. Secara semantik, posisi lafadz-lafadz tersebut memiliki makna tersendiri. Nurcholish Madjid, sebagaimana yang dikutip oleh Nur Ichwan, dalam menafsirkan ayat tersebut membedakan antara *khaîr* dan *ma'rûf*. Menurut Madjid, lafadz *khaîr* dalam ayat tersebut memiliki makna “kebaikan yang asasi, yang fundamental, yang normatif, yang universal, yang tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu” dan “yang berdimensi keimanan.” Sedangkan lafadz *ma'rûf* adalah terjemahan dari *al-khaîr* yang “normatif universal” tersebut berdasarkan atas konteks ruang dan waktu sehingga dapat beroperasi, efektif, dan berpengaruh konkrit dalam masyarakat.²⁵

Tampaknya apa yang menjadi gagasan Madjid tersebut sejalan dengan pemikiran yang dikemukakan oleh Ibnu Muqaffa yang telah disinggung di atas. Dalam konteks inilah maka makna semantik *al-ma'rûf* dengan arti *al-'urf* menemukan relasinya. Dalam bahasa yang lebih tegas, bahwa sesuatu yang dianggap *ma'rûf* merupakan hal yang terikat oleh ruang dan waktu, bersifat lokalistik dan sudah menjadi adat yang dipegang teguh. Namun demikian, Nur Ichwan menyatakan bahwa apa buah pemikiran Madjid tersebut dapat terjebak dalam konsep relativisme kultural. Ichwan menegaskan bahwa apa yang dipandang baik oleh sebuah komunitas, walaupun hal tersebut merupakan kesepakatan masyarakat di satu daerah, harus pula dilihat dari perspektif nilai kemanusiaan yang lebih universal.²⁶

²¹ Lihat dalam Ibnu Mandzur, *Lisân al-Arab*, Juz VII, hlm. 236-239.

²² Lihat dalam Al-Raghib al-Asfihani, *al-Mufradât fi Raghîb al-Qurân*, (t.k: Maktabah Nazâr Mustafâ, t.t), hlm. 431.

²³ Salah satu isu yang diusung oleh gerakan post-modernisme adalah isu tentang relativisme ini. Tokoh yang sangat berpengaruh dalam gerakan post-modernisme ini adalah sosok G.W.F. Nietzsche. Sebagai orang yang memposisikan diri sebagai seorang relativisme etis, Nietzsche berpendapat, bahwa semua keyakinan moral sama-sama benar. *Starting point* utama Nietzsche adalah bahwa keyakinan moral biasanya memiliki latar belakang sejarah yang mencurigakan, dan menyembunyikan sejumlah motif dan tujuan yang sebenarnya. Lihat selengkapnya dalam Misnal Munir, “Pengaruh Filsafat Nietzsche Terhadap Perkembangan Filsafat Barat Kontemporer” dalam *Jurnal Filsafat*, Vol.21, Nomor 2, Agustus 2011, hlm. 139-140.

²⁴ Lihat dalam Abdurrohman Kasdi &Umma Farida, “Amar *Ma'rûf Nahy Munkar* Menurut al-Qur'an: Kajian Semantik” dalam *Hermeunetik*, Vol. 7, No. 2, Desember 2013, hlm. 326-327.

²⁵ Lihat selengkapnya dalam Moch Nur Ichwan, “Rethinking al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar: Etika Politik dalam Bingkai Post-Islamisme” dalam Andy Dermawan, (ed.), *Dinamika Kebudayaan dan Problem Kebangsaan: Kado 60 Tahun Musa Asy'arie* (Yogyakarta: LeSFI, 2011), hlm. 246.

²⁶ Moch Nur Ichwan, “Rethinking al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar: Etika Politik dalam Bingkai Post-Islamisme”, hlm. 247.

Oleh karena itu, menyikapi hal tersebut menarik kiranya melihat bagaimana Quraish Shihab menafsirkan hubungan lafadz antara *al-khaîr*, *al-ma`rûf* dan *al-munkar*. Menurut Shihab, *khaîr* adalah nilai-nilai universal yang telah ditetapkan dalam al-Qur`an dan sunnah. Shihab memaknai *khaîr* dengan ‘mengikuti al-Qur`an dan sunnah. Sedangkan *ma`rûf* adalah sesuatu yang baik menurut pandangan umum satu masyarakat selama sejalan dengan *khaîr*. Adapun *munkar* adalah sesuatu yang dinilai buruk oleh suatu masyarakat serta bertentangan dengan nilai-nilai *Ilahi*. Dalam hal ini yang ditekankan oleh Shihab adalah bahwa sekalipun *ma`rûf* dapat bersifat lokalistik dan relatif, akan tetapi dengan catatan hal tersebut sejalan dengan *khaîr* yang sudah jelas dalam al-Qur`an.²⁷

