

DAKWAH PERUBAHAN MASYARAKAT; *QUR'ANIC PERSPECTIVE*

Misbahul Ulum

Staff Pengajar SMK Azzahra
Jl. Jepara-Bangsri, Mlonggo Jepara
mbaheulum211@gmail.com

Abstract

Social change would always occur in the community, because the social changes determined the value of a civilization and the condition of society, regardless of whether the change encouraged the establishment of an ideal society or on the contrary. Therefore, as agents of change, the actors of preaching were challenged to explore al-Qur'an to find the conceptual basis which was expected to be the foundation that drove the process of change in society. As phenomena, preaching should be able to transform the purpose of human freedom, progress and justice. While as a science, preaching had to have a theoretical framework and strong conceptual foundation. As a revelation, the Qur'an was understood as a guide, but on the other side al-Qur'an could not be separated from the reality of people's lives. Therefore, as the basis for revolution and social-change, al-Qur'an would live in accordance with the change and development of the society.

Keyword: *community, change, al-Qur'an, taghyi>r*

Perubahan sosial akan selalu terjadi dalam masyarakat, karena perubahan sosial itu yang menentukan nilai suatu peradaban dan kondisi masyarakat, lepas dari apakah perubahan itu mendorong terwujudnya masyarakat yang ideal atau justru sebaliknya. Dalam pada itu, sebagai agen perubahan, para pelaku dakwah ditantang untuk menggali kandungan al-Qur'an untuk menemukan landasan konseptual, yang diharapkan mampu menjadi pijakan yang mendorong proses terjadinya perubahan dalam masyarakat. Dakwah sebagai fenomena, harus mampu mentransformasikan cita-cita manusia yang merdeka, berkemajuan dan berkeadilan. Sementara sebagai ilmu, dakwah harus memiliki kerangka berpikir dan landasan konseptual yang kuat. Sebagai wahyu, al-Qur'an dipahami sebagai petunjuk, namun di sisi lain al-Qur'an tidak bisa lepas dari realita kehidupan masyarakat. Dalam pada itu, sebagai alat revolusi dan rekaya sosial, al-Qur'an akan tetap hidup sesuai dengan perubahan serta perkembangan masyarakat.

Kata kunci: *masyarakat, perubahan, al-Qur'an, taghyi>r.*

A. Pendahuluan

Islam adalah agama dakwah yang membebaskan, sehingga perubahan masyarakat merupakan misi utama al-Qur'an sejak pertama kali diturunkan kepada Nabi, empat belas abad yang lalu. Masyarakat Arab adalah masyarakat pertama yang bersentuhan langsung dengan misi itu. Melalui tuntunan al-Qur'an yang disampaikan oleh dakwah Nabi, mereka mengalami proses perubahan pola pikir, sikap dan tingkah laku (Shihab, 1995: 245). Sebagaimana yang telah masyarakat Arab alami di masa lalu, dalam menghadapi dinamika perubahan sosial saat ini, seluruh umat Islam harus meyakini, bahwa al-Qur'an menjadi petunjuk dalam menjalani kehidupan di dunia, serta menjadi jaminan terjalannya kualitas kehidupan sosial yang stabil, kondusif, membangun dan membebaskan.

Ini adalah kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari *az}-z}ulumah* (gelap gulita) kepada *an-nu>r* (cahaya terang benderang) QS. Ar-Ra'd (14): 1.

Dorongan al-Qur'an kepada masyarakat untuk melakukan proses perubahan ke arah yang positif, menuntun mereka untuk keluar dari *az}-z}ulumah* (ketimpangan antara yang ideal dan real), yaitu adanya ketidaksesuaian dalam masyarakat antara *das sollen* atau yang seharusnya/noumena dan *das sien* atau yang nyata/fenomena (Jalaluddin, 2005: 55-56). Masyarakat yang dalam kondisi serba timpang itu, oleh al-Qur'an didorong dan dipandu menuju kepada *an-nu>r* (masyarakat ideal), yaitu manusia atau masyarakat didorong dan diarahkan menuju suatu tatanan masyarakat yang sesuai dengan nilai-nilai al-Qur'an (Shihab, 1995: 246).

Perintah melakukan perubahan sosial merupakan tanggung jawab personal (*fard}u 'ain*) seluruh lapisan masyarakat, yakni siapa saja yang mempunyai kepekaan sosial dalam menganalisa ketimpangan, atau dalam Islam dikenal dengan *amar ma'ru>f nahy munkar*. Dorongan melakukan perubahan masyarakat dipertegas oleh firman Allah dalam QS. ar-Ra'd (13) ayat 11:

Sesungguhnya Allah tidak mengubah kondisi (nasib) suatu kaum, sebelum mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka.

Al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus dalam bentuk buku, melainkan suatu himpunan wahyu yang diturunkan sesuai dengan perintah Allah, berupa sebagian atau beberapa ayat, sepotong-sepotong, berangsur-angsur dan bertahap dalam rentang waktu kurang lebih 23 tahun. Kemudian oleh Nabi, wahyu itu dihafalkan dan disampaikan kepada para sahabat, serta sebagian dari mereka menulis ayat-ayat al-Qur'an itu (Dawam, 2002: 644). Metode penurunan yang beragam menunjukkan bahwa al-Qur'an

diturunkan untuk menjawab realitas masyarakat. Baik secara mikro, berkenaan dengan masyarakat Arab waktu itu, maupun sebagai konsep makro dan universal.

