

TEOLOGI BENCANA KAUM PESANTREN

Moch. Tholchah

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237

e-mail: mochtolchah@yahoo.com

Abstrak:

Konstruksi pemikiran teologis ulama di Jawa Timur tentang bencana didasarkan atas proses dialog berbasis pada teks (doktrin teologi) dan konteks (berbagai peristiwa bencana). Pemikiran ulama ini secara dialektis melibatkan tiga momentum sekaligus, yakni momen internalisasi, eksternalisasi, dan objek-tifikasi. Siklus ini terlihat dari pemahaman para nara sumber yang berbasis pada doktrin kalam dan peristiwa bencana. Tulisan ini menyimpulkan bahwa menurut pandangan para narasumber utama, bencana ditafsirkan dalam tiga kategori, yakni sebagai *mushûbah* (cobaan), *imtihân* (peringatan/ujian), dan *'adzâb* (siksaan) dari Allah sebagai *causa prima* terhadap umat manusia dalam *hablun min Allah*, *hablun min al al-nâs*, dan *hablun min al-'âlam*. Umumnya, pandangan teologis ini tidak dapat dilepaskan dari teologi *mainstream*, yakni teologi Asy-'ariyah yang menjadi ideologi *mainstream* bagi pengikut Ahlussunnah wal Jama'ah. Polarisasi pandangan dan tafsir para ulama Jawa Timur dalam teori konstruksivisme Peter L. Berger, melahirkan tipologi pemikiran ulama konser-vatif, moderat, dan progresif.

Abstract:

The construction of theological thought of *ulamâ`* (Islamic scholars) about disaster in East Java is based on the dialogue process which is based on the text (the doctrine of theology) and context (a variety of catastrophic events). The *ulamâ`* thought dialectically involves three momentums at once: the moments of internalization, externalization, and objectification. This cycle can be seen from the understanding of the resource person which is based on the doctrine of theology and catastrophic events. This study concludes that in the view of the primary sources, the disaster is interpreted in three categories, namely as *mushûbah* (trials), *imtihân* (warning/test), and *'adzab* (torture) of God as prime cause for humanity in *hablun min Allâh* (relationship to Allah), *hablun min al al-nâs* (relationship to human), and *hablun min al-'âlam* (relationship to universe). Generally, this theological view can not be separated from mainstream theology, the theology of the Ash'arite which is the mainstream ideology of *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* followers. Polarization of views and interpretations of the *ulamâ`* in East Java in Berger's constructivism theory gives rise typology of *ulamâ`* thought; conservative, moderate, and progressive thoughts.

Kata-kata Kunci:

Ulama, teologi, bencana, konstruktivisme, pesantren

Pendahuluan

Di tengah perubahan sosial, eksistensi kiai masih memiliki banyak peran di

tengah-tengah masyarakat. Sistem kebudayaan "masyarakat Timur" lebih dicirikan dengan kuatnya pengaruh budaya

atau tradisi. Agama, sebagai sumber nilai, *world view*, sistem kongnisi, yang membentuk sistem kebudayaan itu adalah alasan utamanya. Selain itu, faktor kedekatan kiai dengan masyarakat adalah ciri lain yang menonjol dari posisi kiai dengan masyarakat sekitar pesantren.¹ Kiai, sebagai bagian dari sistem kebudayaan tersebut tidak lain, meminjam istilah Geertz, dipahami sebagai *agent of social change* (agen perubahan sosial) atau *cultural broker* (pialang budaya). Ia memosisikan sebagai "penerjemah", "penafsir", dan fasilitator dari nilai-nilai baru yang datang dari luar masyarakat untuk dikontekstualisasikan pada sistem kebudayaan melalui agama (Islam) sebagai sumber nilainya. Di sini, kiai bermakna sebagai filter terhadap nilai-nilai dari luar, mana yang harus diterima dan mana yang harus ditolak, sekaligus bagaimana cara mengaplikasikannya di tengah-tengah kehidupan praktis masyarakat. Peran-peran kiai semacam ini oleh Berger, didefinisikan sebagai institusi mediasi (*mediating structure*).²

Dalam fungsinya sebagai *cultural broker*, peran kiai tidak hanya terbatas pada urusan dakwah keagamaan saja. Lebih dari itu, pada 1950-an, kiai di samping menjadi juru dakwah, ia juga memediasi persoalan yang tidak dipecahkan oleh masyarakat. Cakupan permasalahan yang dipecahkan kiai terbentang luas, mulai dari urusan rumah tangga (domestik) hingga urusan umum (publik). Sing-

katnya, peran kiai hampir meliputi semua bidang kehidupan, tidak terkecuali dalam hal urusan politik.³ Peran kiai yang begitu dominan lebih karena ilmu pengetahuan keagamaan yang dimilikinya. Bruenessen menggambarkan peran kiai sebagai *transmitter* keilmuan dari pusat Islam (Timur Tengah) hingga ke wilayah-wilayah Islam pinggiran seperti Indonesia. Karena peran ini pula, sebagaimana digambarkan Woodward, masyarakat Jawa pada umumnya memandang kiai sebagai wali-wali hidup, sebagai guru, sumber berkah pengetahuan yang sebenarnya. Peran kiai juga mirip dengan syekh di Timur Tengah, yaitu sebagai pemimpin ordo sufi.⁴

Dengan sendirinya, relasi kiai-santri (masyarakat) tak ubahnya seperti "*patron-client*". Kalau identitas *patron-client* lebih bercorak suka rela, cair, dan dengan perhitungan untung rugi antara ke dua belah pihak,⁵ namun relasi *patron-client* kiai-santri lebih dari itu. Selain itu, umumnya, batas-batas relasi *patron-client* juga dicirikan dengan adanya hubungan timbal balik dan keseimbangan antara si *patron* di satu sisi dan *client* di sisi lain. Dengan demikian, jika si *client* merasa telah dieksploitasi, maka dengan mudah ia dapat memutuskan dengan si *patron*. Tetapi, relasi kiai-santri lebih didominasi unsur ketundukan dan kepasrahan secara total, alias tanpa *reserve*. Hubungan antara kiai-santri tidak pernah menghitung

¹ Achmad Shiddiq, "Dari Kitab Kuning sampai Kontak Masyarakat," *Majalah Pesantren*, No. 4, Vol. II, (1985), hlm. 52.

² Peter L Berger & Richard J. Neuhaus, *To Empower People: The Role of Mediating Structure in Public Policy* (Washington: American Interprise Institute of Public Policy Reseach, 1977), hlm. 34.

³ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hlm. 165-170.

⁴ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 218.

⁵ Heddy Sri Ahimsa Putra, *Patron & Klien di Sulawesi Selatan: Sebuah Kajian Fungsional-Struktural* (Yogyakarta: Kepel Press, 2007), hlm. 30.

untung rugi, santri juga tidak pernah merasa dalam posisi dieksploitasi. Corak yang dominan ini lebih ditampakkan karena patronase keilmuan, kharisma, dan ketakwaan kiai dibandingkan santri.

Oleh karena realitas inilah, kiai memiliki fungsi mediasi besar dalam setiap perubahan di suatu komunitas masyarakat tertentu. Referensi kiai atas sikap, *world view*, dalam berinteraksi dengan masyarakat sekitarnya berdasarkan khazanah kitab kuning. Dengan kata lain, "ruh" kiai terletak pada kitab kuning. Dimensi ajaran kitab kuning cakupannya juga luas, mulai dari disiplin kajian al-Qur'an, hadits, tasawuf, ilmu alat (mantiq, balaghah, nahwu dan shara'f), kalam (teologi), fiqh, falaq (astronomi), akidah, dan sebagainya. Di antara bidang ilmu tersebut, agaknya teologi dan fiqh yang paling diminati oleh para kiai. Kedua disiplin ilmu ini banyak berkaitan secara langsung dengan dimensi sosial kemasyarakatan. Berbagai persoalan sosial kemasyarakatan banyak yang dijawab oleh disiplin keilmuan ini.

Perspektif teologi menjadi menarik dalam relevansinya dengan kajian penelitian ini. Sebab, cakupan kajian yang menjadi perhatian kedua bidang ini juga luas. Tetapi, secara umum meliputi tiga dimensi; (1) Relasi manusia dengan Allah, (2) Hubungan manusia dengan manusia, dan (3) Hubungan manusia dengan lingkungan atau alam. Dalam konteks isu bencana, dimensi ketiga memiliki makna signifikan sebagai landasan kajian, kerangka paradigmatis. Sebab, fenomena bencana tidak dapat dilepaskan dari konstruksi berpikir masyarakat, antara dirinya dengan alam atau lingkungan. Cara pandang, bersikap dan berperilaku masyarakat terhadap lingkungan akan se-

dikit atau banyak berhubungan dengan fenomena bencana, termasuk pada tingkat resiko pengurangan bencana.

