
Toleransi terhadap Sesama dalam Prosa fiksi Karya Muhammad Ali: Perspektif Sosioreligius

Asykuri

Email: asykuri@stkipbim.ac.id

Jurusan Pendidikan Bahasa Indonesia
STKIP Bina Insan Mandiri Surabaya

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan realitas toleransi terhadap sesama dengan perspektif sosioreligius dalam sastra Indonesia, khususnya prosa fiksi karya Muhammad Ali, berupa cerpen Umat Yang Besar (dalam Buku Harian Seorang Penganggur,) (1976); Sepatu (dalam Gerhana) (1996); dan Ibu Kita Raminten (1982). Dalam penelitian ini digunakan teori sosioreligius yang dikembangkan Muhammad Iqbal, dengan dasar filsafat ego manusia, sebagai kehendak dalam beraksi baik secara sosial maupun transendental yang mewujudkan, antara lain, toleransi terhadap sesama. Penelitian kualitatif ini berpendekatan sosioreligius dan menggunakan metode pengumpulan data secara obserfatif (pembacaan secara intensif).

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa fakta sosioreligius dimanifestasikan subjek yang diformulasikan dalam jalinan antarindividu, yang mewujudkan dalam (1) toleransi dalam sistem sosial, khususnya dalam (a) toleransi anatargenerasi tua-muda, (b) orang tua anak; dan (c) antarkelompok; dan (2) toleransi dalam sistem keberagamaan, khususnya terkait dengan keberbedaan keyakinan atau aliran (khilafiyah).

Kata kunci: toleransi dalam sistem sosial, toleransi dalam sistem keberagamaan, sosioreligius

Pendahuluan

Dalam panggung sastra Indonesia, Muhammad Ali tergolong pengarang yang eksis pada dekade 50-an. Beberapa karya Muhammad Ali, khususnya prosa fiksi, menunjukkan karakteristik yang menarik. Dengan berpijak pada realitas kelaparan akibat kemiskinan, dalam prosa fiksi karya Muhammad Ali (PFKMA) telah diproyeksikan konsep manusia, baik secara esensial maupun eksistensial. Bahkan, Rosidi (1982: 129-130) menyatakan bahwa karya-karya Muhammad Ali baik berupa sajak, sandiwara, maupun prosa telah menampakkan perhatiannya terhadap permasalahan sosial.

Pada setiap dekade, sastra dapat menjadi cermin situasi zaman, sekaligus dapat mentransformasikan pernyataan pengarang tentang suara masyarakat (Diana dan Swingewood, 1972: 13). Para pengarang

senantiasa termotivasi untuk mengekspresikan serta memproyeksikan dinamika persoalan manusia atau hal-hal yang terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan. Bahkan, sastra (New, 1999: 120) dalam memproyeksikan kehidupan bisa berkaitan dengan berbagai kebenaran termasuk moral, politik, atau religius.

Sastra, sebagai sejarah pemikiran (Wellek dan Warren, 1995: 135) juga merupakan gelanggang manifestasi berbagai kondisi manusiawi yang dapat merepresentasikan berbagai penghayatan secara manusiawi (Hasan, 1989: 58-59), yang berpeluang untuk melakukan objektivikasi penghayatan subjektif, baik yang berkaitan dengan interaksi pemikiran manusia.

Secara sosiologis, pengalaman religius oleh Peter Berger ditunjukkan dengan adanya ketergabungan sosiologi agama dan sosiologi

pengetahuan. Dengan cara menarik sosiologi ke belakang, yakni ke dalam antropologi Feuerbachian, Berger (Turner 2012: 16) menyatakan bahwa manusia pada hakikatnya adalah makhluk religius. Mereka akan selalu terdorong untuk menciptakan dunia yang penuh makna. Kebermaknaan hidup ini, oleh Ibn Khaldun (2009: 166), menempatkannya sebagai tujuan akhir solidaritas sosial, yang mewujudkan dalam kedaulatan kedaulatan. Solidaritas sosial yang berimplikasi pada penyatuan usaha manusia pada titik tujuan yang sama; mempertahankan diri; dan menolak atau mengalahkan musuh. Begitu juga dalam kekhalifahan (kepemimpinan) termasuk agama dan kehidupan masyarakat,

Untuk memahami realitas sosial dalam kereligiusitasannya tersebut, setidaknya harus melihat yang dimanifestasikan pengarang melalui fenomena keilahyahan yang dibaktikan pada kesadaran akan pengakuan ketuhanan (Saryono, 2006: 87). Adapun berkenaan dengan tema, unsur-unsur, dan muatan dalam sastra dipasrahkan pada wilayah *rububiyah* dan menuntut pengkaji sanggup memasuki wilayah tersebut.