Peran teologi dalam perubahan masyarakat adalah “kritik ideologi” atas usaha-usaha dominasi alat-alat produksi, dominasi teknologi dan dominasi makna. Oleh sebab itu, diperlukan suatu pendekatan tafsir yang mampu menjawab permasalahan sosial (Munawar, 2001: 312). Dalam ikhtiar memahami ayat-ayat al-Qur’an disertai dengan pembacaan realitas masyarakat, Dawam Raharjo memberi lima kemungkinan metode dalam menafsirkan makna al-Qur’an (Dawam, 2002: 5-8). *Pertama*, diawali dengan memahami sejarah Nabi saw, dan meletakkan ayat-ayat dalam konteks historisnya, seperti sejarah Arab dan bangsa semit. *Kedua*, memahami istilah-istilah kunci yang mengandung konsep-konsep atau makna mendalam, dengan cara mengurutkan ayat-ayat yang membahas konsep tersebut secara kronologis, sehingga akan terlihat konteks dan evolusi maknanya. *Ketiga*, metode yang merupakan lanjutan cara kedua, yaitu analisa bahasa atau variasi (*tafsi>r*) penggunaannya dalam al-Qur’an. *Keempat*, melakukan “korelasi” antar kata atau istilah tertentu dengan cara menghubungkan pada hakikat al-Qur’an atau dengan metode silang. *Kelima*, melakukan penggalian definisi secara lengkap atas kata atau ayat yang hendak dicari pengertiannya.

Salah satu kandungan terpenting dalam QS. ar-Ra’d (13): 11 adalah tentang konsep perubahan masyarakat (*at-taghyi>r*). Menurut Quraish Sihab, ayat itu dapat ditafsirkan sebagai sebuah proses perubahan yang memberi posisi atau peran kepada manusia sebagai pelaku perubahan, baik manusia sebagai totalitas (personal) maupun sebagai bagian dari komunitas (komunal). Penggunaan kata *qowm* pada ayat itu menunjukkan bahwa proses perubahan di sana bukan perubahan personal, melainkan perubahan secara komunal yang mengarah pada gerakan sosial dan mampu menggerakkan masyarakat menuju sebuah tata nilai yang ideal (Shihab, 1995: 242). Sebagai sebuah refleksi sosiologis, tulisan ini mencoba mencari dan mengungkap apa yang al-Qur’an katakan tentang realitas masyarakat dan menjawab visi sosial tentang masyarakat.

B. Pembahasan

Konsep *at-Taghyi>r* dalam al-Qur’an

At-Taghyi>r merupakan *isim mas}dar* dari *fi'il* “*ghoyyara-yughayyiru-taghyiran*” yang berarti perubahan, modifikasi dan konversi (‘Ali, 2003: 526). Sementara dalam bahasa Arab, *at-taghyi>r* diartikan dengan mengganti sesuatu dengan yang lain (*baddala as-syai'a ghairahu*). *At-taghyi>r* juga dapat diartikan sebagai proses perubahan dari satu bentuk menjadi bentuk yang lain (*ja'ala as-syai' 'ala ghairi ma> ka>na 'alaih*) (Muntasar, 1973: 778). Al-Qur'an menyebut kata *at-taghyi>r* dengan bentuk kata kerja (*yughayyiru*) pada surat QS. ar-Ra'd (13): 11, *falyughoyyirunna* pada surat QS. an-Nisa>' (4) 119 dan *yataghoyyar* pada QS. Muhammad (47): 15. Sementara dalam bentuk kata benda (*mughayyiron*) pada QS. al-Anfa>l (8): 53 (Ba>qi>, 1981: 507-508).

Kata *at-taghyi>r* dan derivasi atau kata jadiannya dalam al-Qur'an menjelaskan permasalahan yang sama, yaitu tentang perubahan kondisi masyarakat, kecuali pada QS. Muhammad (47): 15, yang menjelaskan tentang perumpamaan penghuni surga. QS. an-Nisa>' (4): 119, membicarakan perubahan kondisi suatu kaum akibat penyesatan setan dengan mengubah ciptaan Allah, yaitu memotong telinga hewan, sehingga mereka mengalami penderitaan. QS. al-Anfa>l (58) 53, menjelaskan tentang keruntuhan atau kebinasaan suatu kaum akibat perbuatan mereka. Dalam ayat sebelum (52) dan sesudahnya (54), diceritakan bagaimana runtuhnya Fir'aun dan orang-orang sebelumnya akibat perbuatan mendustakan Allah. Dalam surat QS. ar-Ra'd (13): 11, al-Qur'an lebih menekankan hukum kemasyarakatan, yaitu kebangkitan dan kemunduran serta kesejahteraan dan kesengsaraan masyarakat, yang bergantung pada sikap dan tindakan mereka. As}-S}a>bu>ni> menafsirkan ayat itu sebagai salah satu *sunnatullah* (hukum Allah) tentang kemasyarakatan, yaitu bagaimana perbuatan yang diusahakan oleh manusia akan berimplikasi pada perubahan kondisi suatu masyarakat (S}a>bu>ni>, tt: 73). Sementara itu, Fakhr ar-Ra>zi> berpendapat bahwa tekstualitas ayat itu menunjukkan ketentuan Allah yang akan terjadi setelah adanya perbuatan manusia atau perubahan pada diri mereka sendiri (Ra>zi>, 1995: 9). Perubahan diri mereka itu, dapat berarti perubahan dari perbuatan yang baik (*al-ah}wa>lat al-jami>lah*) menuju perbuatan keji dan maksiat (*al-ah}wa>l al-qabi>h}ah wa al-ma'a>s}i>*) (Zuh}aili>, tt.: 119), atau sebaliknya, dalam arti dari kemaksiatan menuju kepada ketaatan (Ma>wardi>, tt: 99).