Pada contoh masyarakat Jawa Timur khususnya, agaknya, cara pandang masyarakat terhadap bencana tidak dapat dilepaskan begitu juga dengan dimensi keislaman mereka. Islam (teologi) sebenarnya memiliki peran penting dalam mengkonstruksi pemikiran dan tindakan warga. *Pertama*, pada tingkat penyebab terjadinya berbagai bencana di Jawa Timur selalu muncul perdebatan yang saling menyalahkan antara kubu pemerintah dan masyarakat. Pada contoh kasus bencana tanah longsor dan banjir bandang di berbagai wilayah Kabupaten di Jawa Timur misalnya, warga menyalahkan pemerintah yang mengubah areal hutan menjadi perkebunan secara total. Sebaliknya, pemerintah juga menyalahkan warga atas tindakan warga yang membat hutan-hutan yang masih tersisa.

Kedua, cara pandang warga saat terjadi bencana juga variatif dengan menggunakan Islam sebagai *world view*. Ada pendapat yang mengatakan, bahwa bencana sebagai *adzab*, ujian, maupun peringatan Allah atas perilaku manusia. *Ketiga*, perdebatan tentang sejauh mana Islam menjadi pedoman, antara manusia dan lingkungan.

Atas dasar inilah, melalui tafsir para kiai, yang tidak lain adalah "kepanjangan tangan" dari masyarakat, menarik untuk diteliti. Bagaimana sesungguhnya tafsir mereka –berbasis pada teologi (*kalam*)—terhadap peristiwa bencana yang datang melanda hampir semua kawasan di Jawa Timur. Untuk memahami tafsir informan, peneliti menggunakan

perspektif konstruktivisme Peter L. Berger sebagai pisau analisis.

Jawa Timur dan Potret *Hazard* Bencana

Provinsi Jawa Timur merupakan satu di antara 33 provinsi di Indonesia. Posisi Jawa Timur terletak di Pulau Jawa selain Provinsi Daerah Khusus Ibukota Jakarta (DKI Jakarta), Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Provinsi ini terletak pada 111,0' hingga 114,4' Bujur Timur dan 7,12' hingga 8,48' Lintang Selatan. Luas wilayah Provinsi Jawa Timur mencapai 46.428 KM² habis terbagi menjadi 38 Kabupaten/Kota, 29 Kabupaten dan 9 Kota.

Tabel 1
Letak, Tinggi dan Luas Daerah menurut Kabupaten/Kota

No	Kabupaten/Kota	Dataran Tinggi Rata-Rata Luas Kabupaten/Kota Ibukota dari Permukaan Laut Daerah (M) (KM ²)	Luas Daerah KM ²
1	Pacitan	7	1419
2	Ponorogo	48	1503
3	Trenggalek	110	1261
4	Tulungagung	85	1132
5	Blitar	167	1629
6	Kediri	60	1387
7	Malang	556	3519
8	Lumajang	54	1791
9	Jember	83	3293
10	Banyuwangi	25	3457
11	Bondowoso	255	1560
12	Situbondo	5	1639
13	Probolinggo	10	1697
14	Pasuruan	5	1473
15	Sidoarjo	3	715
16	Mojokerto	30	969
17	Jombang	44	1159
18	Nganjuk	56	1224
19	Madiun	60	1011
20	Magetan	394	689
21	Ngawi	47	1298
22	Bojonegoro	19	2307
23	Tuban	4	1858

24	Lamongan	6	1813
25	Gresik	3	1195
26	Bangkalan	47	1249
27	Sampang	15	1229
28	Pamekasan	8	792
29	Sumenep	13	1999
30	Kediri Kota	60	63
31	Blitar Kota	167	33
32	Malang Kota	445	110
33	Probolinggo Kota	10	52
34	Pasuruan Kota	5	37
35	Mojokerto Kota	30	16
36	Madiun Kota	60	34
37	Surabaya	2	355
38	Batu	871	189
Jawa Timur			47.156

Sumber: Badan Pertanahan Nasional Provinsi Jawa Timur

Di luar luas daratan, luas keseluruhan wilayah Provinsi Jawa Timur mencapai 157.922 KM². Total luas ini mencakup daratan dan lautan. Luas wilayah daratan 47.042, 66 KM² yang terdiri dari persawahan seluas 12.483, 66 KM², pertanian tanah kering 11.619,32 KM², kebun campur 612,36 KM², perkebunan 1.518,39 KM², hutan 12,251,24 KM², padang rumput/tanah kosong 236,82 KM², sawah/danau/waduk 88,74 KM², tambak/kolam 705,82 KM², tanah tandus/rusak/alang-alang 1.323,53 KM², dan lain-lain 798,14 KM². Sementara wilayah lautan luasnya mencapai 110.000,00 KM² dan jumlah pulau dan pulau terkecil sebanyak 74 pulau.⁶ Wilayah bagian selatan Provinsi Jawa Timur seperti Pacitan, Trenggalek, Tulungagung, Kediri, Blitar hingga Malang didominasi oleh bentang alam pegunungan, kondisi rupa bumi yang tidak datar serta terdapat beberapa gunung api yang aktif. Kondisi fisik yang ada tersebut apabila berasosiasi dengan perubahan

⁶ <http://www.politeknikjbr.itgo.com/jatim.htm>. Diakses 10 November 2010.

iklim global (yang bisa jadi berdampak pada peningkatan curah hujan secara ekstrem) dan penurunan kualitas lingkungan (yang berdampak pada meningkatnya jumlah luas lahan kritis) memungkinkan munculnya daerah yang mempunyai kerawanan bencana alam.⁷

Beberapa jenis kerawanan bencana alam yang memungkinkan terjadi di wilayah bagian selatan Jawa Timur ini telah diperhitungkan dalam Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) Jawa Timur. Kerawanan bencana pada bagian ini antara lain wilayah yang rawan bahaya letusan gunung api, rawan tanah longsor, rentan banjir karena tanggul kritis, rawan banjir karena lahan kritis. Informasi mengenai kerawanan bencana inilah yang harus segera disosialisasikan kepada seluruh warga, khususnya warga yang berada pada wilayah rawan bencana alam. Hal ini penting untuk dilakukan, agar masyarakat sadar, memahami serta adaptif bahwa wilayahnya mempunyai kerawanan bencana alam. Dengan demikian akan berdampak pada pengurangan korban dan kerugian apabila bencana tersebut terjadi.

Secara nasional, data menunjukkan bahwa lebih dari 80% daerah Indonesia rawan bencana, termasuk di antaranya adalah Provinsi Jawa Timur.⁸ Sementara, 90% masyarakat tidak siap dalam menghadapi ancaman bencana. Menurut

⁷ Anonim, "Menilik Kawasan Rawan Bencana Alam di Jawa Timur Bagian Selatan", *Internet: www.egi-bakosurtanal.com/berita/90-menilik-kawasan-rawan-bencana-alam-di-jawa-timur-bagian-selatan.html*. Diakses 11 November 2010.

⁸ Mondastri S Korib, *Bencana dan Kerentanan Masyarakat*, Makalah yang dipresentasikan pada Workshop Community Base Disaster Risk Management, PBNU, Bandung, 13 September, 2006, hlm. 6.

Badan Koordinasi Nasional Penanggulangan Bencana (BAKORNAS PB), yang dikutip oleh Mondastri S. Korib dari Departemen Epidemiologi FKMUI, dari peta kerawanan bencana, Indonesia memiliki empat belas macam kerawanan bencana yang sewaktu-waktu bisa terjadi di berbagai daerah. Dari empat belas jenis potensi kerawanan bencana, Jawa Timur berpotensi tidak kurang dari sebelas jenis bencana yang sewaktu-waktu dapat terjadi di berbagai Kabupaten dan Kota. Di antara ke-11 potensi bencana dimaksud adalah: (1) gunung merapi, (2) gempa bumi, (3) banjir, (4) angin topan/badai, (5) konflik horizontal/sosial, (6) terorisme, (7) polusi lingkungan, (8) kekeringan, (9) bencana industri, (10) tsunami, dan (11) bencana transportasi.⁹ Dengan demikian, Jawa Timur, di antara provinsi lain di Indonesia memiliki tingkat kerawanan dan kerentanan (*vulnerability*) yang paling tinggi.