Dalam menjelaskan QS. Ali Imran ayat 110 tersebut kebanyakan mufassir masih berkuat pada doktrin umat Muhammad adalah umat terbaik. Ibnu Katsir, misalnya, lebih banyak fokus pada interpretasi tentang keunggulan umat Nabi Muhammad dibandingkan dengan umat-umat pendahulu, baik dari kalangan Yahudi maupun Nasrani. Seperti salah satu riwayat yang dikutip oleh Ibnu Katsir bersumber dari Imam al-Tirmidzi yang menjelaskan tentang posisi umat Muhammad yang ketujuh puluh dan dianggap sebagai sebaik-baik umat.²⁸ Hal tersebut tidak bisa dipisahkan dari sumber konteks mikro (*asbâb al-nuzul*) yang berhubungan dengan ayat tersebut. Imam Ahmad al-Wahidi al-Nasaiburi menceritakan:

Diriwayatkan oleh Ikrimah dan Muqotil bahwa:” ayat tersebut diturunkan dengan (disaksikan) Ibnu Mas`ud, Ubay bin Ka`ab, Mu`ad bin Jabal dan Salim Maula Abi Khudaifah. Suatu ketika Malik bin Dhoif dan Wahab bin Yahudza keduanya keturunan Yahudi, mereka mengatakan: Sesungguhnya agama kita lebih baik dari agama yang kalian dakwahkan dan bangsa kami lebih unggul dibanding kalian. Maka Allah menurunkan ayat tersebut.²⁹

Lantas, sebab apa umat Muhammad dapat dianggap sebagai sebaik-baik umat dalam QS. Ali Imran ayat 110 tersebut? Sebagian mufassir mengemukakan alasan untuk menjawab pertanyaan tersebut dengan bersandar pada teks ayat al-Qur`an itu sendiri. Di mana untuk menjadi sebaik-baik umat tersebut adalah dengan menjalankan konsep trilogi perintah agama dalam ayat tersebut, yaitu memerintah pada yang baik-baik (*ma`rûf*), melarang pada yang buruk (*munkar*) dan beriman kepada Allah. Inilah yang dipegang oleh Quthub agar umat Islam benar-benar menjadi umat terbaik.³⁰

Berdasarkan interpretasi yang dikemukakan di atas maka menjadi jelas bahwa konsep amar makruf nahi mungkar merupakan perintah agama yang sangat jelas. Namun demikian, bagaimana cara pelaksanaan doktrin amar makruf nahi mungkar tersebut dalam kehidupan praktis. Pada level inilah pemahaman tentang tindakan radikal mulai terlihat. Salah satu doktrin instrumental dalam mendukung pengejawantahan konsep amar makruf nahi mungkar di lapangan adalah hadis tentang merubah kemungkaran dengan tangan, lisan, dan hati. Hadis tersebut juga dikutip oleh Ibnu Katsir dalam menerangkan QS. Ali Imran ayat 104. Begitu pula sebagaimana Ibnu Taimiyyah dalam risalahnya, Quthub dalam kitab Tafsirnya.

Hadis yang dikemukakan oleh Sa`id al-Khudri tersebut selengkapnya adalah sebagai berikut:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

²⁷ Lihat dalam Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Juz II (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm.174.

²⁸ Lihat dalam Abu Fida' Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur`ân al-Adzîm*, Juz II (Riyâdl: Dar al-Tayyibah, 1999), hlm. 94.

²⁹ Ahmad al-Wahdi al-Naisaburi, *Asbâbun Nuzûl* (Beirut: Darul Fikr, tt), hlm. 78.

³⁰ Lihat penafsiran Quthub tersebut dalam Quthub, *Fi Zhilal Al Qur`an*, Juz II (Beirut: Dâr al-Syurûq, 1984), hlm.

Barang siapa di antara kalian melihat kemungkaran maka hendaklah ia merubahnya kemungkaran tersebut dengan tangannya, apabila ia tidak mampu maka hendaklah dengan lisannya, apabila masih tidak mampu maka hendaklah dengan hatinya (HR. Imam Muslim).³¹

Dalam menjelaskan hadis tersebut, Imam Nawawi menjelaskan bahwa hadis yang diriwayatkan Imam Muslim di atas merupakan dasar diwajibkannya perbuatan menegakkan amar makruf nahi mungkar. Masih menurut Imam Nawawi, tindakan amar makruf nahi mungkar merupakan salah satu hal yang sejalan dengan perintah al-Qur`an, hadis Nabi dan kesepakatan mayoritas ulama (*ijmâ'*) kecuali sebagian kelompok Syi'ah Rofidah. Sedangkan kewajiban melakukan amar makruf nahi mungkar tersebut lantaran adanya perintah syariat, bukan berdasarkan akal sebagaimana keyakinan kelompok Mu'tazilah.³²

Kewajiban melaksanakan perintah agama sebagaimana dokrint dalam teks amar makruf nahi mungkar tersebut bahkan mendorong salah seorang pemikir konservatif Mesir, Quthub, dalam menafsirkan konsep amar makruf nahi mungkar—sebagai bagian dari dakwah yang harus dilakukan—bahkan harus dilaksanakan walaupun harus ditindaklanjuti dengan dilakukannya apa yang ia sebut dengan 'perang suci' (*jihâd fî sabîlillâh*). Jihad tersebut, menurut Quthb, harus dilakukan demi tegaknya sistem kehidupan yang sudah ditentukan oleh Allah untuk menggantikan sistem yang sudah ada dalam kehidupan manusia.³³ Dengan demikian, dakwah amar makruf nahi mungkar dengan langkah jihad, dalam persepsi Quthub, tidak hanya sebagai pengingat kepada umat Muslim tetapi sekaligus sebagai upaya menegakkan sistem Allah. Maka dalam hal ini korelasi interpretasi radikal terhadap teks normatif dapat didudukkan sebagai sebuah problem.