Konsep Perubahan Masyarakat dalam al-Qur'an

QS. ar-Ra'd (13): 11 membicarakan dua bentuk perubahan dengan dua pelaku perubahan yang berbeda. Keduanya yaitu perubahan masyarakat yang pelakunya adalah Allah dan perubahan keadaan dalam diri masyarakat yang pelakunya adalah manusia

(Shihab, 1995: 246). Perubahan yang pertama bersifat mutlak dan tidak perlu dijelaskan. Sementara bentuk perubahan yang kedua memerlukan penafsiran serta analisa yang mendalam, tentunya dengan memperhatikan realitas sosial. Berdasarkan kandungan QS. ar-Ra'd (13): 11, terindikasi adanya dua hal pokok dalam proses perubahan masyarakat. *Pertama*, perubahan masyarakat harus dimulai dari perubahan individu atau personal. *Kedua*, secara berangsur-angsur, dalam arti perubahan personal harus diikuti dengan perubahan struktural, artinya setelah mengajarkan kewajiban seorang muslim terhadap Tuhan dan sesamanya (aspek individual), Islam menetapkan aspek-aspek institusional, seperti institusi zakat dan sebagainya (Jalaluddin, 1991: 1).

Islam mensyaratkan dua hal dalam proses perubahan masyarakat, yaitu adanya nilai atau ide dan pelaku yang menyesuaikan diri dengan nilai itu (Shihab, 1995: 250). *Pertama*, nilai-nilai tertinggi yang mendasari, serta mengarahkan seluruh aktivitas manusia yang menjadi muara seluruh tingkah laku manusia itu, yaitu *tauhid*. Karena dari dan kepada *tauhid* inilah akan memancar kesatuan-kesatuan lainnya, seperti kesatuan alam dalam penciptaan, eksistensi dan tujuan, hidup dan akhirat, natural dan supranatural, ilmu dan berbagai disiplin amal, iman dan resiko, amal manusia dan kesatuan-kesatuan yang lain. *Kedua*, manusia adalah pelaku yang menciptakan sejarah. Tujuannya adalah gambaran masa depan yang ada dalam benak manusia, yang menjadi langkah awal dari proses perubahan. QS. ar-Ra'd (13): 11 mengistilahkan "benak" manusia dengan kata *nafs* atau *anfus* yang terdiri dari dua unsur, yaitu nilai yang dihayati dan kehendak (*ira>dah*) manusia. Dua unsur itu menjadi pendorong manusia dalam melakukan suatu perubahan. Dalam proses perubahan itu, manusia tidak hanya sebagai bentuk lahiriyah atau jasad semata, akan tetapi secara menyeluruh meliputi jasad yang kasat mata dan juga sisi dalam kepribadiannya yang mampu menyerap nilai-nilai luhur.

***Ira>dah* Manusia Untuk Perubahan**

Perubahan kondisi suatu masyarakat merupakan kehendak dan ketentuan mutlak Allah sebagai akibat perubahan yang dilakukan manusia. Ada empat hal terkait dengan perubahan masyarakat yang terkandung dalam QS. ar-Ra'd (13): 11, yaitu: (1) Tuhan bebas berkehendak secara mutlak; (2) sementara manusia kebebasan dalam berkehendaknya terbatas; (3) suatu proses perubahan yang diupayakan manusia dalam dirinya dan; (4) suatu perubahan kondisi masyarakat yang dilakukan oleh Allah sebagai akibat dari perubahan dalam diri manusia itu (Ja'far, 1993: 33). Sayyid Qut}b memberi dua batasan dalam menafsirkan perubahan pada QS. ar-Ra'd (13): 11, yaitu perubahan yang ditetapkan Allah sebagai ketentuan mutlak, karena Allah memiliki kekuasaan yang

mencakup segalanya (*ira>dah sya>milah*) dan semua kekuasaan akan mengikuti *ira>dah* tersebut. Selanjutnya adalah perubahan yang terjadi atas dasar kekuasaan terbatas manusia (*ira>dah al-insa>niyyah*), yaitu kekuasaan manusia untuk melakukan perubahan, tetapi kehendak manusia (*masyi>'atun na>s*) akan tetap senantiasa mengikuti ketentuan yang telah ditetapkan kehendak Allah (*masyi>'atullah*) (Qut}b, 1971: 82).

Keterbatasan kekuasaan manusia dapat digambarkan dengan *ira>dah al-insa>niyyah* atau kekuasaan yang diibaratkan sebagai lingkaran-lingkaran kecil yang bergerak dan beredar dalam lingkup besar kekuasaan Allah. Allah memberi kemerdekaan bergerak dan berusaha bagi manusia, namun kebebasan itu dibatasi kekuasaan Allah yang menguasai dan melingkupi segalanya. *Ira>dah* manusia melakukan perubahan terbatas kebebasan dan kemerdekaan yang telah Allah berikan dan tetapkan. Namun meskipun demikian, *ira>dah* itu mampu berimplikasi pada perubahan kondisi pada suatu masyarakat. Meskipun Allah telah menetapkan apa yang akan terjadi pada manusia, ketetapan Allah itu berjalan sesuai dengan ketetapan Allah. Sebagaimana hukum kemasyarakatan dalam QS. ar-Ra'd (13): 11, perbuatan yang diusahakan oleh manusia akan berimplikasi pada perubahan kondisi suatu masyarakat (S}a>bu>ni>, tt.: 73).