Dari analisis citra satelit yang dilakukan oleh Kementrian Riset dan Teknologi tahun 2002, terdapat kawasan pantai selatan, khususnya pesisir pantai selatan barat Jawa Timur dan timur Jawa Timur yang termasuk dalam peta kerawanan bencana. Dari penginderaan citra satelit terlihat di wilayah pantai selatan Jawa Timur memiliki potensi terjadi bencana banjir, tanah longsor, badai dan angin topan.¹⁰ Sedangkan untuk potensi kerawanan gempa bumi dan tsunami sangat mungkin terjadi, khususnya di

⁹ Ibid., hlm. 5.

¹⁰ Soemarno, "Ancaman Banjir Bandang-Longsor, Kekeringan, Kelangkaan Air Bersih di Jawa Timur 2003", *Internet: <http://www.marno.lecture.ub.ac.id/.../ANCAMAN-BENCANA-banjir-BANDNAG-DAN-LONGSOR.docx>*. Diakses pada 18 Mei 2009.

wilayah selatan Jember, Banyuwangi, Malang, dan Pacitan yang berbatasan dengan wilayah laut selatan (laut Hindia). Potensi terjadinya gempa bumi dan mungkin diikuti tsunami menjadi logis. Sebabnya adalah, sepanjang wilayah selatan Jawa, Sumatera, dan Nusa Tenggara, dikenal sebagai *ring of fire* (lingkaran cincin api) yang berpotensi terjadi gempa bumi diikuti tsunami seperti terjadi di Aceh 2004, Pandanaran 2007, dan Banyuwangi 1994. Indonesia dalam kilasan sejarah pernah mengalami tsunami yang cukup besar.

Tabel 2
Tsunami di Indonesia¹¹

Tahun	Lokasi	Korban	Penyebab
1883	Selat Sunda	36.000	Gunung Api
1964	Sumatera	110	Gempa Bumi
1968	Tambo, Sulteng	392	Gempa Bumi
1977	Sumbawa	316	Gempa Bumi
1992	Flores	1.952	Gempa Bumi
1994	Banyuwangi	238	Gempa Bumi
1996	Biak	127	Gempa Bumi
2004	Aceh	128.796	Gempa Bumi
2006	Pangandaran	647	Gempa Bumi

Seluruh hutan di Jawa Timur atau seluas 1.363.791 ha. dalam kondisi sangat kritis. Bahkan, 325.879 ha. di antaranya gundul dan kondisi ekologi rusak parah. Lahan kritis seluas 348.076,12 ha. Sisanya, lahan di luar hutan yakni seluas 1.017.858,14 ha. Kondisi itu terjadi karena perubahan fungsi menjadi lahan pertanian dan penjarahan kayu oleh warga dan perusahaan.¹² Total luas hutan di Ja-

¹¹ Indrawati Tamin, *Pemberdayaan Masyarakat dalam Penanggulangan Bencana*, Makalah dipresentasikan pada Workshop Community Base Disaster Risk Management, PBNU, Bandung, 13 September, 2006, hlm. 1.

¹² Redaktur, "Hutan Jawa Timur Kritis," *Tempo Interaktif*, Selasa, 14 Agustus 2007, dalam <http://tempo.co.id/hg/ekbis/2007/08/14/brk,2007081>

wa ini meliputi area kerja Perum Perhutani di Propinsi Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, dan Banten.

Tabel 3
Potensi Hutan di Jawa

Unit Kerja	Provinsi	Hutan Produksi (Ha)	Hutan Lindung (Ha)	Total Luas (Ha)
Unit I	Jawa Tengah	546.290	84.430	630.720
Unit II	Jawa Timur	809.959	326.520	1.136.479
Unit III	Jawa Barat Banten	349.649 61.406	230.708 17.244	580.357 78.650
	Jumlah	1.767.304	658.902	2.426.206

Fenomena kerusakan hutan tidak hanya terjadi di Jawa, tetapi telah merambah di seluruh wilayah Indonesia, bahkan menjadi isu global. Diperkirakan, Indonesia telah kehilangan sumber daya alam (SDA) senilai lebih dari US\$ 30,6 miliar atau senilai kurang lebih Rp. 288 triliun pertahun dalam beberapa tahun terakhir. Sebagai akibat dari eksploitasi SDA ini, sepanjang 1998 hingga 2004 tercatat terjadi 747 kali bencana alam, seperti banjir, tanah longsor dan kebakaran hutan dengan korban mencapai 1.920 jiwa. Dari 2005 hingga 2007, bencana lingkungan berkelanjutan (*sustainable environmental disaster*) terjadi secara merata di hampir semua wilayah Indonesia, termasuk di Kabupaten Jember, Jawa Timur.

Faktor kunci dari penyebab terjadinya krisis lingkungan dan berakibat pada terjadinya berbagai bentuk bencana alam bermula pada kebijakan politik pengelolaan sumber daya alam (SDA) salah.¹³ Ke-

¹³ 4-105524.id.html. Diakses pada tanggal 11 November 2010

¹³ Abdul Qodim HS Monembodjo, "Relevansi Agama dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup", *Jurnal Prima*, Edisi 5 (2007), hlm. 8.

bijakan politik pengelolaan SDA di Indonesia lebih mengedepankan pendekatan sentralistik. Kebijakan politik pengelolaan SDA yang sentralistik ini juga dipahami sebagai efek samping atau bahkan sebagai konsekuensi logis dari politik pembangunan yang lebih mengedepankan konsep pendekatan pertumbuhan ekonomi (*economic growth*) atau pertumbuhan berkelanjutan (*sustainable growth*).¹⁴ Model pendekatan politik pembangunan yang berorientasi pertumbuhan ekonomi oleh banyak kalangan dipahami sebagai bentuk kapitalisme global. Akibat dari konsep pendekatan pembangunan model ini menyisakan banyak persoalan, ketidakadilan, keterpinggiran, bahkan pemiskinan secara struktural masyarakat yang hidup sekitar kawasan pinggir hutan atau di dalam hutan. Kemiskinan dan ketidakberdayaan masyarakat yang hidup di sekitar kawasan hutan tidak bisa dipisahkan dari kebijakan pengelolaan hutan yang sentralistik oleh negara. Kebijakan hutan untuk kesejahteraan rakyat seperti tertuang dalam UU No. 5/1967 ternyata hanya dinikmati oleh segelintir orang yang kebetulan memegang Hak Pengelolaan Hutan (HPH).¹⁵ Fenomena kebijakan

¹⁴ Menurut Hogendijk dalam Indra Ismawan bahwa terminologi "pertumbuhan ekonomi" (*economic growth*) sebenarnya adalah identik dengan pertumbuhan produksi. Dengan aktivitas produksi, perekonomian sesungguhnya tidak sedang berkembang, sebab sumber daya (*resources*) yang bersifat langka (SDA) di bumi kian menyusut. Apabila atas nama produksi atau pertumbuhan ekonomi terus berlanjut, maka seluruh SDA yang ada di muka bumi tinggal menunggu saat habisnya. Indra Ismawan, *Resiko Ekologis dibalik Pertumbuhan Ekonomi* (Yogyakarta: Media Presindo, 1999), hlm. 5-6.

¹⁵ Heru Nugroho, *Negara, Pasar, dan Keadilan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 168-169.

pemerintah seperti ini hampir menyeluruh terjadi di semua kawasan hutan dan tanah air. Tidak terkecuali juga pengelolaan hutan di Propinsi Jawa Timur.