Dari uraian tersebut, dalam kajian sastra ini difokuskan pada pemikiran tentang toleransi terhadap sesama dalam PFKMA dengan perspektif sosioreligius Muhammad Iqbal. Adapun tujuan penelitian ini adalah menemukan dan mendeskripsikan pemikiran tentang toleransi terhadap sesama dalam PFKMA dengan perspektif sosioreligius Muhammad Iqbal

Kajian Pustaka

1. Teori Sastra dan Pemikiran

Sebagai produk budaya, sastra pada hakikatnya adalah merupakan sejarah pemikiran (Wellek dan Warren, 1995: 135). Sebagai dunia pemikiran, sastra dalam satu sisi disejajarkan dengan filsafat dan agama. Sebagaimana pernyataan Teeuw (1982: 7), bahwa sastra dapat dipandang sebagai jalan keempat menuju ke kebenaran di samping agama, filsafat, dan ilmu pengetahuan. Dalam menjalankan fungsinya, sastra (New, 1999: 120) juga menyampaikan moral, politik, atau religius.

Unger (Wellek dan Warren, 1995: 141-142) mengklasifikasikan beberapa permasalahan yang digarap oleh pengarang. pertama, masalah nasib, yakni yang menyangkut permasalahan hubungan antara kebebasan dan

keterpaksaan, semangat manusia dan alam. Kedua, masalah keagamaan, termasuk interpretasi terhadap Tuhan, sikap terhadap dosa dan keselamatan. Ketiga, masalah alam, perasaan terhadap alam, mitos dan ilmu gaib. Keempat masalah manusia, yakni menyangkut konsep manusia, hubungan manusia dengan kematian dan konsep cinta. Kelima, masalah masyarakat, keluarga, negara. Sikap seorang pengarang (Wellek dan Warren, 1995: 142), bisa dipelajari dari segi kelima jenis permasalahan tersebut. Namun demikian, untuk menelusuri sejarah permasalahan yang diangkat pengarang ke dalam karyanya bisa didasarkan pada asumsi bahwa masalah tersebut selalu mengikuti dinamika zaman.

Bertolak dari pernyataan tersebut, PFKMA dapat dilihat dari sisi konsepsi-konsepsi yang dikonstruksi baik melalui peristiwa atau pernyataan bahasa yang dibentuk secara estetis. Pandangan Muhammad Ali, betapapun dinarasikan dalam bentuk realitas sosial, bahkan kemiskinan dan solidaritas sesama, namun di balik narasi tersebut, sangat mungkin didasarkan pada konsep-konsep yang diturunkan dari filsafat atau kebenaran yang diyakini pengarang.

2. Teori Sosioreligius Muhammad Iqbal

Religius, menurut Iqbal (2008: 20) pada hakikatnya adalah sebuah realitas. Dalam menguraikan realitas religius ini Iqbal lebih mendasarkan pada fakta pengalaman religiusnya. Sebagaimana dinyatakan Iqbal (2008: 21), bahwa bagi manusia primitif semua pengalaman yang meliputi dirinya bersifat gaib. Dengan dorongan kebutuhan-kebutuhan hidup yang langsung, mereka telah memberi tafsiran-tafsiran atas pengalaman, dan dari tafsiran tersebut akan menjilma "Alam". Bahkan, Berger (Turner 2012: 16) menyatakan bahwa manusia pada hakikatnya adalah makhluk religius. Mereka akan selalu terdorong untuk menciptakan dunia yang penuh makna.

Durkheim (2011: 66-67) menjelaskan bahwa semua kepercayaan religius yang sederhana maupun yang kompleks, memperlihatkan satu ciri umum, yaitu mensyaratkan pengklasifikasian segala sesuatu, baik yang real maupun ideal yang dapat diketahui manusia menjadi dua kelas – dua *genus* yang berlawanan – yang masing-masing ditandai oleh dua istilah khusus, *profane* dan *sacred*.

Ibn Khaldun (2009: 166) menjelaskan adanya sikap solidaritas sosial (*ashabiyah*) hubungannya dengan nilai-nilai agama. Tujuan akhir solidaritas sosial, menurut Ibn Khaldun, adalah kedaulatan. Solidaritas sosial berimplikasi pada penyatuan usaha manusia pada titik tujuan yang sama; mempertahankan diri; dan menolak atau mengalahkan musuh.

Iqbal (2008: 33) menjelaskan bahwa dalam kehidupan religius dapat dibagi ke dalam tiga daur, yaitu **keyakinan, pemikiran, dan penemuan** (Iqbal, 2008: 205-206). Pada **daur pertama**, kehidupan religius muncul dalam bentuk disiplin yang harus diterima oleh perseorangan atas sekelompok manusia, sebagai suatu perintah tanpa syarat, dan tanpa pengertian yang rasional, tentang makna dan tujuan yang sesuai dari perintah tersebut. Sikap ini dimungkinkan akan membawa akibat yang besar di dalam sejarah sosial dan politik suatu bangsa.

Daur kedua, penyerahan secara mutlak kepada disiplin itu kemudian diikuti dengan pengertian rasional terhadap disiplin tersebut dan terhadap sumber asasi kekuasaannya. Dalam daur ini kehidupan agama mencari landasan pada semacam metafisika suatu pandangan mantap yang logis mengenai dunia, dengan Tuhan sebagai suatu bagian dari pandangan itu.