Konsep Ma> bi Anfusihim

QS. ar-Ra'd (13): 11 juga menekankan target perubahan masyarakat yang akan dicapai, yaitu pada kata *ma> bi anfusihim*. Kata *nafs* atau *anfus* ditujukan untuk sisi dalam manusia, yang berperan sebagai penggerak tingkah laku. Sisi dalam itu berfungsi sebagai wadah berbagai potensi yang memiliki peran besar bagi perbuatan manusia, termasuk mempertahankan, meningkatkan, menurunkan, menambah atau bahkan mengurangi tingkat sosial ekonomi (Mubarrok, 2000: 49-53).

Nafs dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menyebut *nafs* dalam bentuk derivasi atau kata jadian berupa *anfus*, *nufu>s*, *mutanaffisu>n*, *yatanaffasu*, *tanaffasa*. Dalam bentuk tunggal, kata *nafs* disebut 77 kali tanpa idiom atau *iz}afah* dan 65 kali disertai *iz}afah*. Dalam bentuk plural, *nufu>s* disebut 2 kali, sementara dalam bentuk *anfus* disebut 158 kali. Kata *tanaffasa*, *yatanaffasu* dan *al mutanaffisun* masing-masing disebut satu kali (Fu'a>d 'Abd al-Ba>qi>, 1981). Dalam bahasa Arab, kata *nafs* memiliki banyak makna, yaitu ruh, diri manusia, hakikat sesuatu, darah, saudara, kepunyaan, kegaiban, jasad, kedekatan zat, mata, kebesaran dan perhatian (Manz\u>r, tt: 4500-4501). Sementara dalam al-Qur'an, *nafs*, *nufu>s* dan *anfus* diartikan sebagai jiwa (*soul*), pribadi (*person*), diri (*self*), hidup (*life*), hati (*heart*) atau pikiran (*mind*) dan beberapa arti lainnya (Dawam, 2002: 250).

Semua terma *nafs* dalam al-Qur'an disebut dalam bentuk kata benda. Sementara kata *tanaffasa* dalam QS. at-Takwi>r (81): 18 dan *yatanaffasu* dalam QS. al-Mut}affi>n (83): 26, meskipun berasal dari sumber atau asal kata *nafasa/nafisa*, namun mempunyai makna yang tidak berhubungan langsung dengan *nafs*.

***Nafs* Sebagai Penggerak Tingkah Laku**

QS. ar-Ra'd (13): 11 menggunakan dua kalimat yang menunjukkan keadaan suatu kaum, yaitu *ma> biqawmin* dan *ma> bianfusihim*. Dalam kaidah bahasa Arab, *ma>* pada dua kata itu mengandung arti berita (*khobariyah*). Al-Qurt}u>bi berpendapat bahwa ayat itu adalah *ikhbariyyah* yang mengandung pengertian *Allahu akhbaro* atau Allah mengabarkan, karena ayat itu menginformasikan kepada kita tentang hukum Allah terkait dengan perubahan. *Ma>* merupakan kata dalam bentuk '*a>m* (*al-'umu>m*), jadi *ma>* bermakna apapun yang ada dalam *nafs* atau sisi dalam suatu masyarakat (al-Qurt}u>bi, tt: 3507).

Menurut as-Sya'ra>wi>, QS. ar-Ra'd (13): 11 menegaskan peran *nafs* dalam mempengaruhi perbuatan dan tingkah laku manusia. Semua hal yang dikerjakan anggota tubuh (*jawa>rih}*) bersumber dari *nafs*. Jika berada dalam kondisi baik (*s}a>lih}*), maka *jawa>rih}* akan menjadi baik (*istiqah>mah*). Akan tetapi jika *nafs* dalam keadaan rusak, maka *jawa>rih}* akan juga menjadi rusak (as-Sya'ra>wi>, 1991: 7243). Ayat sebelumnya (10) dalam surat yang sama, mengisyaratkan bahwa manusia mempunyai sisi dalam dan sisi luar.

Sama saja (bagi Tuhan), siapa saja di antara kamu yang merahasiakan ucapannya, dan siapa yang berterus-terang dengan ucapan itu, dan siapa berjalan menampakkan diri di siang hari (QS. ar-Ra'd [13]: 10).

Kemampuan manusia untuk dapat merahasiakan dan berterus terang (*asarra wa jahhara*) dalam ayat di atas, memberi petunjuk akan adanya sisi dalam dan sisi luar manusia. Al-Qur'an juga menjelaskan bagaimana hubungan antara kedua sisi itu, yaitu jika sisi luar dapat dilihat pada lahiriyahnya, maka sisi dalam mereka adalah *nafs* yang berfungsi sebagai penggeraknya (QS. as-Syams [91]: 7 dan QS. al-Anfa>l [8]: 53). Selanjutnya, dalam surat as-Syams (91) ayat 9 dijelaskan tentang kualitas *nafs* yang dapat meningkat dengan cara manusia menjaganya dari dorongan hawa nafsu (*syahwat*) dan mencucikannya. Sebaliknya, pada ayat 10 dalam surat yang sama, dijelaskan bahwa jika *nafs* dikotori dengan menjahui kebajikan, hal itu menjadikan kualitas *nafs* menjadi lebih rendah.

Peran *nafs* dapat dioptimalkan sebagai penggerak tingkah laku manusia, karena di dalamnya terdapat dua dimensi kebaikan dan keburukan (QS. as-Syams [91]: 8). Dengan dua dimensi yang ada dalam *nafs*, maka muncul kecenderungan bahwa kualitas *nafs* dapat meningkat atau menurun. Sebagai wadah dari berbagai potensi dan sebagai aspek dalam manusia, *nafs* menjadi penentu peran manusia dalam bidang sosial, ekonomi, politik, keilmuan dan sebagainya. Optimalisasi itu bergantung pada seberapa tinggi dan rendahnya kualitas *nafs* manusia, karena kualitas *nafs* berimplikasi pada kualitas sumber daya manusia. Atas dasar itu, salah satu aspek dalam perubahan masyarakat adalah *nafs* atau potensi diri manusia (QS. al-Anfa>l [8]: 53).