Atas nama pertumbuhan ekonomi dan model pengelolaan hutan yang sentralistik dari hari ke hari semakin menampakkan sikap otoriter pemerintah. Hal ini paling tidak dapat dibaca melalui kebijakan pemerintah, khususnya Departemen Energi dan Sumber Daya Mineral (DESDM) untuk membuka gerbang investasi dengan memberikan izin kepada 150 perusahaan pertambangan sebagai kelanjutan dari adanya ruang investasi yang diberikan oleh Presiden lewat Perpu No. 1 Tahun 2004 tanggal 11 Maret 2004 yang mengatur keberlanjutan perizinan atau perjanjian pertambangan yang telah ada sebelum berlakunya UU No. 41 Tahun 1999, yang sebagian besar areal konsesi pertambangan merupakan kawasan hutan lindung dan kawasan konservasi.¹⁶ Berbagai kebijakan ini ditambah dengan kebijakan alih fungsi hutan, dari hutan lindung menjadi hutan produksi maupun hutan tanaman industri (HTI), bahkan areal pertambangan membuat pengundulan hutan semakin meluas. Akibat pola kebijakan di atas, sejak tahun 1996, laju deforestasi kawasan hutan di Indonesia mencapai 2,4 juta ha. pertahunnya. Bahkan, pada tahun 2002, Indonesia tercatat

¹⁶ Abdul Qodim HS Monembodjo, *Potret Kerusakan Lingkungan Hidup di Indonesia*, Makalah disampaikan pada Pelatihan Manajemen Penanggulangan Bencana Lingkungan Berbasis Masyarakat, yang dilaksanakan oleh CBD-RM PBNU dan Ausaid di Balai Diklat Perhutani KPH Jember, 7-10 Januari 2009), hlm. 7.

pernah mengalami kebakaran hutan yang paling hebat di dunia.¹⁷

Dialektika Eksternalisasi, Obyektivikasi, dan Internalisasi

Peter L Berger dan Thomas Luckmann menegaskan, setiap manusia yang hendak mencari makna dalam tindakan-tindakan sosial mereka selalu saja akan masuk dalam tiga momen dialektika: internalisasi, eksternalisasi, dan objektivasi. Dalam teori konstruksi sosial, internalisasi mengandaikan “proses atau ekspresi diri manusia di dalam membangun tatanan kehidupan” atau “proses penyesuaian diri manusia dengan lingkungannya”.¹⁸ Ekspresi atau penyesuaian diri yang dilakukan oleh setiap individu menjadi kebutuhan mutlak, karena keberadaan masing-masing sebagai bagian dari realitas sosial. Dalam konteks ini, setiap individu bukanlah seperti hewan yang hanya mengandalkan daya biologisnya semata. Sebaliknya, setiap manusia “untuk mempertahankan hidup di lingkungannya” harus dapat saling melengkapi antara kemampuan biologis dan pikirannya, baik dalam wujud tindakan atau aktifitas dalam upaya menaklukkan lingkungannya tersebut.¹⁹

¹⁷ Terkait dengan kebakaran hutan yang hebat, Bob Hasan dengan lantang menuduh bahwa kebakaran hutan sebagai akibat dari perilaku pedagang yang berpindah-pindah dan pencuri kayu yang berusaha menghilangkan jejaknya. Padahal, menurut seorang antropolog Dayak, sistem perladangan berpindah-pindah yang menggunakan kearifan pengetahuan lokal tidak merusak hutan, justru selaras dengan ekologi. Nugroho, *Negara, Pasar, dan Keadilan Sosial*, hlm. 172.

¹⁸ Irwan Abdullah, “Penelitian Berwawasan Gender Dalam Ilmu Sosial”, *Humaniora*, Vol. XV, No. 3, (2003), hlm. 267.

¹⁹ Hanneman Samuel, *Perspektif Sosiologis Peter Berger* (Jakarta: Pusat Antar Universitas Bidang

Dalam momen eksternalisasi ini, doktrin teologi tentang bencana yang terkodifikasi dalam berbagai kitab kuning merupakan bagian dari konstruksi sosial yang selama ini diterima oleh kiai. Data-data yang berhasil digali oleh peneliti menunjukkan, teologi bencana belum banyak mendapat perhatian serius. Keberadaannya belum memiliki kaidah-kaidah tersendiri. Sejauh ini, baik di dalam fiqih maupun teologi hanya membahas hal-hal yang bersifat umum. Dalam kajian fiqih misalnya, kajian tentang bencana merujuk pada konsep tentang *ihyâ’ al-mawât* (memberdayakan lahan mati) atau lebih umum adalah fiqih lingkungan.²⁰ Hal ini berarti, fiqih bencana belum memiliki rumusan tersendiri yang cukup komprehensif, tetapi lebih sekadar menjadi bagian dari fiqih pertanahan atau belakangan populer dengan fiqih lingkungan (*fiqh al-bi’ah*) atau fiqih pertanian (*fiqh al-muzâra’ah*).²¹ Begitu juga dengan kajian teologi

Ilmu-Ilmu Sosial-Universitas Indonesia, 1993), hlm. 17.

²⁰ Dengan demikian, keberadaan fiqih bencana dalam perspektif kiai tidak memiliki perbedaan berarti dengan fiqih lingkungan yang dirumuskan oleh para pakar fiqih di sebuah pesantren di Lido, Sukabumi, 9-12 Mei 2004. Hasil lengkap pertemuan tersebut menjadi sebuah buku. Ahsin Sakho Muhammad *et.al*, *Fiqh Lingkungan (Fiqh al-Bi’ah)* (Jakarta: Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM), 2004).

²¹ Yang menarik, meski sangat menyadari kurang memadainya fiqih bencana, pernyataan bahwa kitab kuning tidak lagi relevan dengan perkembangan, khususnya dalam kasus fiqih bencana ini, tidak pernah muncul. Berbeda dengan kasus-kasus lainnya seperti kasus fiqih perempuan. Masdar F Mas’udi dan beberapa pemikir NU progresif, misalnya, menyebut kitab-kitab kuning bias gender. Lihat Martin van Bruinessen, “Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning”, dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, eds. Lies M.

terkait dengan bencana. Umumnya, kajian teologi terhadap isu ini selalu kembali kepada doktrin al-Qur'an dan hadits. Dalil al-Qur'an surah al-Rûm [30]: 41 umumnya menjadi rujukan dalam kajian teologi. Ayat ini dan ayat yang lain yang relevan umumnya bersifat umum. Belum ada tafsir maupun aturan hukum teknis yang membahas tentang fenomena bencana ini. Misalnya, bagaimana hukum bagi pelaku pengrusakan hutan atau berbagai tindakan lain yang berakibat timbulnya bencana. Apa hukuman yang pantas bagi mereka? Bagaimana apabila yang melakukan itu adalah aparat penegak hukum? Apa sanksinya bagi masyarakat bila melakukan hal sama? Dan seterusnya.

Temuan peneliti menunjukkan bahwa muncul kegalauan para kiai atas kekuranglengkapan teologi bencana tersebut. Di satu sisi, para kiai melihat betapa kompleks permasalahan bencana di Jawa Timur. Sementara, untuk mendapatkan pengertian yang gamblang tentang bencana sendiri masih belum menemukan rujukan atau *ta'bîr* yang eksplisit (*sharîh*). Permasalahan lain yang juga me-

Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 165-174. Pernyataan lebih garang lagi berkenaan dengan penerimaan terhadap kitab kuning pernah disampaikan oleh Kiai Imron Hamzah. Menurutnya, dari sekian rumusan doktrinal yang berupa *aqwâl* (pendapat-pendapat ulama), khususnya di bidang fiqih, ada beberapa *qawl* yang tidak relevan lagi dikembangkan atau dikaji secara mendalam. Karena, tidak mungkin lagi dikontekstualisasikan dengan problematika *fihiyyah* kekinian. *Qawl* yang demikian itu cukup dipelajari sekadar *tabarrukan* (penghargaan kepada si empunya pendapat) dan sebagai perbendaharaan pengetahuan. Lihat Noer Iskandar al-Barsany, *Aktualisasi Paham Ahlusunnah wal Jama'ah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 46.

KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman
Vol. 23 No. 2, Desember 2015:306-323
Copyright (c) 2015 by Karsa. All Right Reserved
DOI: 10.19105/karsa.v23i2.729

ngemuka adalah tidak adanya rumusan eksplisit tentang hukuman bagi para pelaku (penyebab bencana) dalam kitab-kitab kuning. Apakah para pelaku harus *diqishash*, *had*, atau *ta'zîr*? Beberapa kiai memberikan pernyataan kepada peneliti, bencana di Jawa Timur sangat terkait dengan perilaku manusia, apakah mereka dari kalangan masyarakat bawah, aparat pemerintah, bahkan para tokoh agama sekalipun. Sementara, kitab kuning tidak memberikan rumusan eksplisit, bagaimana pola-pola hukuman diberlakukan kepada mereka. Bahkan, ada kecenderungan cukup longgar terutama bagi aparat yang melakukan kesalahan dan berdampak terhadap lingkungan dan berdampak pula pada terjadinya bencana.