Daur ketiga, metafisika digeser tempatnya oleh psikologi, dan kehidupan

religius mengembangkan hasrat mengadakan hubungan dengan realitas terakhir. Di sinilah masalah persenyawaan pribadi antara kehidupan dengan kekuasaan, dengan pencapaian kepribadian yang merdeka tidak dengan melepaskan dirinya dari belenggu hukum, tetapi dengan menemukan sumber asasi hukum tersebut dalam kesadaran sendiri.

Konsep Toleransi

Toleransi, menurut Iqbal (Vahid, 1984a: 36), adalah sikap toleransi terhadap pendapat-pendapat dan cara-cara orang lain, membuktikan adanya kekuatan yang luhur. Pertumbuhan perasaan ini sangat menguntungkan ego. Iqbal menjelaskan bahwa asas perbuatan yang ikut membantu ego adalah penghargaan terhadap ego itu dalam diri seseorang dan dalam diri orang lain.

Sikap toleransi, oleh Iqbal (Vahid, 1984b: 53) dipandang sebagai sikap menghargai pandangan-pandangan dan ide-ide orang lain, yang dapat memberikan kekuatan pada suatu tata tertib yang tinggi, dan pemeliharaannya akan bermanfaat pada kepribadian manusia. Toleransi yang Iqbal tekankan adalah toleransi manusia yang berkeyakinan kuat, yang menghormati keyakinan yang diharapkannya, dan menyatakan kehormatan (yang didapatnya) pada orang lain.

Metode Penelitian

Penelitian tentang toleransi terhadap sesama dalam PFKMA ini merupakan penelitian kualitatif dengan analisis deskriptif, dan dengan perspektif sosioreligius Muhammad Iqbal.

Adapun sumber data penelitian ini adalah PFKMA, yakni cerpen *Umat Yang Besar* (UYB) (dalam *Buku Harian Seorang Penganggur*) (BHSP) (1976); *Sepatu* (SPTU) (dalam *Gerhana*) (GRHN) (1996); dan *Ibu Kita Raminten* (IKR) (1982).

Berdasarkan jenis, karakteristik, dan sumber data peneliti ini menggunakan teknik dokumentatif. Terhadap data tersebut, dilakukan analisis data dengan menggunakan teknik spiral analisis data (Creswell, 2015:254-262). Dengan teknik spiral analisis data, peneliti masuk dengan melakukan pembacaan teks (PFKMA), menghampiri data yang satu

ke data yang lain, kemudian keluar dengan narasi-narasi.

Hasil dan Pembahasan

Keragaman sosial dalam perspektif sosioreligius, dapat diletakkan pada bagian kehidupan manusia dan merupakan hal yang fitrah. Manusia berada dalam keragaman suku, bangsa, budaya, agar mereka saling mengenal, memahami, serta menjunjung tinggi nilai kefitraannya. Terhadap keragaman demikian agama memberikan sikap toleransi untuk dioperasikan, baik toleransi yang berakar pada sistem sosial maupun keagamaan, dengan merujuk pada konsep *amaliyah* dan *ubudiyah*.

1. Toleransi dalam Sistem Sosial

Manusia, sesuai dengan kodratnya, dalam entitas kelompok demikian, dipandanga

Parekh (2012: 171) memiliki satu sifat umum, kondisi-kondisi umum tentang eksistensi, pengalaman-pengalaman hidup, situasi yang sulit, dan sebagainya. Namun demikian, mereka mengonseptualisasikan dan memberi tanggapan terhadap masalah-masalah ini dalam cara-cara yang berbeda dan menghasilkan kebudayaan-kebudayaan yang berbeda.

Identitas mereka merupakan sebuah produk dialektika yang saling memengaruhi antara yang universal yang partikular, antara sesuatu yang mereka miliki bersama dan yang secara kultural spesifik. Sifat-sifat yang secara universal dimiliki tidak berpengaruh pada kesadaran dan tingkah laku manusia secara langsung dan dalam bentuk kasarnya; mereka diperantarai oleh dan mendapatkan arti dan makna dalam kebudayaan yang berbeda-beda. akan tetapi kebudayaan akan tidak tinggal dalam satu ruang hampa, tidak juga diciptakan *ex nihilo*. Mereka tertanam dalam, dan dibatasi oleh ciri-ciri eksistensi manusia yang secara universal dimiliki bersama termasuk kodrat manusia.

“Begini Bu,” ujar dr. Ningsih kemudian setelah sesaat lamanya terdiam, ‘kedatanganku kali ini memang sengaja untuk membicarakan sesuatu dengan ibu.

...

“Jangan khawatir, Bu, tidak apa-apa, semua ini atas dorongan maksud baik semata-mata. Tujuannya hanyalah demi kebaikan Ibu, malahan kupikir tentu akan menyenangkan Ibu, jadi...”

“Kira-kira apakah maksud Bu Dokter?” tukas Raminten.

“Memboyong Ibu?” tanya Raminten terperanjat.

“Ya, membawa Ibu pindah dari sini dan tinggal seterusnya bersama kami. Di rumahku hanya ada ibu dan ayahku serta dua orang pembantu. Jangan ragu-ragu, Bu. Ibu akan senang tinggal bersama kami. Di rumah kami cukup tersedia segala-galanya. Ibu tak usah memikirkan tentang belanja pasar, tentang pakaian, semua akan kami sediakan untuk Ibu. Kuharap nanti Ibu akan bisa hidup tenang dan senang dalam masa tua Ibu. ...” (Ali, IKR, 1982: 90).