Dua potensi yang ada dalam *nafs* manusia yaitu potensi baik dan buruk akan menjadikannya dapat mempengaruhi aspek luar (*jawarih*) atau perbuatan manusia. Apabila *nafs* berada pada kualitas yang tinggi, maka ia memiliki kecenderungan menggerakkan manusia pada perbuatan yang baik. Namun jika kualitas *nafs* berkualitas rendah, maka manusia akan mudah melakukan hal-hal yang buruk. Meskipun *nafs* tidak secara langsung mempengaruhi, namun ia bekerja melalui sub-sistem *ru>h}a>niyyah* yang berfungsi sebagai alat penggerak yaitu *qalb*, *bas}i>rah*, *ru>h* dan *'aql* yang mendorong manusia mampu berfikir, memahami dan berkemauan (Mubarrok, 2000: 53).

Aspek Potensi Diri dalam Nafs

Setiap proses perubahan selalu melibatkan gagasan, perasaan dan kemauan. Oleh sebab itu, apa yang menjadi isi *anfus* dalam kalimat *ma> bi anfusihim* dalam QS. ar-Ra'd (13): 11 adalah suatu potensi dalam *anfus* adalah potensi manusia untuk merasa, berfikir dan berkemauan. Dari sana, term *nafs* dalam *ma> bi anfusihim* berarti sebuah wadah yang di dalamnya terdapat aneka fasilitas, yaitu “potensi diri.” Al-Qur'an menggambarkan peran *nafs* sebagai wadah yang menampung seluruh unsur aspek dalam manusia.

Dan jika kamu mengeraskan ucapanmu, maka sesungguhnya Dia maha mengetahui rahasia dan lebih tersembunyi (QS. T}a>ha> [20]: 7).

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa terdapat dua kata yang menegaskan aspek dalam manusia yang tidak tampak (*as-sirr*) dan yang tersembunyi (*akhfa*). Menurut al Mara>ghi>, *as-sirr* adalah apa yang dirahasiakan atau ditutupi oleh seseorang terhadap orang lain. Sementara *akhfa* adalah apa saja yang terlintas dalam hati seseorang dan tidak disadari keberadaannya. Dalam istilah ilmu jiwa, hal itu disebut sebagai alam bawah sadar (al Mara>ghi>, 1985: 96).

Konsep *Qawm* dalam al-Qur'an

Dalam QS. ar-Ra'd (13): 11, kata *qawm* menduduki struktur kalimat sebagai pelaku (*fa>'il*) dari kata kerja (*fi'il*) *yughayyiru>*. Penggunaan *waw jamak* sebagai kata ganti (*z}amir*) menunjukkan bahwa pelaku pekerjaan adalah banyak orang (*jama' muz\akar sa>lim*). Pada kalimat *h}atta> yughayyiru> ma> anfusihim*, yang menunjukkan subyek dari perubahan adalah kata *qawm*. Kata *qawm* dalam al-Qur'an disebut 322 kali, pada 47 ayat (Ba>qi>, 1981: 582-585). *Qawm* berarti kaum, rakyat, bangsa (Munawwir, 1984: 1262). Selanjutnya, kata *qawm* diserap dalam bahasa Indonesia menjadi kata "kaum," yang berarti golongan masyarakat atau bangsa (Bary, 1994: 318). Sementara dalam bahasa Arab, kata *qawm* berasal dari *qiya>m* yang bermakana "berdiri atau bangkit." Penggunaan kata *qawm* pada QS. ar-Ra'd (13): 11 menunjukkan bahwa pelaku perubahan adalah sekumpulan manusia (masyarakat atau bangsa) yang mempunyai tujuan sama. Dari sana, *qawm* dapat diartikan dengan sekelompok manusia yang berkumpul dan terdiri dari berbagai jenis golongan, suku, bangsa atau bahasa. Semua perbedaan itu disatukan oleh ikatan-ikatan tertentu yang mendasari terbentuknya faham kebangsaan.

Kebangsaan (*Qawmiyyah*)

Qawm dan *qawmiyyah* dapat dipahami dalam arti bangsa dan kebangsaan (Shihab, 1996: 331). Sebagaimana dalam al-Qur'an, ketika para Nabi menyeru masyarakatnya dengan menggunakan kata "*ya> qawmi>*" (wahai kaum atau bangsaku), meskipun tidak semua masyarakat itu beriman dan percaya kepada Nabinya (QS. Hu>d [11]: 63, 64, 78 & 84). Namun dalam ayat yang lain, al-Qur'an juga menggunakan kata *ummah* atau *syu'u>b*, namun lebih ditujukan pada satu golongan masyarakat tertentu.

Untuk memahami konsep *qawm* sebagai suatu bangsa, perlu dikaji terlebih dahulu konsep-konsep faham kebangsaan dalam al-Qur'an (Shihab, 1996: 334-346), di antaranya sebagai berikut:

Pertama: kesatuan/persatuan. Konsep kesatuan/persatuan dalam paham kebangsaan merupakan faktor penting untuk menciptakan suatu masyarakat atau bangsa. "Sesungguhnya ummatku adalah umat yang satu" (QS. al-Anbiya>' [21]: 92 dan QS. al-Mu'minu>n [23]: 52). Persatuan umat (*ummatan wa>h}idan*) adalah umat yang satu tujuan, dan saling menjaga eksistensi masing-masing, bukan *wah}datul ummah* atau penyatuan umat. Hal ini menjelaskan bahwa yang paling penting dalam paham kebangsaan adalah "persatuan" bukan "penyatuan".