Para kiai NU juga mendapatkan kenyataan paradok antara kompleksitas permasalahan teologi maupun fiqih dengan keharusan tunduk pada mekanisme pengambilan hukum (*kaifiyyah al-istinbât al-ahkâm*). Dalam tradisi pesantren dan kiai sendiri, mekanisme pengambilan hukum masih terbatas pada *qawliyyan* dan belum *ilhâqiyyan* maupun *manhâjiyyan*. Metode pengambilan *qawliyyan* merupakan mekanisme pengambilan hukum dengan merujuk langsung pada teks pendapat imam mazhab yang empat atau pendapat ulama pengikutnya.²² Teks-tualitas seba-gai metode *istinbâth* hukum di NU juga ditegaskan oleh Said Aqiel al-Munawar:

Dalam praktik penetapan hukum atau pengambilan fatwa, NU selalu merujuk pada hasil karya para Imam mujtahid

²² Mahsun Mahfudz, *Rekonstruksi Mazhab Man-haji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Sainifik Modern*, Makalah disampaikan pada *Annual Conference on Islamic Studies*, Bandung, 26-30 November 2006, hlm. 3.

atau lebih dikenal dengan kitab kuning secara utuh dari berbagai referensi yang ada, dikaji dan diteliti kemudian barulah diputuskan. Yang demikian itu kalau ternyata bahwa masalah yang akan ditetapkan hukumnya itu sudah pernah atau sudah dibahas oleh para mujtahid dalam buku-buku madzhab yang banyak jumlahnya itu. Ditimbang dan kemudian baru diputuskan oleh tim khusus atau lembaga yang berwenang untuk itu, yaitu Lembaga Bahtsul Mas'âl al-Dîniyyah. Mana yang kuat dari pendapat-pendapat yang ada, maka itulah yang dijadikan keputusan sebagai fatwa oleh lembaga tersebut dengan menuliskan semua *nash* (teks) dari sekian banyak referensi sebagai rujukan atau alasan dari ketetapan tersebut.²³

Di antara ulama atau kiai pondok pesantren sebenarnya telah lama memiliki keprihatinan terhadap isu bencana, khususnya tentang kerusakan lingkungan yang berujung pada timbulnya bencana. Salah satunya adalah keprihatinan beberapa kiai Jawa Timur berkumpul pada 2002, dengan difasilitasi oleh LBM PCNU Jember, sebuah LSM lokal, dan Yayasan Kehati Jakarta. Para kiai, terutama dari kalangan kiai muda progresif, berkumpul melakukan bahtsul masa'il. Dalam forum tersebut, tidak semua kiai dari berbagai daerah di Jawa Timur terlibat dalam kajian intensif membahas tentang fenomena kerusakan lingkungan yang berimbas timbulnya bencana. Pertemuan tersebut diadakan di Pesantren Roudlatul Ulum Sumber Waringin - Sukowono Jember.

²³ Said Agil Husin al-Munawar, "Madzhab dalam Pandangan NU, Fiqh dan Teologi," *Majalah Aula*, (September, 1992), hlm. 58.

Beberapa keputusan penting dicapai dalam forum bahtsul masa'il tersebut. Salah satunya adalah larangan yang mengikat kepada siapa pun, termasuk para kiai dan masyarakat NU di Jawa Timur bahwa tidak boleh menebang atau menjarah pohon-pohon di hutan yang berada di bawah perlindungan pemerintah. Dengan menggunakan referensi dari *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh* jilid IV; *al-Mughni al-Muhtaj* jilid II; dan *Majmû' Syarh al-Muhadzdzab* jilid XV, hukum membalak, menjarah, atau menebang pohon di hutan adalah dilarang, kecuali mendapatkan izin dari imam. Dalam konteks ini, yang dimaksud dengan imam adalah pihak kehutanan atau instansi terkait. Hal ini mengacu pada kitab *al-Adab al-Nawawî*. Dalam kitab tersebut dinyatakan, "Imam yang dimaksud dalam konteks ini adalah *uli al-amr*, yakni mereka yang diberikan amanat kepadanya untuk mengurus kepentingan publik dan kemaslahatan umum khususnya kaum Muslim. Termasuk dari mereka di antaranya adalah presiden, menteri, kepala dinas, tokoh masyarakat, hakim, kepala tentara atau kepolisian dan lainnya yang memegang atau memimpin institusi atau instansi yang menangani urusan publik."²⁴

Di antara beberapa keputusan penting lain adalah sebagai berikut. Perseorangan atau masyarakat hanya diperbolehkan untuk mengambil ranting dengan syarat tidak merusak ekosistem yang ada.²⁵

²⁴ Yahya ibn Syaraf al-Nawawî, *al-Majmû' Syarakh Muhadzdzab*, Vol XV (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), hlm. 223. Kesimpulan putusan ini ada di notulasi kegiatan LBM PCNU Jember-LSM HAMIM-Yayasan Kehati, 2002, hlm. 10.

²⁵ Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Vol IV, (Damaskus: Dar al-Fikr, t.t),

Keputusan lain yang dihasilkan melalui *bahtsul masâ'il* tersebut adalah hukum membeli kayu yang diambil oleh penjual dari kawasan hutan lindung tanpa izin aparat yang berwenang. Hukum pembelian sepenuhnya berada di bawah otoritas pembeli, dalam pengertian, jika pembeli yakin atau ada dugaan kuat bahwa yang akan dibeli adalah *milk al-tâm* (hak kepemilikan barang secara penuh) maka hukum jual beli tersebut adalah sah". Sebaliknya, jika pembeli ragu maka hukumnya menjadi makruh. Selain itu, apabila transaksi telah dilakukan namun ternyata barang (kayu yang dijual) yang telah dibeli tersebut bukan *milk al-tâm*, maka hukum jual beli adalah *fasad* (tidak sah). Beberapa kitab dijadikan sebagai rujukan dalam menjawab permasalahan ini, termasuk *al-Asybah wa al-Nadlâ'ir*, *Bughyah al-Musyarsyidîn*, dan *Farâ'id al-Bahiyah Hamisy al-Asybah wa al-Nadlâ'ir*. Penting dicatat bahwa, masyarakat maupun elit lokal lebih dominan harus menaati kebijakan pemerintah, termasuk dalam konteks lingkungan dan bencana. Beberapa kitab kuning dijadikan sebagai rujukan, di antaranya: *Bughyah al-Musyarsyidîn*, *Târikh Tasyri' al-Jinâ'i*, Vol I; dan *al-Iqnâ'*, Vol II.²⁶

hlm. 72; Muhammad ibn Ahmad al-Khatib al-Syirbini, *al-Mughni al-Muhtâj*, Vol II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), hlm. 361).

²⁶ Di antara beberapa pokok pikiran dalam kitab tersebut adalah mentaati peraturan pemerintah yang tidak haram atau makruh hukumnya wajib, baik secara lahir atau batin. Jika peraturan itu berkenaan dengan suatu yang wajib, maka hukum mentaati peraturan itu adalah sangat wajib (*muakkad*). Jika berkenaan dengan dengan sesuatu yang sunnah, maka hukum mentaati peraturan tersebut adalah wajib. Demikian juga halnya (wajib) apabila berkenaan dengan sesuatu yang *mubah* yang mengandung kemaslahatan

Berbagai proses pembacaan para kiai dari teks kitab kuning terhadap konteks bencana secara dialektif seperti tergambar dalam alur diskripsi di atas menunjukkan betapa para kiai di kalangan komunitas NU sudah sejak lama memiliki perhatian serius terhadap fenomena bencana. Proses dialektika dari teks menuju konsteks terjadi tidak hanya menggunakan satu disiplin keilmuan dalam Islam saja. Banyak disiplin keilmuan dalam Islam yang dilibatkan dalam proses dialektika tersebut. Di antara disiplin keilmuan Islam yang penting tentunya adalah teologi.

Tafsir Kiai terhadap Bencana

Bencana dalam konteks yang dimaksud dalam penelitian ini memang tidak dibatasi dengan bencana alam (gempa bumi, tsunami, gunung meletus, dan sebagainya) saja. Lebih dari itu, pengertian bencana dalam konteks penelitian ini memang termasuk di dalamnya adalah bencana non alam, seperti banjir bandang, tanah longsor, kebakaran hutan, lumpur Lapindo, dan berbagai jenis bencana non alam lainnya. Bencana non alam umumnya dalam perspektif masyarakat luas sering diasosiasikan dengan bencana akibat ulah manusia.