“ Nak Ningsih, sesungguhnya gubuk buruk ini amat besar artinya bagi Ibu. Ini merupakan satu-satunya peninggalan yang akan selalu mengingatkan Ibu akan suami Ibu yang sudah tak ada lagi. ...” (Ali, IKR, 1982: 91).

Realitas pada data tersebut, telah merepresentasikan adanya toleransi sosial, toleransi terhadap sikap atau pendirian yang ditunjukkan dua generasi yang berbeda. Sikap dr. Ningsih kepada Raminten, menunjukkan keberbedaan pandangan atas masa depan kehidupan, kebahagiaan, serta nilai-nilai sosio-historis bagi entitas individu. Dalam perspektif sosio-religius, kesantunan yang ditunjukkan dr. Ningsih ketika mengajak atau memboyong Raminten agar berkenan bertempat tinggal serumah dengannya merupakan bentuk aplikasi toleransi sosial, tanpa mengesampingkan prinsip-prinsip humanisme yang berakar pada nilai-nilai sosio-religius. Betapapun dr. Ningsih secara hierarki berada pada struktur sosial lebih tinggi apabila dibandingkan dengan Raminten, namun komunikasi yang dibangun dr. Ningsih tetap berada pada konstruksi budaya yang bernilai agama.

Begitu pula sikap yang ditunjukkan Raminten, telah manifestasikan suara-suara generasi tua, sekaligus dalam hierarki masyarakat kelas bawah. Namun demikian, namun strategi komunikasi yang dibangun dan disampaikan Raminten kepada dr. Ningsih penuh dengan argumentasi yang sangat rasional. Sikap menghargai nilai-nilai sejarah kehidupan, termasuk tentang kenangan berupa rumah tempat tinggal ketika bersama suaminya, Markeso, yang sudah meninggal, merupakan bentuk sikap yang ditunjukkan individu terhadap nilai-nilai kesejarahan hidupnya. Ungkapan rumah, yang disebutnya “gubuk buruk ini” lebih meneguhkan sikap kearifan orang tua (generasi tua) terhadap mereka, khususnya generasi muda dalam konteks kemodernan.

Toleransi individu kepada individu, atas gagasan-gagasan atau ide-ide, sesuai dengan pandangan Iqbal (Vahid, 1984b: 53), tidak terlepas dengan pokok-pokok ego manusia. Pokok-pokok ego yang pribadi yang menopang perilaku manusia untuk memahami ego dalam diri yang lain. Iqbal memandang sikap toleransi demikian merupakan tekanan pada keyakinan yang kuat dan sekaligus

menghormati keyakinan yang diharapkan. Kesadaran yang didasarkan pada ego, oleh Iqbal, diletakkan sebagai pengabdian cinta atas petunjuk Tuhan. sebagaimana yang diaktualisasikan dr. Ningsih dan Raminten, atas dorongan ego (kehendak) mereka berdua, maka sikap toleransinya merupakan bentuk pengabdian cinta kemanusiaan mereka berdua.

Dalam institusi sosial, toleransi yang dibangun bersama dapat diformulasikan dengan masing-masing karakteristiknya. Setiap toleransi dapat diaktualisasikan dengan implikasi pada nilai-nilai budaya, ekonomi, politik, bahkan nilai-nilai spiritualitas yang mereka bangun dan yakini bersama. Kebudayaan selalu menunjukkan akulturasi dari berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk aspek politik, ekonomi, atau agama yang mereka yakini. Individu atau kelompok dalam menjalankan kebudayaan selalu menunjukkan dan berimplikasi pada nilai-nilai yang terpancar pada setiap aspek kehidupan tersebut.

Dengan demikian, kebudayaan selalu menunjukkan keragaman pada setiap institusi secara hierarkis. Budaya yang melintas secara hierarkis demikian akan melahirkan konsepsi bahwa tidak ada budaya yang bebas dari persaingan dan perubahan (Parekh, 2012: 208). Konflik pun kerap kali terjadi berkenaan dengan kelas, gender, generasi, atau konflik lainnya dalam rangka untuk menemukan ekspresi budaya yang sesuai. Kebudayaan juga dapat berubah sebagai tanggapan terhadap beberapa faktor yang dianggapnya tidak sejalan atau tidak memberikan sokongan terhadap nilai-nilai kemanusiaan.

“Dan inilah semua yang menimpa diri Adi.”

Setelah Adi menerima undangan untuk menghadiri suatu upacara yang akan dilangsungkan di kediaman Walikota, seolah-olah ia kehilangan keseimbangan. Hatinya berdebar-debar selalu. Pikrannya gunjing dan agak terganggu. Dan sebab musabab dari semua kerisauan ini tiada lain, justru adalah sepatu.” (Ali, SPTU dalam GRHN, 1996: 48).

...

“Akhirnya Adi tak jadi pinjam sepatu dan bertekat berangkat tanpa sepatu.”

...