Kedua: asal keturunan. Kesamaan keturunan (*nasab*) juga dapat dijadikan dasar pembentukan bangsa. Dalam Al-Qur'an disebutkan: "Dan mereka kami bagi menjadi dua belas suku yang masing-masing menjadi suatu umat dalam jumlah yang besar" (QS. al-A'ra>f [7]: 160). Pengelompokan berdasarkan suku atau asal keturunan dapat dibenarkan, selama tidak menimbulkan perpecahan dan diciptakan untuk mencapai *kemaslahatan* sosial.

Ketiga: bahasa. Al-Qur'an menyatakan: "Di antara tanda-tanda kebesaran-Nya adalah penciptaan langit dan bumi, dan berlain-lain bahasamu serta beraneka ragam warna kulitmu" (QS. ar-Ru>m [30]: 22). Bahasa merupakan karakteristik suatu masyarakat. Keberadaan mereka sebagai wujud eksistensi identitasnya, bergantung pada kemampuan masyarakat menjaga bahasanya. Kesatuan bahasa mampu mendukung kesatuan pola pikir masyarakat. Bahasa tidak hanya digunakan sebagai alat komunikasi, akan tetapi dijadikan sebagai perekat dan unsur kesatuan masyarakat.

Keempat: adat istiadat. Adat istiadat merupakan cermin pikiran dan perasaan masyarakat: "Jadilah engkau pemaaf, perintahkanlah '*urf* (adat yang baik) dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh" (QS. al-A'ra>f [7]: 199). Kata '*urf* dalam ayat itu merupakan adat istiadat yang tidak bertentangan dengan *al-khair*. Artinya, adat tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. *Al-khair* oleh umat Islam dijabarkan dan diwujudkan sesuai dengan kondisi serta situasi masyarakat tertentu, sehingga terjadi banyak perbedaan pandangan dalam mewujudkan *al-khair*. Selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka pandangan-pandangan masyarakat tersebut dinamakan sebagai '*urf*.

Kelima: sejarah. Persamaan sejarah merupakan salah satu unsur dalam penyatuan perasaan, pikiran dan langkah-langkah masyarakat. Dengan sejarah umat, kaum dan bangsa, masyarakat dapat melihat dampak positif dan negatif pengalaman masa lalu, serta mengambil *i'tiba>r* atau pelajaran untuk masa depan yang diharapkan.

Keenam: cinta tanah air. Dasar faham kebangsaan yang nyata adalah patriotisme dan cinta tanah air, karena rasa cinta pada negara merupakan naluri setiap manusia. Bahkan dalam salah satu ayatnya, al-Qur'an menyebut bahwa orang-orang yang gugur dalam mempertahankan harta, keluarga dan negara dinilai sebagai orang-orang yang mati syahid (QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9).

Visi Masyarakat Ideal al-Qur'an

Ada beberapa kata yang digunakan dalam al-Qur'an untuk menunjukkan masyarakat, yaitu *qawm*, *ummah*, *syu'u>b* dan *qoba>'il*, atau menggunakan sifat-sifat

tertentu seperti *al-mala'*, *al-mustakbiru>n* dan *al-mustad}'afu>n*. Namun sebagaimana diurai di atas, kata *qawm* lebih mewakili masyarakat yang dikenal saat ini. Keberadaan manusia dalam masyarakatnya menunjukkan fitrah mereka sebagai “makhluk sosial.” Dalam ayat kedua surat al-‘Alaq disebutkan: “*khalafa al-insa>na min ‘alaq.*” Kata *al-‘alaq* tidak hanya berarti sebagai segumpal darah, tetapi juga berarti “dinding dalam keadaan selalu bergantung pada pihak lain atau tidak dapat hidup sendiri” (Shihab, 1996: 320). Manusia diciptakan laki-laki dan perempuan, bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar saling mengenal potensi masing-masing dan dapat memanfaatkannya semaksimal mungkin (QS. al-H}ujura>t [49]: 13). Jelas bahwa secara fitri manusia diciptakan sebagai makhluk sosial merupakan suatu keniscayaan, sehingga Islam menekankan kebersamaan anggota masyarakat sebagai gagasan dan tujuan bersama. Hal ini dapat dilihat dari konsep *fard}u kifa>yah*, yang menuntut pertanggungjawaban penanggung dosa seluruh masyarakat secara komunal, jika semua anggota masyarakat tidak melaksanakan kewajiban tertentu. Disamping itu, Islam tetap mengakui peranan individu, agar setiap dapat orang bertanggungjawab atas diri sendiri dan masyarakatnya.

Masyarakat, oleh al-Qur’an dituntun menuju suatu tatanan yang sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam sehingga cita-cita bersama dalam wujud masyarakat ideal dapat tercapai. Nilai-nilai yang menjadi dasar idealitas masyarakat adalah nilai ke-*tauhid*-an (ke-Esa-an). Dengan kata lain, “masyarakat ideal” harus memiliki tanggungjawab sosial dalam sikap cinta-kasih (QS. al-Ma>'u>n [107]: 1-7), menegakkan nilai-nilai yang baik (*al-khair*), menggunakan cara-cara yang baik (*ma'ru>f*) dan mencegah cara-cara yang buruk (*munkar*), sehingga masyarakat yang berbasis tata nilai *robbaniyyah* atau masyarakat yang mendasarkan seluruh aktifitasnya pada asas “taqwa” kepada Tuhan Yang Maha Esa dapat terwujud (Dawam, 2002: 684).