Langkah menerapkan konsep amar makruf nahi mungkar dengan cara kekerasan, secara geneologis tidak hanya dikemukakan sebagaimana interpretasi Quthub tersebut. Beberapa tokoh muslim konservatif lainnya seperti Ibnu Taimiyyah juga tidak jauh berbeda dalam upaya menegakkan yang *ma'rûf* dan menghilangkan yang *munkar* di mana konon Ibnu Taimiyyah pernah melakukan penyerangan terhadap warung yang menjual minuman keras. Bahkan jika melihat fenomena di Indonesia sendiri sebagaimana beberapa gerakan organisasi radikal bahkan tidak segan hingga berujung pada jatuhnya korban jiwa. Salah satunya adalah FPI, misalnya, di mana dokrint agama yang dijalankan oleh FPI dalam menegakkan amar makruf nahi mungkar juga tidak jarang menggunakan kekerasan. Dokrint semacam itu sudah menjadi dasar bagi FPI dengan mengutip hadis riwayat al-Khudri di atas dan juga dimotori oleh asumsi FPI sendiri bahwa tempat-tempat kemaksiatan yang ada di Indonesia merupakan area yang dijaga oleh kelompok preman dan bahkan juga dibentengi oleh aparat keamanan. Dengan dasar tersebut, hemat mereka, tidak ada jalan lain menegakkan amar makruf nahi mungkar kecuali dengan jalan kekerasan.³⁴

Relasi Amar Makruf Nahi Mungkar dan Radikalisme Agama: Sebuah Kritik

Berdasarkan penelusuran aspek-aspek normatif tersebut maka benang merah yang bisa disimpulkan adalah adanya kewajiban tentang melaksanakan salah satu dokrint Islam, amar makruf

³¹ Lihat dalam Imam Muslim al-Hajjaj al-Nasaiburi, *Shahîh Muslim*, Juz I (Beirut: Dar Ihyâ' al-Turâts al-Arabi t.t), hlm. 69. Berdasarkan penilaian yang dikemukakan oleh Ahmad bin Hanbal, kualitas hadis tersebut dapat digolongkan ke dalam hadis *shahîh al-isnâd*. Lihat Ibnu Hanbal, *Musnad al-Imam bin Hanbal*, Juz XVII (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), hlm 239.

³² Imam Abu Zakariya al-Nawawi, *al-Manhâj Syarh Shahîh Muslim al-Hajjâj*, Juz II, hlm. 22.

³³ Lihat dalam Quthub, *Fi Zhilal Al Qur'an*, Juz I, hlm. 444.

³⁴ Lihat Saeful Anwar, "Pemikiran dan Gerakan *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* Fron Pembela Islam (FPI) di Indonesia 1989-2012" dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, Nomor 1, Juni 2014, hlm. 230-231.

nahi mungkar. Hanya saja yang penting disikapi adalah fenomena tentang menegakkan ajaran tersebut yang kerap kali berujung pada aksi kekerasan dan konfrontasi fisik. Apakah pemahaman tentang diskursus amar makruf nahi mungkar tersebut dapat difahami hanya sebatas menggunakan pendekatan literal-skriptualistik yang cenderung parsial? Apakah dibenarkan menegakkan nahi mungkar dengan jalan yang munkar? Apakah gerakan atas nama amar makruf nahi mungkar sebagai legalitas gerakan kelompok tertentu dapat dibenarkan dalam konteks Indonesia sebagai salah satu Negara hukum? Oleh karena itu, penting membaca diskursus amar makruf nahi mungkar tersebut secara kritis. Berikut akan penulis kemukakan beberapa wacana kritis menyikapi fenomena amar makruf nahi mungkar dewasa ini.

Nilai Universalitas Islam Tentang Kedamaian

Sebagaimana doktrin normatif yang bersumber dari teks al-Qur`an di atas maka konsep amar makruf nahi mungkar tidak disanksikan lagi merupakan kewajiban yang harus dijalankan oleh umat Islam. Hanya saja ketika konsep tersebut berbenturan dengan tindakan kekerasan sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok radikal selama ini maka penting dicatat bahwa pada dimensi yang lain nilai-nilai universalitas yang dikedepankan oleh Islam adalah agama yang membawa pesan kedamaian. Hemat penulis, penyebaran Islam di Nusantara sejak pertama kali adalah prototipe yang tepat sesuai dengan dimensi universalitas Islam; tersebarnya Islam dengan jalan damai. Bukankah Nusantara pada saat itu benar-benar berada dalam kondisi ‘kemungkaran’ yang nyata?

Fenomena dewasa ini cenderung sebaliknya di mana proses menyelesaikan kemungkaran tidak jarang melalui jalan kekerasan. Dengan mengutip hadis riwayat Sa`id al-Khudry di atas, yang difahami sebagai salah satu mekanisme Islam dalam menyelesaikan fenomena kemungkaran. Mekanisme tersebut adalah perubahan yang wajib dilakukan dengan memahami hadis yang ada tersebut secara terstruktur sesuai dengan hadis yang ada; menggunakan tangan, menggunakan lisan, dan—yang paling lemah—menggunakan hati. Secara keseluruhan pemahaman struktural teks hadis tersebut hampir dipegang oleh kebanyakan kelompok radikal, di mana peran “tangan” terkadang dimaknai dengan tindakan “fisik”. Bahkan hingga pada level dilakukannya jihad untuk memerangi kemungkaran sebagaimana pendapat Quthub di atas.