“Adi akhirnya percaya lebih tiga perempat dari warga kotanya tidak bersepatu. Tentu dengan latar belakang yang beraneka ragam. Hal ini sudah cukup mantap untuk menjadi alasan mengapa ia tak bersepatu. Bahkan karena tiadalah pula janggal seandainya Walikota sekali-kali ingin tampil dengan telanjang kaki dalam upacara-upacara resmi yang diahadirinya. Bukankah Walikota diibaratkan sebagai sesepuh dan abdi bagi seluruh warga kotanya dan sekaligus pantas menjadi cermin bagi denyut kehidupan mereka.” (Ali, SPTU dalam GRHN, 1996: 47-48).

Realitas sosial pada data tersebut, merepresentasikan konflik batin individu yang dipicu adanya keharusan menunjukkan sikap toleransi dalam dinamika sosial secara hierarkis. Sikap toleransi yang terbangun Adi terhadap komunitas sosial lain, yang secara hierarki lebih tinggi daripada status dirinya, tentu berimplikasi pada upaya menjaga nilai-nilai kehidupan yang tidak kompatibel. Sikap subjek sosial yang ditunjukkan Adi ketika memenuhi undangan Walikota, sehingga ia harus bersusah payah mengenakan sepatu agar dapat memenuhi sistem institusi formalitas, merupakan bentuk aktualisasi toleransi individu kepada kelompok. Bahkan sikap Adi tersebut merupakan penegasan kepatutan subjek dalam menjalani sistem sosial, terutama terhadap institusi yang secara hierarkis lebih tinggi.

Politik dan kekuasaan yang diaktualisasikan dengan keberadaan lembaga Walikota, pada satu sisi telah membentuk kesadaran Adi untuk menghormati budaya pada institusi di luar dirinya, namun di lain sisi, juga menunjukkan adanya kebudayaan yang dilegitimasi oleh institusi formal yang tidak disambut dengan sikap positif. Eksistensi budaya pada institusi formal (lembaga Walikota) tersebut justru dianggap dapat memproduksi konflik bagi individu atau kelompok.

...

“... Adi memang beranggapan, bahwa ia sekarang sedang bertarung melawan sifat ketergantungannya sendiri pada benda mati.”

Mengapa ia akan dapat dikalahkan oleh sepatu-sepatu buruk itu yang mau mencoba untuk menundukkan kehendaknya dan melumpuhkan martabat kemanusiaannya?"

...

"Akhirnya Adi mengerti dan berkata di hatinya: Kadang memang memuakkan dan aneh-aneh mereka ini. Acapkali mereka menggunakan ukuran yang bukan-bukan untuk menilai peradaban, seperti misalnya: baju-baju, setangan, kaos kaki, sikat, suri, singlet dan sepatu...

Apa yang mereka perbuat adalah sebenarnya menjatuhkan martabat manusia jauh di bawah benda-benda mati.

Tapi, Adi merasa sungguh-sungguh bahagia karena pada akhirnya tokoh bukan dia yang ditundukkan, tap dialah menundukkan benda mati." (Ali, SPTU dalam GRHN, 1996: 48-49).

Ungkapan tersebut, secara eksplisit menunjukkan fenomena atas keterlibatan individu serta keharusan untuk memenuhi sikap penghormatan terhadap suatu kebudayaan dalam lingkup kekuasaan (Negara). Budaya yang lahir dan berkembang atas pengaruh politik atau kekuasaan, sehingga subjek yang terlibat harus memenuhi syarat-syarat formalitasnya, termasuk memenuhi atribut sebagai simbol budaya yang diciptakan bersama. Ketika Adi harus mengenakan sepatu dalam upacara yang dihelat Walikota, dapat dipandang sebagai representasi adanya pembentukan budaya formal, kekuasaan, dengan melibatkan individu atau kelompok sebagai bagian dari institusi sosialnya.

Namun demikian, ketika Adi menyadari bahwa dirinya "terjebak" ke dalam pemahaman budaya formalitas, ia justru mendamaikan gejala dirinya dengan pola dan strategi yang didasarkan pada landasan rasionalitasnya. Budaya, oleh Adi tidak harus dipandang dari sisi formalitasnya. Dalam konteks kekuasaan pun kebudayaan harus dilihat pada implikasinya terhadap keberadaban serta kemartabatan bagi manusia. Martabat yang selalu melekat pada diri manusia yang tidak seharusnya terabaikan dalam konteks apapun.

Keterlibatan Adi dalam kebudayaan pada konteks kekuasaan tersebut apabila

dipandang dengan perspektif sisoreligius, maka dapat dikatakan bahwa Adi telah menempati subjek sosial yang terabaikan fitrah kemanusiaannya. Posisi demikian sangat jelas ketika ia merasa terancam pada saat berada pada ruang kekuasaan, sebuah ruang institusi yang seharusnya memberikan payung kehidupan bagi dirinya yang lemah. Fenomena demikian oleh Parekh (2012: 263) dipandang sebagai sebuah realitas, yakni dengan keanekaragaman budayanya justru subjek yang terlibat menghadapi tuntutan struktur politik yang memungkinkan masyarakat mendamaikan diri secara adil, tepat, serta dapat diterima secara kolektif.