Konsep *Taghyi>r* dalam Perubahan Masyarakat

Konsep *at-taghyi>r* dalam QS. ar-Ra’d (13): 11 mengandung dua hal pokok dalam proses perubahan masyarakat. *Pertama*, perubahan sosial harus dimulai dengan perubahan individu-individu dalam masyarakat. *Kedua*, perubahan individual harus diikuti dengan perubahan institusional yang lebih ditujukan pada perubahan struktur sosial (Jalaluddin, 1991: 1). Kedua hal pokok itu terkait dengan posisi dan peran manusia dalam perubahan masyarakat. QS. ar-Ra’d (13): 11 menekankan bahwa manusia sebagai pelaku perubahan menempati dua kedudukan, yaitu manusia sebagai totalitas (individu) yang terdiri dari dua dimensi (*lahiriyyah* dan *batiniyyah*), serta manusia sebagai anggota masyarakat.

Perubahan Individual dan Institusional

Manusia dalam kedudukannya sebagai totalitas memiliki sisi luar atau tingkah laku (*ja>warih*) dan sisi dalam atau kepribadian (*nafs*). Sistem kehidupan manusia memposisikan sisi luarnya akan berjalan dan bergerak dipengaruhi oleh sisi dalamnya. Tingkah laku dipengaruhi kepribadian yang dipengaruhi *nafs*. Hubungan itu bergantung terhadap bagaimana kondisi dan kualitas *nafs* manusia, karena di dalamnya terdapat potensi memahami, berfikir, merasa dan berkemauan. Untuk merubah individu-individu dalam masyarakat, yang harus dilakukan adalah dengan cara mengubah kualitas *nafs* mereka, melalui peningkatan potensi berfikir, memahami, merasa dan berkemauan. Pencapaian tingkat kualitas *nafs* didasarkan pada nilai, ide dan norma yang mereka yakini sebagai *idealitas*. Karena gambaran masyarakat tertentu akan dilihat dari dasar nilai *idealitas* atau nilai moral mereka (Durkheim: 1858-1921).

Nilai dasar moral tertinggi dalam masyarakat adalah agama yang universal, karena semua agama mengakui adanya Tuhan, yang dalam Islam disebut *tauhi>d*. *Tauhi>d* adalah prinsip atau dasar yang mampu menembus semua dimensi dan mengatur aksi manusia, karena *tauhi>d* akan melahirkan prinsip-prinsip lain, seperti humanisme dan keadilan. Penghayatan terhadap nilai *tauhi>d* inilah yang mengakibatkan perubahan sikap, pola pikir hingga perbuatan. Langkah awal dalam proses membentuk masyarakat ideal adalah dengan memberi dasar atau landasan berfikir kepada individu-individu dalam masyarakat, yaitu memberi pemahaman tentang '*aqi>dah*. Hal ini sebagaimana turunnya al-Qur'an pada periode Islam awal yang lebih banyak membicarakan tema-tema '*aqi>dah*.

Disamping manusia sebagai totalitas, ia juga berperan sebagai anggota masyarakat, sehingga perubahan personal di atas harus diikuti dengan perubahan pada level sosial atau institusional. Setelah terbentuk pribadi-pribadi dengan kualitas *nafs* yang tinggi, *nafs* mampu menggerakkan potensi manusia untuk berpikir, memahami, merasa dan berkemauan. Individu yang mau berfikir (sadar), pasti memiliki kehendak dan kemauan untuk mengubah ketimpangan dalam tatanan sosial. Perubahan institusional dimulai dengan mengubah struktur-struktur sosial atau pola organisasi sosial sehingga tatanan yang lebih baik akan tercipta. Oleh karena itu, dibutuhkan *ikhtiar* kolektif semua anggota masyarakat, di mana kesadaran individual harus disertai dengan kesadaran sosial. Salah satu caranya adalah dengan mengedepankan paham kebangsaan. Individu dan struktur sosial harus melakukan perubahan dari kesadaran individu yang akan mendorong dan melahirkan kesadaran kolektif.

Peran *Nafs* dalam Pembentukan Masyarakat Ideal

Nafs memiliki berbagai potensi dasar yang dibutuhkan manusia yang mampu menjadi pendorong setiap perbuatan dan perilaku, atau terbentuknya kepribadian manusia. Hubungan antara *nafs* dan *jawa>rih*, jiwa dan raga, kepribadian dan badan adalah pembagian fungsi dan peran antara *jawa>rih* sebagai kapal dan *nafs* sebagai nahkoda. Psikologi memandang bahwa pribadi manusia terbentuk dari beberapa unsur. Sigmund Freud, dalam psikoanalisisnya menyatakan bahwa kepribadian manusia dibentuk oleh tiga unsur, yaitu *Id*, *Super Ego* dan *Ego* (Sigmund, 2002: 7-15). *Id* merupakan sifat dasar manusia, naluri kebinatangan atau keinginan bawah sadar manusia. Al-Qur'an mengistilahkan *Id* dengan *nafs al-'amma>rah*, yaitu *nafs* yang cenderung mendorong manusia mengikuti naluri kebinatangannya (QS. Yu>suf [12]: 53). *Super Ego* adalah tempat yang menyimpan nilai-nilai luhur, seperti moral, norma, sikap dan nilai-nilai kebaikan lain. *Super Ego* merupakan nilai ideal yang lahir dari proses penanaman oleh faktor-faktor eksternal manusia, seperti masyarakat atau agama. Dalam al-Qur'an, *Super Ego* disebut dengan istilah *nafs al-mut}ma'innah* atau jiwa ke-*Ila>hiyyah* (QS. al-Fajr [89]: 27).