Jika melihat lebih jauh tentang penjelasan makna hadis tersebut, Imam Nawawi juga membenturkan penjelasannya dengan QS. Al-Maidah [5]: 105.³⁵ Dalam temuan penulis, jika melihat interpretasi yang ada terkait QS. Al-Maidah [5]: 105 tersebut, yang menarik adalah bahwa cara Islam menyelesaikan fenomena kemungkaran tidak selalu berbentuk tunggal sebagaimana suara kelompok radikal hari ini. Bentuk tunggal yang penulis maksud ialah, Islam sebagai agama *rahmah* bagi semua umat manusia tidak selalu menyelesaikan kemungkaran dengan cara “teror” (baca: menggunakan jalan kekerasan).

Berdasarkan interpretasi yang disuguhkan oleh Ibnu Katsir, penting melihat riwayat yang bersumber dari al-Tirmidzi terkait QS. Al-Maidah [5]: 105 tersebut.³⁶ Dalam riwayat tersebut diceritakan bahwa tindakan amar makruf nahi mungkar merupakan tindakan yang pantas dilakukan hanya pada masa tertentu, yaitu di masa *salaf al-shâlih*. Perintah agama dalam menjalankan amar

³⁵ Lihat Imam Abu Zakariya al-Nawawi, *al-Manhâj Syarh Shahîh Muslim al-Hajjâj*, Juz II, hlm. 22.

³⁶ Dalam riwayat yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir terkait dengan “berdiam diri” dan “menjaga diri” ini juga mengutip pada beberapa riwayat lain, misalnya, pendapat yang dikemukakan oleh al-Razi, Ibnu Jarir, Sa`id ibn al-Musayyab dan lain sebagainya. Abu Fida` Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur`ân al-Adzîm*, Juz III, hlm. 212-214.

makruf nahi mungkar ini ketika berhadapan dengan konteks tertentu—dalam redaksi hadis tersebut dikatakan tentang beberapa hal, yaitu ketika fenomena *kekikiran ditaati, hawa nafsu diikuti, duniawi diprioritaskan*, dan *setiap orang merasa kagum dengan pendapatnya sendiri (truth claim)*—maka perintah yang ada mewajibkan setiap muslim untuk menjaga dirinya sendiri dan segenap keluarga karena pada dasarnya orang-orang yang melakukan kemungkaran sama sekali tidak akan memberikan efek kepada orang lain.³⁷

Wajah Islam yang penuh kedamaian dan keteduhan barangkali bisa dilihat dalam riwayat yang dikemukakan oleh Ibnu Jarir, yang bersumber dari Abdullah bin Umar ra. ketika menanggapi seseorang yang marah-marah karena melihat orang lain membiarkan kemusyrikan. Abdullah bin Umar ra. berkata:

“Barangkali kamu menduga bahwa aku akan menyuruhmu untuk pergi memerangi mereka. Tidak, tetapi nasihatilah mereka dan cegahlah mereka. Dan jika mereka tidak menurutimu, maka jagalah dirimu sendiri. Karena sesungguhnya Allah SWT telah berfirman: Hai orang-orang yang beriman, jagalah diri kalian. (al-Maidah [5]: 105), hingga akhir ayat.”³⁸

Berdasarkan keterangan tersebut, pada dasarnya ketentuan Islam dalam melaksana-kan amar makruf nahi mungkar tidak monoton melalui jalan kekerasan; bukan dengan cara melakukan penyerangan hingga aksi perusakan, pemukulan fisik, persekusi dan lain sebagainya. Bahkan dalam konteks tertentu “berdiam-diri” juga merupakan anjuran sunnah. Perintah untuk menasehati orang-orang yang “dianggap” berperilaku mungkar seharusnya agar dilakukan lemah lembut dan dengan jalan damai. Pada konteks ini, nilai-nilai Islam secara universal harus dikedepankan. Bukankah Islam sejak awal merupakan agama yang membawa keselamatan sebagaimana makna Islam itu sendiri.³⁹

Pemahaman teks amar makruf nahi mungkar yang radikal sekali lagi perlu untuk dibaca kritis mengingat dampak kerusakan yang dilakukan oleh kaum ekstremis tersebut. Atas nama Tuhan jalan apapun mereka halalkan, perngrusakan dibiarkan, manusia dinistakan, jiwa dikorbankan. Langkah-langkah tersebut jelas bertentangan dengan nilai universalitas Islam tentang kedamaian yang dijelaskan dalam banyak teks-teks normatifnya. Beberapa di antaranya adalah hadis Nabi yang menyatakan bahwa seseorang dapat dianggap sebagai ‘Muslim’ apabila saudaranya selamat dari lidah—karena omongannya—maupun dari tangannya—karena perbuatan yang merusak. Adapula teks hadis yang mengatakan bahwa ‘Muslim’ adalah mereka yang memberi rasa aman pada orang lain terhadap darah dan harta mereka.⁴⁰ Doktrin agama yang demikian sering kali terdistorsikan dan terdiskreditkan oleh kelompok radikal demi menegakkan apa yang mereka sebut kebajikan (*ma’ruf*) dan menghilangkan keburukan (*munkar*).