Fakta yang menarik adalah, bahwa ternyata para kiai saat diwawancarai tentang fenomena bencana, masing-masing

seperti larangan merokok. Jika kita berpandangan bahwa merokok hukumnya makruh. Hal ini karena dalam peraturan ini terdapat sebuah kebaikan bagi orang yang terhormat. Kesimpulan ini dimuat dalam notulasi *bahtsul masâ'il* yang diselenggarakan oleh LBM PCNU Jember-LSM HAMIM-Yayasan Kehati, 2002.

dari mereka cukup fasih dalam mengikuti perkembangan dan dinamika berbagai peristiwa bencana, baik yang terjadi di Indonesia pada umumnya dan Jawa Timur pada khususnya. Tafsir yang banyak hadir di tengah-tengah masyarakat umumnya dan kiai khususnya banyak dikonstruksi melalui dimensi teologis. Dalam perspektif teologis, bencana dipahami dalam tiga tafsir: bencana sebagai *mushîbah* (cobaan), *imtihân* (peringatan), dan *'adzâb* (siksa).²⁷

Tingkat tafsir antara *mushîbah*, *imtihân*, dan *'adzâb* masing-masing memiliki gradasi "hukum" dan konsekwensi logis sendiri-sendiri dalam konstruksi pemikiran kiai berdasarkan doktrin Islam (teologi). *Mushîbah* dalam terminologi teologi sering diletakkan sebagai sesuatu yang memang sudah didesain Allah. De-

²⁷ Untuk kajian tentang tafsir bencana berbasis kajian teologis telah banyak dilakukan oleh para peneliti. Di antara beberapa tulisan dimaksud adalah tentang bencana gempa bumi di Yogyakarta, 27 Mei 2006, yang terdapat 4 konstestasi pemaknaan, yaitu bencana sebagai; (1) hukuman, (2) cobaan, (3) ujian, dan (4) surat cinta dari Tuhan. Keempat pemaknaan ini didasarkan pada basis agama, budaya, dan ilmu pengetahuan. Mohammad Hasan Basri, *Contesting in Meaning of Disaster: a Study on Wonokromo People's Responses to the 27th May 2006 Earthquake* (Tesis, Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2007). Selain itu, bencana dilihat dari sudut pandang ormas keagamaan (NU, Muhammadiyah, dan MMI), menghasilkan perspektif yang berbeda, yakni, (1) bencana sebagai *kaffârah* (NU), (2) bencana sebagai ujian (Muhammadiyah), dan (3) bencana sebagai *adzâb* (MMI). Lihat Fathimatuz Zahra, *Interpretasi dan Tindakan Organisasi Keislaman sebagai Tanggapan terhadap Gempa Yogyakarta 27 Mei 2006 (Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Majelis Mujahidin Indonesia)* (Tesis Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2007).

ngan kata lain, persepsi masyarakat tentang istilah *mushîbah* identik dengan "takdir" Allah yang dengan sengaja ditujukan kepada manusia sebagai bentuk cobaan. Justifikasi kiai yang menafsirkan peristiwa bencana sebagai *mushîbah* artinya, bahwa bencana sebenarnya "hak prerogatif" Allah sebagai dzat yang memang Maha Kuasa terhadap segala ciptaan-Nya. Rujukan pada tafsir bencana sebagai *mushîbah* adalah al-Qur`an surat al-Baqarah [2]: 156. Makna *musibah* dalam konteks tafsir al-Qur`an tidak selalu berdimensi negatif, tetapi juga positif. *Mushîbah* adalah sesuatu yang tidak sesuai kebiasaan. *Mushîbah* mencakup segala peristiwa yang berdampak negatif dan positif sekaligus. Walaupun menurut kebiasaan, *mushîbah* selalu diletakkan pada peristiwa yang berdampak negatif saja.²⁸

Makna *imtihân* dalam al-Qur`an juga sering diidentikkan dengan *balâ'* (ujian dan peringatan). Gradasi atau tingkat pemaknaan terhadap *imtihân* berbeda dengan *mushîbah*. Apabila *mushîbah* lebih dimaknai sebagai dekat dengan "takdir" atau sesuatu yang memang didesain Allah, tetapi makna *imtihân* lebih diartikan sebagai bentuk peringatan Allah kepada hamba-Nya yang telah lalai dan melakukan pelanggaran terhadap hukum Allah yang seharusnya ditunjung tinggi dan dipatuhi oleh manusia. Di dalam kajian tafsir al-Qur`an, *imtihân* atau *balâ'* terjadi dalam dua macam juga: untuk nikmat (*ni'mah*) dan ujian atau peringatan (*mihnah*). *Balâ'* atau *imtihân* berkonotasi

²⁸ Sihab al-Dîn Mahmud ibn Abd Allâh al-Husaynî al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-Adzîm wa al-Sab'u al-Matsânî* (Beirut: Dâr al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t), hlm. 337.

pada kejelekan.²⁹ Indikator dari *balâ'* atau *imtihân* yang berkonotasi negatif (kejelekan) terlihat dalam al-Qur'an surat al-A'raf [7]: 168.

Sementara itu, tafsir *adzâb* memiliki gradasi makna yang lebih negatif lagi, yakni tidak hanya lagi sebatas *imtihân* (peringatan) dari Allah. Lebih dari itu, tafsir bencana dalam konteks *adzâb* menggambarkan bentuk hukuman langsung dari Allah terhadap manusia akibat perilaku mereka yang melanggar hukum-Nya secara berlebihan. Di dalam al-Qur'an, term *adzâb* berarti siksa atau hukuman (*an-nakal* atau *al-'uqûbah*).³⁰ Implementasi hukuman (*adzâb*) antara umat Nabi Muhammad berbeda dengan umat Nabinabi terdahulu. *Adzâb* bagi umat Nabinabi terdahulu diberikan secara langsung. Ini tergambar dari umat Nabi Nuh yang ditenggelamkan oleh air bah.³¹ Istilah *adzâb* yang digunakan al-Qur'an berhubungan dengan umat Nabi Muhammad hampir sepenuhnya terkait dengan siksa yang akan diberikan nanti di akhirat. Oleh karena itu, dalam sejumlah tafsir, ketika menafsirkan kata *adzâb* selalu saja ditambahkan *fi al-akhirah* (akhirat). Artinya, bahwa *adzâb* hanya terjadi di akhirat, bukan di dunia. Hal ini seperti tertuang dalam al-Qur'an surat Hud [11]: 8.

Tingkat perbedaan gradasi ketiga tafsir di atas secara tidak langsung sebenarnya menggambarkan terhadap ragam tipe dan corak pemikiran para kiai itu sendiri. Seperti dijelaskan tentang teori tipe kiai, terdapat ragam tipe kiai menurut sudut pandang tertentu. Pada

temuan penelitian Laode Ida, tipe kiai dapat dibagi ke dalam tiga varian: kiai progresif, moderat, dan konservatif. Kerangka teori yang diberikan oleh Laode agaknya cukup membantu dalam membuat penggolongan jenis tafsir pemikiran para kiai dalam menafsirkan bencana di Jawa Timur dalam konteks penelitian ini.

Selain itu, sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab berikutnya, respons kiai, baik dalam bentuk tindakan, tafsir, maupun pemikiran juga banyak disandarkan pada sumber otoritas keislaman, terutama teologi. Tafsir kiai dari kalangan NU yang termanifestasi dalam bentuk tindakan dapat dilihat dari hasil beberapa bahtsul masa'il yang membahas tentang fenomena tersebut. Satu hal lagi, di kalangan NU, sebagai bentuk tindakan nyata adalah dibentuknya lembaga khusus yang fokus perhatiannya pada penanganan bencana, yakni *Community Based Disaster Risk Managemen* (CBDRM) dan Gerakan Nasional Kehutanan dan Lingkungan (GNKL). Bahkan, hasil keputusan Mukhtar NU di Makassar, Sulawesi Selatan, keberadaan CBDRM-NU diformalkan dengan nama Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI).³²

Kategorisasi Respon Kiai: Konservatif, Moderat, dan Progresif

Dengan tingkat pemahaman yang berbeda dan berdasar perspektif yang berbeda walaupun dalam kerangka besar teologi yang sama, melahirkan tipologi pemikiran yang berbeda. Polarisasi pan-

²⁹ Fakh al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid 2, (Taheran: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), hlm. 97.

³⁰ Ibn Mandzûr, *Lisân al-Arab*, Jilid 10, (Beirut: Dâr Shâdir, 2000), hlm. 73.