Tumbuh dan berkembangnya suatu kebudayaan, dalam konteks Negara sudah barang tentu dibutuhkan polarisasi kekuasaan pada aras nasional. Parekh (2012: 263) menjelaskan bahwa kekuasaan tersebut dimaksudkan untuk memupuk rasa persatuan dan kebersamaan warganya. Begitu juga sebaliknya, struktur politik tidak sepatutnya mengoperasikan dirinya seperti persatuan komunitas yang dapat mengambil alih dan menjalankan keputusan yang dapat memicu timbulnya resolusi konflik. Paradok seperti yang tampak demikian, semakin besar dan semakin dalam keaneragaman masyarakatnya, maka semakin besar pula kesatuan dan kohesi yang dibutuhkan untuk menyatukan dalam keanekaragaman tersebut. Yang tidak seharusnya terjadi adalah masyarakat lemah, sebagaimana yang dialami Adi, merasa terancam oleh perbedaan-perbedaan dan kehilangan kepercayaan untuk menerima dan hidup bersama.

2. Toleransi dalam Sistem Keberagamaan

Secara sosioreligius, toleransi keberagamaan dibangun sebagai upaya untuk menghargai hak beragamaan, yang secara esensial dapat diaktualisasikan dengan sikap dan perilaku menghormati satu pihak terhadap pihak lain. Toleransi diarahkan pada ranah penghargaan terhadap entitas individu atau kelompok yang diletakkan sebagai subjek penganut agama, yang memiliki pilihan terhadap kebenaran baik secara sosial maupun transendental. Di samping itu, toleransi keberagamaan juga diarahkan kepada penghargaan pada ranah nilai-nilai yang terpancar dalam agama yang dianut subjeknya. Nilai-nilai yang dibawa agama, yang dianggap dapat menuntun serta membawa mereka (penganutnya) menuju serta mencapai

kebenaran baik secara vertikal maupun horizontal.

Pemenuhan toleransi keberagamaan, melalui memberikan penghargaan pada dua ranah tersebut tentunya sudah menjadi keharusan. Subjek penganut agama tidak bisa di keluarkan dari kodrat atau kefitrahan kemanusiaannya, yang secara sosiologis harus diposisikan sebagai entitas sosial universal. Manusia sebagai subjek dalam keberagamaan demikian harus diposisikan sebagai subjek aktif dalam menerima, menjalankan, serta mengembangkan kebenarannya sebagai konteks yang dijalani dengan berbagai metode, termasuk dengan *ijtihad*.

...

“Harus dibaca talkin? Siapa mau larang?”

“Apa itu talkin? Omong kosong?”

“Pak Modin jangan bertanggung, ayo bacalah segera.” Anak muda itu berseru seraya menggerak-gerakkan lengannya: “Bid’ah! Bid’ah!”

“Diamlah dan dengar bicaraku...,” kata laki-laki itu. Lalu ia meludah beberapa kali dengan cara yang kurang sedap dipandang, serupa ia benar-benar merasa muak.”

“Inikah umat Muhammad?” laki-laki itu bertanya, “Inikah umat yang besar yang telah disohorkan telah mengajar dunia adat yang baik dan budi yang luhur? Inikah umat termulia di antara sekian manusia di muka bumi ini?”

“Jelas tak ada yang mencoba menjawabnya.” (Ali, UYB dalam BHSP, 1976: 42).

Perdebatan tentang keyakinan, khususnya berkenaan dengan pelaksanaan *talkin* mayat, sebagaimana dialog tersebut, merupakan fenomena keislaman yang telah berkembang dalam konteks keindonesiaan. Mengingat yang ditampakkan para subjek melalui data tersebut bermuara pada permasalahan penafsiran terhadap nilai-nilai kebenaran yang bersifat *khilafiyah*. Perdebatan tentang pelaksanaan *talkin* mayat pada saat pemakaman, telah lama menjadi sebuah fenomena sosioreligius (keislaman) yang berkembang di Indonesia. Di satu pihak *talkin* mayat dianggap *bid’ah*, sementara di lain pihak *talkin* justru diletakkan sebagai

salah satu bentuk ibadah yang harus dijalankan karena tanpa ada larangan.

Perdebatan hukum pelaksanaan *talkin*, tentu harus dikembalikan pada pemahaman persoalan agama, khususnya Islam, secara esensial dan eksistensial. Secara esensial, Islam dipahami sebagai penuntun umat dengan landasan wahyu (al-Quran) dan Sunnah (al-Hadits), dan sekaligus menyertakan ajaran yang disebut *ra’yu* (akal pikiran) melalui *ijtihad* (Ali, 2000: 29). Ketika Islam berada pada konteks sosial, dengan dinamika perkembangannya yang begitu cepat, maka secara eksistensial, Islam memberikan ruang yang sangat luas dalam penentuan hukum berdasarkan akal pikiran (sehat) dengan merujuk pada al-Quran dan al-Hadits.