³⁷ Hadis yang setema juga diriwayatkan oleh Abu Daud dari jalur Ibn al-Mubarak, Ibnu Majah, Ibnu Jarir, Ibnu Abi Hatim melalui jalur Utbah bin Abi Hakim. Sedangkan kualitas hadis tersebut menurut penilaian al-Tirmidzi sendiri digolongkan ke dalam kualitas *hadits hasan*. Lihat Abu Fida’ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’ân al-Adzîm*, Juz III, hlm. 213. Lihat pula Abu Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Juz V (Beirut: Dar al-Ragrab al-Islamî), hlm. 107.

³⁸ Abu Fida’ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’ân al-Adzîm*, Juz III, hlm. 214.

³⁹ Kata Islam sendiri berasal dari kata *salima-yaslimu-islâm* yang memiliki beragam makna seperti selamat dari huru-hara, melepaskan diri segala penyakit lahir dan batin, berserah diri, patuh dan taat sepenuh hati serta masuk ke dalam salâm, selamat dan damai. Lihat Abd. Halim, “Budaya Perdamaian Dalam Al-Qur’an”, hlm. 31.

⁴⁰ Lihat hadis-hadis tersebut dalam Bukhari, *al-Jâmi’ al-Sâhîh li al-Bukhârî*, Juz I (Beirut, Dâr Ibnu Katsîr, 1987), hlm 13. Lihat pula Al-Nasâi, *Sunan al-Nasâ’i*, Juz VII (Beirut, Dâr al-Ma’rifah, t.t), hlm. 478.

Membangun Sikap Moderat dan Toleran dalam Membendung Radikalisme atas Nama Amar makruf nahi mungkar

Ayat yang menyatakan bahwa umat Muhammad merupakan sebaik-baik umat yang ada di muka bumi oleh sebab melaksanakan amar makruf nahi mungkar telah dipegangi oleh kelompok radikal sebagai sebuah motor legalitas gerakan radikalisme yang dilakukannya. Apa saja yang dianggap *munkar* menurut mereka maka akan ditindak tegas. Ironisnya, pemahaman yang demikian pada dasarnya merupakan pemahan parsial yang menafikan pesan-pesan al-Qur`an yang lain tentang konsep dakwah yang moderat dan toleran.

Istilah moderat atau Muslim moderat memang menjadi salah satu acuan sikap beberapa Ormas besar di Indonesia, sebut saja seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Istilah moderat, yang dikenal dalam bahasa Arab dengan istilah *tawassuth* dengan akar kata *wasathan* memang disinggung dalam al-Qur`an pada QS. Al-Baqarah [2]; 143.⁴¹ Al-Asfihani mendefinisikan “*wasathan*” dengan tengah-tengah di antara “*tarafâni madzmûmâni*”, dua sisi kestrimitas yang buruk. Kata *wasathan* juga bermakna menjaga dari bersikap *ifrâth* dan *tafrîth*, ekstrem kanan dan ekstrem kiri.⁴²

Moderat sendiri, dengan demikian, secara terminologis dapat difahami sebagai suatu sikap yang tidak ekstrem ‘kiri’ maupun ekstrem ‘kanan’. Dalam diskursus teologi *Ahlu Sunnah wa al-Jama`ah* adanya realitas tentang tradisi yang dianggap *munkar* tidak serta merta diselesaikan dengan tindak kekerasan, dihadapi dengan sikap puritanisme yang cenderung hitam dan putih, melainkan melalui pendekatan yang persuasif dengan memberikan pertimbangan yang mendalam terhadap bagian dari tradisi yang bisa dipertahankan dan yang harus diabaikan hingga kemudian sedikit demi sedikit dilakukan proses islamisasi.⁴³ Sikap demikian ini, hemat penulis, seharusnya menjadi cara pandang dalam menyikapi fenomena kemungkaran dan menyebarkan kebajikan.

Sikap berikutnya, hemat penulis, dalam melihat fenomena kemungkaran dalam perspektif individual—mungkar menurut ‘kita’ belum tentu mungkar menurut kelompok lain—adalah dengan mengedepankan nilai-nilai toleransi dalam kehidupan sosial keagamaan. Toleransi (*tasammuh*) yang difahami sebagai *agree in disagreement* pada dasarnya merupakan sikap yang umat Islam sejak keberadaan Nabi dan diteruskan hingga kepada generasi *salaf al-shalih*. Selain itu, sikap toleransi merupakan sikap yang sudah melekat sebagai bagian dari identitas masyarakat Nusantara sejak dulu kala.

Dalam konteks hal tersebut menarik melihat pandangan al-Qardlawi yang membagi level toleransi menjadi tiga. *Pertama*, tingkat toleransi paling lemah adalah memberikan kebebasan orang-orang yang berlainan agama untuk mengikuti agama dan akidahnya. *Kedua*, tingkat toleransi menengah adalah memberikan kebebasan kepada orang yang berlainan agama untuk menjalankan keyakinan mereka dan tidak menghalang-halangi mereka untuk melaksanakan kewajiban dan meninggalkan yang diharamkan. Dan *ketiga*, tingkat toleransi yang paling agung adalah tidak

⁴¹ QS al-Baqarah [2]: 143 tersebut sebagai berikut:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.