Super Ego selalu mendorong manusia untuk melakukan hal-hal yang benar, baik dan suci menurut pandangan masyarakat atau agama. Dorongan *Super Ego* tentu akan berbenturan dengan *Id* atau naluri dasar manusia yang selalu ingin melakukan hal-hal yang baik menurut diri sendiri. Pertarungan antara *Id* dan *Super Ego* selalu berebut peran dominan dalam mempengaruhi jiwa manusia. Sadar atau tidak, pertarungan itu akan ditengahi oleh unsur ketiga pembentuk kepribadian manusia, yaitu *Ego* atau persepsi manusia pada fisik dan sosial. *Ego* berusaha mencari titik kompromi antara pertarungan *Id* dan *Super Ego*. *Ego* akan selalu mengarahkan manusia melakukan dorongan-dorongan *Id* tanpa harus melanggar *Super Ego* atau persepsi faktor eksternal manusia. Al-Qur'an menyebut *Ego* dengan istilah *nafs al-lawwa>mah* (QS. al-Qiya>mah [75]: 2).

Akhirnya, dengan mengetahui naluri-naluri dasar yang harus dikendalikan, manusia dapat menentukan jalan mana yang akan dipilih. Apakah memilih kebaikan *Super Ego* (*nafs al-mut}ma'innah*) sebagai persepsi eksternal, atau lebih cenderung menuruti keburukan *Id* (*nafs al-'amma>rah*) sebagai naluri dasar manusia?. Kompromi dan pengendalian *Ego* (*nafs al-lawwa>mah*) akan menjadi penentu jalan mana yang manusia pilih. Konsep inilah yang memberi landasan pembentukan masyarakat yang ideal.

C. Simpulan

Poin penting yang harus dicatat dalam simpulan ini adalah tantangan bagi para pelaku dakwah untuk selalu berikhtiar menggali konsep-konsep sosial dalam al-Qur'an, sehingga teori-teori sosiologis yang tergal dari al-Qur'an akan menjadi landasan konseptual proses perubahan masyarakat. Perubahan dalam hal ini tentunya berdasarkan potensi lokal masyarakat, namun juga berbasis *tauhi*d.

DAFTAR PUSTAKA

- Baqi, Muhammad Fu'ad 'Abd al-. (1981). *Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z al-Qur'a>n al-Kari>m*. Beirut: Da>r al-Fikr.
- Bary, Pius A. partono dan Dahlan Al. (1994). *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola.
- Freud, Sigmund. (2002). *Psikoanalisis Sigmund Freud* terj. Ira Puspitorini. Yogyakarta: Ikon Tiralitera.
- Idris, Ja'far S. (1993). *Islam dan Perubahan Sosial* terj. Rahmani Astuti & A. Nashir Budiman. Bandung: Mizan.
- Mand}u>r, Ibnu. (t.t). *Lisa>n al-'Arab*. Tp : Da>r al-Ma'a>rif.
- Mara>ghi>, Ah}mad Mus}t}afa> al-. (1985). *Tafsi>r al-Mara>ghi>*. Beirut: Da>r al-Ihya' at-Tura>s al-'Arobiyyah.

- Ma>wardi>, Abu> al-H}asan ‘Ali> Muh}ammad ibn H}abi>b al-. (tt). *Tafsi>r al-Ma>wardi>*. Beirut: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Mubarrok, Ahmad. (2000). *Konsep Jiwa dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina.
- Mudlor, Atabik Ali & Zuhri. (2003). *Al ‘Ashr, Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum.
- Munawwir, Ahmad Warson. (1984). *Kamus Al Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Progressif.
- Muntasar, Ibra>hi>m Anis dan At}iyyah as-Suwaihili> ‘Abd al-H}ali>m. (t.t). *al-Mu’jam al-Wasi>t}*. Kairo: Da>r al-Ma’a>rif.
- Qurt}u>bi>, Ibnu ‘Abdillah al-Asy’a>ri> al-. (t.t). *al-Ja>mi’ li al-Ah}ka>m al-Qur’a>n*. Kairo: Da>r as-Syu’u>b.
- Qutb, Sayyid. (1971). *Fi> Zila>l al-Qur’a>n*. Beirut: Da>r al-Fikr.
- Raharjo, M. Dawam. (1999). *Masyarakat Madani; Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- _____. (2002). *Ensikopledi Al-Qur’an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina.
- _____. (2002). *Islam dan Transformasi Budaya*. Yogyakarta: PT Dana Bakti Primayasa.
- Rahman, Budhy Munawar. (2001). *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina.
- Rahmat, Jalaluddin. (1991). *Islam Aktual*. Bandung: Mizan.
- _____, *Rekayasa Sosial*. (2005). Jakarta: PT Remaja Rosdakarya.
- Ra>zi>, Muh}ammad Fakhr ad-Di>n ar-. (1995). *Tafsi>r Fakhr ar-Ra>zi>*. Beirut: Da>r al-Fikri.
- S}a>bu>ni>, Muh}ammad ‘Ali> as-. (t.t). *S}afwah at-Tafa>sir*. Beirut: Da>r al-Fikr.
- Shihab, M. Quraish. (1995). *Membumikan Al-Qur’an; Tafsir Maudu’i atas pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
- _____. (1996). *Wawasan AlQur’an, Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Sya’ra>wi>, Muhammad Mutawalli> as-. (1991). *at-Tafsi>r as-Sya’ra>wi>*. Kairo: al-Akhyar al-Yaum.
- Zuh}aily, Wahbah az-. (t.t). *at-Tafsi>r al-Muni>r fi> al-‘Aqi>dah wa as-Syari>’ah wa al-Manhaj*. Beirut: Da>r al-Fikr al-Mu’as}irah.