³¹ QS. Nuh [71]: 1

³² Lihat, *Anggaran Dasar (AD)/Anggaran Rumah Tangga (ART) PBNU hasil Mukhtar NU ke-33, di Makassar* (Sulawesi Selatan, PBNU Press, Jakarta, 2010), hlm. 67.

dangan dan tafsir para informan dalam teori konstruksivisme Peter L. Berger, melahirkan tipologi para informan yang berbeda pula dalam tiga katagori, yakni tipologi kiai konservatif, moderat, dan progresif. Kategorisasi ketiga model kiai ini meminjam dari hasil temuan penelitian Laode Ida.³³ Perbedaan tafsir antara kiai satu dengan lainnya sehingga melahirkan tipologi pemikiran yang berbeda disebabkan oleh banyak hal. Sejak lama, perubahan sosial kiai ini telah terjadi. Kiai konservatif misalnya, dari dahulu hingga kini, mereka selalu mendasarkan argumentasi keagamaan mereka berdasarkan pada referensi kitab *gundul* atau biasa disebut kitab kuning. Menurut Dawam Raharjo, perubahan sosial telah lama terjadi di lingkungan para kiai setelah masuknya proses penerjemahan besar-besaran buku-buku Bahasa Arab ke dalam Bahasa Indonesia serta karya-karya tulis keagamaan dalam bahasa Indonesia.³⁴ Sementara pada kiai yang termasuk dalam kategori moderat, apalagi progresif, di samping mereka telah lama bersentuhan dengan tradisi kitab *khalaf* juga berinteraksi dengan karya-karya tulis kontemporer, bahkan produk pemikiran Barat sekali pun.

Konstruksi pemikiran pertama di lahirkan dari pemikiran informan yang tergolong kategori konservatif. Lahirnya pemikiran konservatif di sini bukan berarti negatif. Pemikiran ini hadir sebagai bentuk kehati-hatian para informan yang mengemban amanat tertinggi dalam insti-

tusi agama karena pemikiran mereka akan diakses oleh masyarakat pada level akar rumput. Di samping itu, agaknya pola umum dari ciri-ciri perbedaan antara ketiga varian di atas cukup bisa dipakai melihat perbedaan pendapat di antara para kiai. Ulama konservatif umumnya perpedoman kepada tradisi *salaf*, yakni rujukan dalam setiap pengambilan keputusan hukum dan pendapat (fatwa) di dasarkan pada kitab-kitab kuning produk dari pemikiran Islam klasik. Di dalam banyak isu dan problem kontemporer, tidak jarang referensi kitab klasik kurang memadai dalam menjawab problematika kontemporer tersebut. Di sisi lain, para kiai ini kurang menerima terhadap referensi di luar kitab kuning yang sebenarnya dapat saja digunakan sebagai referensi sekunder atau sekadar pengayaan data untuk menjadi dasar pertimbangan dalam memutuskan suatu masalah berdasarkan hasil ijtihad, baik dalam bentuk individual maupun kolektif.

Tidak berlebihan apabila peristiwa bencana, oleh para informan tipe pertama ini lebih menekankan pendapatnya dengan tetap perpedoman kepada rujukan kitab-kitab klasik. Keterbatasan referensi kitab klasik tidak menghadirkan pemikiran yang menempatkan bahwa bencana dipahami sebagai peristiwa yang lebih dominan karena "campur tangan" Allah SWT. Pandangan seperti ini dalam banyak hal memang positif, terutama bagi konsumsi masyarakat awam. Pandangan demikian memberi kesejukan, terutama bagi masyarakat akar rumput yang sedang tertimpa musibah. Boleh jadi, pandangan demikian tidak cocok atau bahkan bertentangan dengan strata sosial masyarakat tertentu, terutama kelompok masyarakat kelas menengah dan lapisan

³³ Lihat kembali Ida Laode, *NU Muda: Kaum Progressif dan Sekularisme Baru* (Yogyakarta: LkiS, 2004), hlm. 222.

³⁴ M. Dawam Raharjo, "Kiai dalam Perubahan Sosial", *Jurnal Pesantren*, Edisi No. 1, Vol. III (1986), hlm. 26.

sosial kelas atas. Sama halnya dengan pendapat varian kiai kedua dan ketiga juga belum tentu sesuai dengan kalangan masyarakat bawah.

Sementara, konstruksi pemikiran kedua dilahirkan dari informan yang memiliki corak pemikiran moderat. Berbeda dengan tipe informan pertama, varian kiai kedua umumnya, di samping tetap berpedoman terhadap referensi kitab kuning, mereka juga tidak jarang mengadopsi karya-karya berbahasa Arab non kitab kuning, dan sebagian lagi juga mendasarkan diri pada referensi karya keagamaan berbahasa Indonesia. Selain itu, kebanyakan kiai yang memiliki pandangan keagamaan moderat memiliki latar belakang pendidikan tinggi, seperti IAIN atau perguruan umum lainnya.

Perubahan sosial lainnya yang memberi pengaruh kiai memiliki cara pandang moderat adalah dibukanya ruang publik bagi para kiai dalam proses demokratisasi. Isu demokratisasi tidak hanya mengubah cara pandang para kiai, tetapi telah mengubah tatanan sosial kiai dan dinamika kehidupan pesantren secara mendasar. Mastuhu, misalnya, telah lama melihat tanda-tanda perubahan sosial dalam dinamika pesantren. Perubahan sistem pendidikan pesantren dan penerimaan sistem kurikulum modern adalah salah satu indikasi penting.³⁵ Akibat perubahan sosial dari luar dan dari dalam ini ikut membentuk pemikiran dan sikap kiai yang demokratis. Di luar konteks pengaruh di atas, secara *genuine*, sikap maupun pemikiran kiai umumnya memang moderat dengan gaya dan ciri

khas yang dimiliki oleh tradisi pesantren.³⁶

Sikap moderat ini saat "dibenturkan" dengan peristiwa bencana sebagai konteks sosial, ternyata melahirkan corak pemikiran yang moderat pula. Para kiai yang masuk dalam tipologi ini memandang bahwa bencana bukan kehendak Allah semata, tetapi andil manusia sebagai khalifah di muka bumi. Dengan kata lain, para informan yang memiliki pandangan moderat memahami bahwa peristiwa bencana harus diletakkan dan dipahami secara seimbang. Artinya, Allah yang memiliki sifat *adil, rahman, rahîm*, dan seterusnya, tidak berbuat yang melebihi batas kemampuan manusia dalam memberi hukuman karena kelalaian dan kealpaan manusia sebagai khalifah. Sebaliknya, manusia tidak dapat semena-mena dan bebas berbuat apa saja yang dapat merugikan orang lain, lingkungan, dan ekosistem kehidupan. Bencana adalah bentuk keadilan Allah kepada manusia sebagai peringatan.

Sedangkan konstruksi pemikiran ketiga dilahirkan oleh para informan dari latar belakang kaum progresif. Secara teoritis, terdapat perbedaan mendasar antara kiai tipe kedua, apalagi tipe pertama. Hasil temuan Laode memberi deskripsi jelas bahwa kategorisasi pemikiran progresif dari para kiai diindikasikan dengan beberapa hal mendasar. Di antaranya adalah pemikiran progresif lahir dan terkonstruksi akibat persentuhan dan pergesekan para kiai dengan dinamika sosial-kemasyarakatan dengan isu-isu kontemporer. Pergesekan para kiai ini

³⁵ Mastuhu, "Pesantren dan Ulama Masa Datang", *Jurnal Pesantren*, Edisi No. 1, Vol. III (1986), hlm. 40.

³⁶ Burhan D. Magenda, "Ulama dan Demokrasi di Indonesia", *Jurnal Pesantren*, No. 1, Vol. IV (1987), hlm. 72.

lambat laun membentuk cara pikir dan konstruksi pemikiran yang berdialektika dengan banyak pihak. Beberapa konsekwensinya adalah, bahwa para kiai mau tidak mau harus melakukan banyak jejaring dengan *stakeholder*, salah satunya adalah pemerintah dan lembaga donor asing. Sebagai konsekwensi turunan dari model jejaring ini, mereka mengadopsi cara kerja Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) sebagai salah satu pilihan strategi "dakwah" kepada masyarakat bawah. Pola persentuhan dengan *stakeholder* dan para pihak, tak urung membuat para informan ini bersentuhan dengan ide-ide, pemikiran, dan wacana baru yang dikonasikan datang dari pemikiran "Barat." Ide, pemikiran, dan wacana ini dalam dinamika pemikiran selama ini sering disalahpahami dengan istilah liberalisme. Sesungguhnya, yang dimaksud dengan ide dan pemikiran tersebut adalah wacana ilmu-ilmu sosial yang bermanfaat sebagai perspektif, paradigma, atau pisau analisa dalam memahami berbagai problematika kontemporer.