⁴² Al-Raghib al-Asfihani, *al-Mufradât fi Raghîb al-Qurân*, hlm. 677.

⁴³ Lihat selengkapnya dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 65.

menyalahkan sesuatu yang halal menurut ajaran agama mereka walaupun menurut ajaran kaum muslimin hal yang demikian itu adalah sesuatu yang haram, begitu pula sebaliknya.⁴⁴

Berdasarkan konsep toleransi yang diajukan oleh al-Qaradlawi di atas pada dasarnya sikap yang—tanpa bermaksud berlebihan—seharusnya dipegang oleh umat Islam dalam memandang perbedaan akidah dan keyakinan umat lain. Begitu pula dalam memandang realitas sesuatu yang dianggap *munkar*, haram, terlarang dan seterusnya dalam sudut pandang kelompok tertentu tidak sewajarnya dipaksakan untuk diberlakukan kepada orang lain. Dalam kasus ini misalnya tempat penjualan minuman keras (*khamar*) yang sering kali menjadi sasaran kelompok radikal tidak seharusnya disikapi dengan penyerangan, pengrusakan dan aksi main hakim sendiri atas nama agama kepada pihak-pihak yang terlibat, karena belum tentu dalam keyakinan yang berbeda *khamar* juga dipandang haram. Begitu juga pelabelan *takfiri* kepada kelompok lain karena bagi kelompoknya sendiri hal tersebut dipandang *munkar*, sebagaimana tragedi kemanusiaan di Mesir beberapa waktu lalu.

Antara Demokrasi dan Aksi Amar Makruf Nahi Mungkar

Maraknya gerakan radikalisme akhir-akhir ini tentu saja meresahkan masyarakat Indonesia. Fenomena radikalisme yang menjelma ke dalam berbagai gerakan hari ini tidak lagi berkuat pada sasaran massa para pengangguran dan keterbelakangan pendidikan sebagaimana sejarah lahirnya radikalisme tersebut di Indonesia, bahkan sudah merambah pada kalangan mahasiswa yang *nota bene* merupakan seorang insan terdidik. Bahkan tidak jarang, berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Akh. Fauzi Aseri mengemukakan, para mahasiswa yang terjaring sebagai gerakan radikal ini setuju dengan adanya bentuk main hakim sendiri dan gerakan jihadis Islam.⁴⁵

Bicara soal radikalisme agama hanya dari sudut pandang teologis—yakni di mana ada pemahaman terhadap diskursus teks agama yang skriptual, literal dan puritan—terkesan tidak adil. Mengapa demikian? Hadirnya gerakan radikalisme ini juga tidak bisa dilepaskan dari sistem demokrasi dalam konsep bernegara. Dalam konteks Indonesia, khususnya pasca gerakan reformasi 1998, gerakan radikalisme ini muncul ibarat jamur di musim hujan di mana pada beberapa dekade sebelumnya gerakan Islam radikal ini hanya ada pada level gerakan bawah tanah. Hal itu disebabkan karakteristik politik Orde Baru dalam menekan kelompok Islam radikal secara represif. Jadi dalam hal ini, hubungan gerakan Islam radikal juga tidak bisa dilepaskan dari adanya konsep demokrasi yang digunakan oleh sebuah Negara, dalam hal ini Indonesia.

Dalam konteks relasi radikalisme agama dengan demokrasi di Indonesia ada beberapa faktor yang mendorong munculnya gerakan radikal ini. Menarik mengemuka-kan faktor kedua di mana faktor gerakan radikalisme agama dimotori oleh rasa kekecewaan terhadap kebobrokan sistem sosial yang disebabkan oleh lemah dan lambatnya sistem Negara dalam mengatur kehidupan masyarakat secara religius. Pada faktor gerakan radikalisme agama kedua ini biasanya akan disikapi oleh para pelaku dengan melakukan perusakan terhadap tempat-tempat yang dianggap sebagai sumber maksiat. Pada konteks ini relasi pemahaman amar makruf nahi mungkar kembali mencuat ke permukaan.⁴⁶

⁴⁴ Sukron Ma'mun, "Pluralisme Agama Dan Toleransi Dalam Islam Perspektif Yusuf Al-Qaradlawi" dalam *Humaniora*, Vol.4 No.2 Oktober 2013, hlm. 1226.

⁴⁵ Lihat dalam penelitian Akh. Fauzi Aseri, dkk., "Radikalisme Islam di Kalangan Mahasiswa Perguruan Tinggi Negeri di Banjarmasin" dalam *Tashwir*, Vol. 3 No. 6, April – Juni 2015, hlm. 179-180.

⁴⁶ Lihat selengkapnya faktor-faktor lahirnya gerakan radikalisme atas nama agama dalam hubungannya dengan sistem demokrasi tersebut dalam Rumadi, "Demokrasi dan Radikalisme Agama" dalam Kolom *Divisi Muslim Demokratis*, Edisi 009, Agustus 2011, hlm. 13.