Dalam konteks keindonesiaan, pemikiran keislaman demikian secara historis telah mewarnai berbagai aspek kehidupan termasuk sosial, politik, ekonomi, dan yang lain. Pemikiran-pemikiran tentang keislaman, dalam penentuan serta pelaksanaannya secara umum berlandaskan rasionalitas, termasuk ketika menerima akulturasi kebudayaan keislaman dan kebudayaan keindonesiaan. Dalam konsep akulturasi budaya, umat Islam setidak-tidaknya dapat dikelompokkan menjadi dua (Karim, 2007: 166), yakni kelompok modern dan kelompok tradisional. Kelompok pertama, yang menghendaki agar pelaksanaan keagamaan yang bersifat akidah dan ibadah diamalkan sesuai dengan ajaran aslinya. Kelompok kedua, yang menghendaki bahwa segala amalan yang menjunjung semaraknya syiar Islam baik dalam bidang ibadah (ritual keagamaan termasuk *dzikir*, *tahlil*, *qasidah*, dan lain-lain) atau akidah (*tawasul*, hormat kepada wali, tentang *karomah*, dan lain-lain) boleh dilaksanakan asal tidak ada larangan dalam agama.

Ali dalam memformulasikan perdebatan pelaksanaan *talkin* mayat sebagai pada ungkapan tersebut, merepresentasikan realitas sikap dan perilaku di antara para penganut Islam pada dua kelompok dengan masing-masing mazhabnya. *Talkin*, ketika digiring ke dalam ruang perdebatan publik maka sampai kapanpun akan menjadi polemik sosial-keagamaan yang tidak berujung, mereka justru saling menahbiskan masing-masing kebenaran yang mereka yakini. Meyakini kebenaran pelaksanaan *talkin* mayat dengan hukum Islam, kemudian diimplikasikan pada nilai-nilai kultural, masing-masing kelompok selalu

berebut kebenaran dengan masing-masing rasionalitasnya.

Fenomena demikian tentu menjadi sebuah bagian realitas polemik sosial ketika tidak diikuti sikap mendamaikan, dan sikap kearifan sosial tentu sangat dibutuhkan. Pemahaman terhadap nilai-nilai kemanusiaan bagi para penganut agamanya, disertai pemahaman terhadap nilai-nilai ajaran yang menjadi anutan satu pihak dan lain pihak, menjadi signifikansi untuk diaktualisasikan sebagai sikap toleransi terhadap nilai-nilai kebenaran pada setiap *khilafiah* yang mereka lembagakan.

“Itulah sebabnya laki-laki itu lalu melanjutkan:

“Alangkah memalukan, menguburkan jenazah pun kita tak mampu melakukannya dengan sebaik-baiknya sebagai yang layak diperbuat oleh orang-orang yang tahu sopan santun dan kita masih mau berlagak lagi sebagai umat terunggul di muka bumi...”

“Jangan membuang-buang waktu,” kata laki-laki itu pula, “Jangan berbuat yang bukan-bukan dan rebut bertengkar seperti anak-anak kera. Ayo, mari kita lekas pulang...”

“segera mereka membenahi tanah sekitar liang yang telah tertimbun dan mengumpulkan perlatan jenazah lalu diam-diam melangkah meninggalkan tanah pekuburan.” (Ali, UYB dalam BHSP 1976: 42-43).

Fenomena tergambar pada ungkapan tersebut, secara eksplisit memberikan konsepsi tentang sikap memahami dan menghargai, toleransi, baik terhadap para penganut agama maupun nilai-nilai kebenaran pada agamanya. Polemik antarkelompok sosial terhadap pelaksanaan *talkin* mayat pada saat dimakamkan, merupakan satu di antara sekian polemik yang berkembang dalam intern antarumat beragama. Polemik *talkin*, tidak ubahnya polemik tentang *tahlil*, selamatan untuk orang meninggal tepat hari pertama, kemudian memperingati hari ke-3, hari ke-7, hari ke-40, hari ke-100, satu tahun (pertama), satu tahun (kedua), dan hari ke-1000 juga menjadi bagian masalah akulturasi keislaman dan budaya.

Namun demikian, konsepsi keislaman, baik dalam ranah eksoteris maupun esoteris, keduanya tidak terlepas dengan nilai-nilai

keislaman secara hakiki, yang secara fundamental memberikan tuntunan aksi moral bagi para penganutnya. Sikap saling menghargai sudah merupakan keharusan, dan merupakan harga mati ketika berada pada konteks budaya yang plural. Dasar-dasar moralitas demikian, tentu diletakkan sebagai aksi pendukung menyempurnakan moral yang sudah ada. Kata “menyempurnakan”, dalam konsep Islam, sebagaimana Rasul diutus untuk menyempurnakan akhlak di muka bumi, dapat dimaknai dengan tidak terbatas.

Simpulan

Toleransi terhadap sesama dalam PFKMA diaktualisasikan dalam interaksi sosial individu atau kelompok, dengan menunjukkan sikap mereka terhadap antarsesama dan antargolongan. Formulasi toleransi ini dalam jalinan antarindividu mewujud dalam bentuk (1) toleransi anatargenerasi tua-muda, khususnya dalam jalinan hubungan orang tua anak; dan antarkelompok. (2) toleransi dalam sistem keberagaman, khususnya berkenaan dengan keberbedaan dan keyakinan aliran yang satu dengan yang lain (*khilafiyah*).