Modal sosial seperti dijelaskan di atas, ditambah dengan khazanah kitab-kitab klasik yang dimiliki oleh para informan, serta latar belakang pendidikan tinggi masing-masing berperan penting dalam bentuk corak pemikiran baru dari para informan tersebut. Wacana bencana, baik secara praksis maupun dalam bentuk diskursus telah lama menjadi perhatian mereka. Tidak sedikit dari para informan yang telah lama berjibaku dalam mengurus masalah bencana secara nyata di lapangan. Kajian-kajian kritis terhadap peristiwa bencana dilihat dari berbagai aspek di lapangan memberi banyak referensi sebagai bentuk sikap mereka. Tidak mengherankan apabila

mereka ditanya dari sudut pandang teologi Islam, mereka secara tegas mengatakan bahwa bencana adalah bagian dari hukum sebab akibat. Artinya, bencana dipahami sebagai bentuk *adzâb* (hukuman) dari Allah kepada manusia karena mereka telah berbuat aniaya terhadap lingkungan sekitar secara tidak wajar.

Penutup

Dari hasil analisis, terdapat beberapa hasil penting yang dapat dikemukakan di sini. Konstruksi pemikiran kiai terkait peristiwa bencana tidak terjadi secara tiba-tiba. Konstruksi pemikiran mereka akibat proses dialog berbasis pada teks (doktrin teologi) dan konteks (berbagai peristiwa bencana). Siklus pemikiran kiai ini secara dialektis melibatkan tiga momentum sekaligus, yakni momen internalisasi, eksternalisasi, dan obyektifikasi. Siklus ini terlihat dari pemahaman para informan berbasis pada doktrin teologi di satu sisi, dan peristiwa bencana pada dimensi lain. Dialektika antara teks dan konteks ini pada akhirnya melahirkan bentuk keprihatinan para kiai. Di antara bentuk keprihatinan ini tertuang baik dalam diskusi intensif pada forum *bahts al-masâ'il* dan aksi-aksi nyata para kiai dalam menangani bencana. Sebagai bentuk dari momen obyektifikasi dari pandangan kiai adalah tafsir dan pandangan dan pemikiran keagamaan mereka terkait bencana. Pemikiran dan aksi yang dilakukan oleh kalangan kiai pada kajian ini merupakan simbol pola pikir dinamis kaum pesantren melalui dialektika diskursus pemahaman pemikiran produk kajian Islam era klasik dengan kondisi kekinian. Secara antropologis, hal ini menyim-

bolkan ke-kuatan budaya yang diwariskan melalui produk klasik (kitab kuning) yang termanifestasikan dalam aksi-aksi penanganan bencana. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa momen internalisasi nilai ajaran Islam klasik bergerak merespons kebutuhan umat Muslim dikarenakan kebutuhan umat yang sangat mendesak (momen objektifikasi). Bencana yang terjadi semakin kerap telah memperkuat ideologi kaum pesantren untuk menjelma menjadi sebuah aksi konkret.

Polarisasi pandangan dan tafsir para informan dalam teori konstruktivisme Peter L. Berger, melahirkan tipologi para informan yang berbeda pula dalam tiga kategori. Konstruksi pemikiran pertama dilahirkan dari pemikiran informan yang tergolong kategori konservatif. Sementara, konstruksi pemikiran kedua dilahirkan dari informan yang memiliki corak pemikiran moderat yang dipengaruhi oleh interaksi nilai-nilai ajaran Islam klasik dan kemampuan menelaah persoalan lingkungan secara positifistik. Sedangkan konstruksi pemikiran ketiga dilahirkan oleh para informan dari latar belakang kaum progressif di mana cara pikir positifistik bekerja untuk memunculkan pemahaman teologis bencana dalam bingkai ilmu pengetahuan dengan secara implisit tetap memegang teguh nilai-nilai keislaman yang dipahaminya.[]

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan, "Penelitian Berwawasan Gender Dalam Ilmu Sosial", *Humaniora*, Vol. XV, No. 3, 2003, hlm. 265-275.
- Barsany, Noer Iskandar, al-. *Aktualisasi Paham Ahlusunnah wal Jama'ah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Ahimsa Putra, Heddy Shri. *Patron & Klien di Sulawesi Selatan: Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*. Yogyakarta: Kepel Press, 2007.
- Alusi, Sihab al-Dîn Mahmud ibn Abd Allâh al-Husaynî, al-. *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm wa al-Sab'u al-Matsânî*. Beirut: Dar al-Ihyâ' al-Turats al-'Arabi, t.t.
- Munawar, Said Agil Husin, al-. "Madzhab dalam Pandangan NU, Fiqh dan Teologi," *Majalah Aula*, September, 1992.
- Anggaran Dasar (AD)/Anggaran Rumah Tangga (ART) PBNU hasil Mukhtamar NU ke-33, di Makassar, Sulawesi Selatan*. Jakarta: PBNU Press, 2010.
- Razi, Fakhr al-Dîn, al. *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid 2. Taheran: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Basri, Mohammad Hasan, *Contesting in Meaning of Disaster: a Study on Wonokromo People's Responses to the 27th May 2006 Earthquake*. Tesis, Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCs), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2007.
- Berger, Peter L & Neuhauss, Richard J., *To Empower People: The Role of Mediating Structure in Public Policy*. Washington: American Interprise Institute of Public Policy Reseach, 1977.
- Marcoes-Natsir, Lies M. dan Meuleman, Johan Hendrik (ed.). *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS, 1993.

- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri Kiai dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Ida, Laode. *NU Muda: Kaum Progressif dan Sekularisme Baru*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Ismawan, Indra. *Resiko Ekologis dibalik Pertumbuhan Ekonomi*. Yogyakarta: Media Presindo, 1999.
- Korib, Mondastri. *Bencana dan Kerentanan Masyarakat*. Makalah yang dipresentasikan pada Workshop *Community Based Disaster Risk Management*, PBNU, Bandung, 13 September, 2006.
- Magenda, Burhan D, "Ulama dan Demokrasi di Indonesia", *Jurnal Pesantren*, No. 1, Vol. IV, 1987.
- Mahfudz, Mahsun, *Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Sainifik Modern*", Makalah *Annual Conference on Islamic Studies*, Bandung, 26-30 November 2006
- Mandzur, Ibn, *Lisân al-'Arab*, Jilid 10. Beirut: Dâr al-Shâdir, 2000.
- Mastuhu. "Pesantren dan Ulama Masa Datang", *Jurnal Pesantren*, Edisi No. 1, Vol. III, 1986.
- Monembodjo, Abdul Qodim HS, "Relevansi Agama dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup", *Jurnal Prima*, Edisi 5, 2007.
- , *Potret Kerusakan Lingkungan Hidup di Indonesia*, Makalah disampaikan pada Pelatihan Manajemen Penanggulangan Bencana Lingkungan Berbasis Masyarakat, yang dilaksanakan oleh CBDRM PBNU dan Ausaid di Balai Diklat Perhutani KPH Jember, 7-10 Januari 2009
- Muhammad, Ahsin Sakho *et.al. Fiqh Lingkungan (Fiqh al-Bi'ah)*. Jakarta: Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM), 2004.
- Nugroho, Heru. *Negara, Pasar, dan Keadilan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Raharjo, M. Dawam, "Kiai dalam Perubahan Sosial", *Jurnal Pesantren*, Edisi No. 1, Vol. III, 1986.
- Samuel, Hanneman. *Perspektif Sosiologis Peter Berger*. Jakarta: Pusat Antar Universitas Bidang Ilmu-Ilmu Sosial - Universitas Indonesia, 1993.
- Shiddiq, Achmad. "Dari Kitab Kuning sampai Kontak Masyarakat," *Majalah Pesantren*, No. 4, Vol. II, 1985.
- Tamin, Indrawati. *Pemberdayaan Masyarakat dalam Penanggulangan Bencana*. Makalah yang dipresentasikan pada Workshop *Community Based Disaster Risk Management*, PBNU, Bandung, 13 September, 2006.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Terj. Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Zahra, Fathimatuz, *Interpretasi dan Tindakan Organisasi Keislaman sebagai Tanggapan terhadap Gempa Yogyakarta 27 Mei 2006 (Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Majelis Mujahidin Indonesia)*. Tesis Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2007.