Betapapun bangunan argumentasi perilaku kelompok radikal tersebut merupakan pengejawantahan dari tindakan amar makruf nahi mungkar, namun hal tersebut tidak bisa dibenarkan lantaran dianggap sebagai perintah agama. Persoalan hubungan Indonesia sebagai sebuah negara dengan Islam, hemat penulis, merupakan diskusi yang sudah final. Indonesia merupakan negara kesatuan yang merangkul setiap agama, suku, ras dan setiap golongan dengan menempatkan Pancasila, UU 1945, Bhineka Tunggal Ika, dan NKRI sebagai pilar dasar negara. Di dalamnya tidak ada kitab suci agama apapun yang dianut Indonesia. Sebagai Negara hukum, apapun yang menyangkut problematika sosial di Negara ini tentu memiliki konsekuensi hukum tersendiri yang seharusnya ditempuh melalui jalur hukum pula.

Regulasi hukum yang mengatur pelarangan Ormas melakukan tindakan menegakkan amar makruf nahi mungkar dengan melakukan aksi *sweeping*, persekusi, main hakim sendiri dan lain sebagainya yang mengarah pada pengrusakan dan konfrontasi fisik jelas merupakan tindakan ilegal dan upaya melawan hukum. Hal tersebut sebagaimana termuat dalam Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Salah satu klausul dalam UU tersebut menyatakan bahwa suatu Organisasi Kemasyarakatan dilarang melakukan kegiatan yang menjadi tugas dan wewenang penegak hukum sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.⁴⁷

Dalam regulasi hukum positif lainnya, selain hal di atas, dinyatakan dalam Undang-undang No.15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme. Dalam UU tersebut dengan tegas dinyatakan bahwa setiap orang yang dengan sengaja menggunakan kekerasan atau ancaman kekerasan menimbulkan situasi teror atau rasa takut terhadap orang secara meluas atau menimbulkan korban yang bersifat massal, dengan cara merampas harta benda orang lain, atau mengakibatkan kerusakan atau kehancuran terhadap obyek-obyek vital strategis atau lingkungan hidup atau fasilitas publik atau fasilitas internasional, dapat dianggap sebagai tindakan pidana.⁴⁸

Beberapa kasus yang akhir-akhir ini menjadi sasaran kelompok radikal seperti tempat-tempat prostitusi, diskotik dan tempat jualan minuman keras, pusat-pusat perjudian, hingga pada isu-isu sekte dan aliran seperti Ahmadiyah, Syi'ah dan lain sebagainya pada dasarnya masing-masing hal tersebut telah diatur regulasinya oleh Negara. Melakukan tindakan anarkis dan radikal dalam menyelesaikan kasus-kasus tersebut merupakan upaya membangun rasa ketidakpercayaan terhadap regulasi hukum yang ada di Negara ini.

Dengan demikian, penting dicatat bahwa dalam menjalankan perilaku keagamaan, dalam hal ini amar makruf nahi mungkar sebagai salah satu jalan dakwah, pada dasarnya harus memandang rambu-rambu yang ditetapkan oleh agama di satu sisi, dan oleh negara di sisi lain. Persoalan penilaian atas nama agama dalam sistem Negara yang demokratis seperti Indonesia misalnya pada dasarnya merupakan wilayah privatif. Mempertimbangkan model dakwah Islam dengan menggunakan suatu metode dan pendekatan yang lebih persuasif, bukan agresif, adalah salah satu hal yang urgen dilakukan umat Muslim saat ini.

⁴⁷ Lihat dalam UU No. 17 Tahun 2013 Pasal 59 (2) poin e. Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2013 Tentang Organisasi Kemasyarakatan, hlm. 16.

⁴⁸ Lihat Undang-undang No.15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme dalam Pasal 1 ayat (1).

Kesimpulan

Bagaimanapun, konsep amar makruf nahi mungkar merupakan salah satu ajaran Islam yang ditegaskan dalam berbagai sumber teks normatif, khususnya al-Qur`an. Kerangka teologis al-Qur`an tentang menegakkan amar makruf nahi mungkar sebagaimana yang difahami kelompok radikal harus dimaknai ulang sesuai dengan tuntutan problem aktual saat ini. Sebagai konklusi, tulisan ini menyimpulkan bahwa ada norma-norma lain yang harus dilihat dalam menjalankan doktrin amar makruf nahi mungkar. Norma-norma tersebut ialah 1) mengedepankan nilai universalisme Islam sebagai agama yang damai dan *rahmatan li al-a`lamîn*; 2) dalam menjalankan doktrin amar makruf nahi mungkar perlu berpijak pada sikap moderat dan toleran; dan 3) Indonesia sebagai negara hukum, tentu tidak boleh melakukan aksi amar makruf nahi mungkar tanpa melihat rambu-rambu yang ditentukan oleh Negara, dalam hal ini adalah hukum positif yang berlaku di Indonesia.