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali. 1996. *Teosofia Al-Quran*. Terjemahan M. Luqman Hakiem dan Hosen Arjaz Jamad. Surabaya: Risalah Gusti.
- Ali, Muhammad. 1952. *5 Tragedi*. Surabaya: Balai Buku.
- Ali, Muhammad. 1976. *Buku Harian Seorang Penganggur*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ali, Muhammad. 1982. *Ibu Kita Raminten*. Jakarta: Sinar harapan.
- Ali, Muhammad. 1996. *Kumpulan Cerita pendek: Gerhana*. Jakarta: Midas Surya Grafindo.
- Ali, Mohammad Daud. 2000. (Cet. Ke-18). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Creswell, John W. 2014. (Cet. Ke-4). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Terjemahan Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Creswell, John W. 2015. (Cet. Ke-1). *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Di antara Lima Pendekatan*.

- Terjemahan Achmad Lintang Lazuardi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Darma, Budi. 2004. *Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pusat Bahasa, Depdiknas.
- Darma, Budi. 2007. *Sastra, Moral, dan Kreativitas*. Surabaya: Unesa University Press.
- Durkheim, Emile. 2011. *The Elementary Form of The Religious Life: Sejarah Bentuk-Bentuk agama yang Paling Dasar*. Terjemahan Inyik Ridwan Munzir dan M. Sukri. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Diana, Laurensen dan Swingewood. 1972. *Sociology of Literature*. London: Paladin
- Enver, Ishrat Hasan. 2004. *Metafisika Iqbal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Haddad, Allamah Sayyid Abdullah. 1985. (Cet Ke-2). *Menuju Kesempurnaan Hidup*. Bandung: Mizan.
- Hasan, Muhammad Tholchah. 2000. *Dinamika Kehidupan Religius*. Jakarta: Listafariska Putra.
- Iqbal, Muhammad. 1984. Islam sebagai Cita Moral dan Moehtar dan Hasi, Anwar Wahdi. (Ed, alih bahasa) *Dimensi Manusia Menurut Iqbal*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Iqbal, Muhammad. 2008. (Cet Ke-2). *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Ali Audah, dkk. Yogyakarta: Jalasutra.
- Irfan, Moh dan Mastuki. 2000. "Mengaji kepada Kiai Tholchah". Dalam *Dinamika Kehidupan Religius*. Jakarta: Listafariska Putra.
- Jassin, H.B. 1985. *Kesusastraan Indonesia Modern dalam Kritik dan Esei III*. Jakarta Gramedia.
- Junus, Umar. 1986. *Sosiologi Sastra: Persoalan Teori dan Metode*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Karim, Abdul. 2007. *Islam Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher.
- Khaldun, Ibn. 2009. *Muqaddimah*. Terjemahan Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Makram, Abdul 'Al-Salim, 2004. *Pengaruh Akidah dalam Membentuk Individu dan Masyarakat*. Jakarta: Pustaka Azam.
- New, Christopher. 1999. *Philosophy of Literature*. London and New York: Routledge.
- Parekh, Bhikhu. 2012 (Cet. Ke-5). *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*. Penerjemah Bambang Kukuh Adi. Yogyakarta: Kanisius
- Plumer, Ken. 2011. *Sosiologi: The basics*. Terjemahan Nanang Martono dan Sisworo. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Rosidi, Ajib. 1982. (Cet, Ke-3). *Ikhtisar Sjarah Sastra Indonesia*. Bandung: Binacipta.
- Saryono, Djoko. 2006. *Apresiasi Sastra Indonesia*. Sidoarjo: Al-Fath Putra.
- Satoto, Soediro dan Fananie, Zainuddin (Ed.). 2000. *Sastra: Ideologi, Politik, dan Kekuasaan*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Schimmel, Annemarie. 2003. *Sayap Jibril: Gagasan Religius Muhammad Iqbal*. Terjemahan Shohifullah. Yogyakarta: Lazuardi
- Syarif, M., M. 1993. (Cet. Ke-5). *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*. Bandung: Mizan.
- Teeuw, A.. 1982. *Khazanah Sastra Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Tim Disbintalad. 1993. *Al Quran Terjemahan*. Jakarta: Sari Agung.
- Turner, Bryan, S. 2012. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*. Terjemahan Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Vahid, S.A.. 1984a. Iqbal Seorang Pemikir. Dalam Zoerny, HM Muchtar dan Hasi, Anwar Wahdi. *Dimensi Manusia Menurut Iqbal* (Ed, alih bahasa). Surabaya: Usaha Nasional.
- Vahid, S.A.. 1984b. Pesan Iqbal pada Kita. Dalam Zoerny, HM Muchtar dan Hasi, Anwar Wahdi. *Dimensi Manusia Menurut Iqbal* (Ed, alih bahasa). Surabaya: Usaha Nasional.
- Weber, Max. 2012. *Sosiologi Agama: A Handbook*. Terjemahan Yudi Santoso. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Wellek, Rene dan Warren, Austin. 1977. *Teori Kesusastraan*. Terjemahan Melani Budianta. 1995 (Cet. Ke-4). Jakarta: Gramedia.