Daftar Pustaka

Sumber Buku:

- Asfihani, Al-Raghib al-. *al-Mufradât fi Raghîb al-Qur`ân*. Juz II. t.k: Maktabah Nazâr Mustafâ, t.t.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail al-. *al-Jâmi' al-Sâhîh li al-Bukhârî*. Juz I. Beirut, Dâr Ibnu Katsîr, 1987.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Hanbal, Ibnu. *Musnad al-Imam bin Hanbal*. Juz XVII. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- Ichwan, Moch Nur. Dermawan, Andy. (ed.). *Dinamika Kebudayaan dan Problem Kebangsaan: Kado 60 Tahun Musa Asy`arie*. Yogyakarta: LeSFI, 2011.
- Katsir, Abu Fida' Ibn. *Tafsir al-Qur`ân al-Adzîm*. Juz II dan III. Riyâdl: Dar al-Tayyibah, 1999.
- Mandzur, Ibnu. *Lisân al-Arab*. Juz V. Bairut: Dar Shâdir, t.t.
- Naipospos, Ismail Hasani dan Bonar Tigor. *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah dan D.I. Yogyakarta*. Jakarta: SETARA Institute, 2012.
- Naisaburi, Ahmad al-Wahdi al-. *Asbâbun Nuzûl*. Beirut: Darul Fikr, tt.
- Naisaburi, Imam Muslim al-Hajjaj al-. t.t. *Shahîh Muslim*. Juz I. Beirut: Dar Ihyâ' al-Turâts al-Arabi t.t.
- Nasâi, Al-. *Sunan al-Nasâ'i*. Juz VII. Beirut, Dâr al-Ma`rifah, t.t.
- Nawawi, Imam Abu Zakariya al-. *al-Manhâj Syarh Shahîh Muslim al-Hajjâj*. Juz II. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, 1392 H.
- Qaradlawi, Yusuf al-. *al-Sahwah al-Islâmiyyah baina al-Juhûd wa al-Tatarruf*. Juz I. Kaori: Dâr al-Syurûq, 2001.
- Quthub. *Fi Zhilal Al Qur`an*. Juz II. Beirut: Dâr al-Syurûq, 1984.
- Shihab, Muhammad Riziq. *Dialog FPI: Amar Ma`ruf Nahi Munkar*. Jakarta: Ibnu Saidah, 2008.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah*. Juz II. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Taimiyyah, Ahmad bin Abdul Halim Ibnu. *al-Amru bi al-Ma`ruf wa al-Nahyu an al-Munkar*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1976.
- Tirmidzi, Abu Isa al-. *Sunan al-Tirmidzi*. Juz V. Beirut: Dar al-Ragrab al-Islamî, t.t.
- Zastrow, al-. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Sumber Jurnal:

- Anwar, Saeful. "Pemikiran dan Gerakan *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* Fron Pembela Islam (FPI) di Indonesia 1989-2012". *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 4. No. 1. 2014.
- Aseri, Akh. Fauzi. dkk. "Radikalisme Islam di Kalangan Mahasiswa Perguruan Tinggi Negeri di Banjarmasin". *Tashwir*, Vol. 3 No. 6. 2015.
- Asrori, Ahmad. "Radikalisme di Indonesia: Antara Historisitas dan Antropisitas". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. IX, No. 2. 2015.
- Bakri, Samsul. "Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer". *Jurnal Dinika*. Vol. III. No. 1. 2014.
- Damayanti, Ninin Prima dkk. "Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Menyimpang: Studi Kasus Front Pembela Islam". *Jurnal Kriminologi Indonesia*. Vol. 3. No. I. 2003.
- Farida, Abdurrohman Kasdi & Umma. "*Amar Ma'ruf Nahy Munkar* Menurut al-Qur'an: Kajian Semantik" dalam *Hermeunetik*. Vol. 7. No. 2. 2013.
- Halim, Abd. "Budaya Perdamaian Dalam Al-Qur'an". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 15, No. 1. Januari 2014.
- Kafid, Nur. "Dari Islamisme ke "Premanisme": Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal di Era Desentralisasi Demokrasi". *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*. Vol. 21. No. 1. 2016.
- Ma'mun, Sukron. "Pluralisme Agama Dan Toleransi Dalam Islam Perspektif Yusuf Al-Qaradlawi". *Humaniora*. Vol.4 No.2 Oktober 2013.
- Mufid, Fathul. "Radikalisme Islam dalam Perspektif Epistemologi". *Addin*. Vol. 10. No. 1. 2016.
- Munir, Misnal. "Pengaruh Filsafat Nietzsche Terhadap Perkembangan Filsafat Barat Kontemporer". *Jurnal Filsafat*. Vol.21. No. 2. 2011.
- Rodin, Dede. "Islam dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-ayat 'Kekerasan' dalam al-Qur'an". *Addin*. Vol. 10, No. 1. Februari 2016.
- Sabara, Harles Anwar dan Kari. "Prinsip-Prinsip *Khairu Ummah* Berdasarkan Surah Ali Imran Ayat 110". *Jurnal Kajian Islam*. Vol. 4 No. 2. Agustus 2012.

Sumber Lainnya:

- Azra, Azyumardi. "Muslim Indonesia: Viabilitas 'Garis Keras'". *Gatra*. Edisi Khusus. Tahun 2000.
- Rumadi. "Demokrasi dan Radikalisme Agama". Kolom *Divisi Muslim Demokratis*. Edisi 009. Agustus 2011.
- UU No. 17 Tahun 2013 Pasal 59 (2) poin e. Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2013 Tentang Organisasi Kemasyarakatan.
- UU No.15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme.